
Una diversa disposizione del mondo

Gianni Vattimo e la teoria della razionalità ermeneutica

PIERO CRESTO-DINA

Prenderò in esame un periodo della produzione di Gianni Vattimo compreso fra il 1985 (*La fine della modernità*) e il 1994 (*Oltre l'interpretazione*), all'interno del quale trovano posto alcuni grandi saggi pubblicati sull'annuario di *Filosofia* dell'editore Laterza: *Metafisica, violenza, secolarizzazione* (1987), *Ontologia dell'attualità* (1988), *La verità dell'ermeneutica* (1989), *Ricostruzione della razionalità* (1992), *Diritto all'argomentazione* (1993).¹ Questa scelta dipende, oltre che dall'ovvia esigenza di una delimitazione di campo, anche da due motivazioni di carattere teorico: in primo luogo ritengo che siano questi gli anni in cui Vattimo giunge all'elaborazione di quelle categorie centrali che conserveranno nei successivi sviluppi del suo pensiero il valore di riferimenti definitivi; in secondo luogo trovo in questi saggi la volontà di pensare fino in fondo un modello ermeneutico di «razionalità» contrapposto a quello della metafisica fondazionalistica, e tale da scongiurare il pericolo di un confinamento dell'ermeneutica tra le pratiche discorsive non suscettibili di un trattamento argomentativo.

Secondo Vattimo la logica fondativa che caratterizza il pensiero della metafisica si presenta come una relazione autoritaria tra il fondamento e il fondato, tra essere vero e mondo apparente (1988: 201). Una tale relazione, tuttavia, si dissolve nel mondo moderno in una serie di trasformazioni che coinvolgono il significato complessivo dell'esperienza individuale e collettiva. Ciò che definisce il senso di queste trasformazioni è l'imporsi progressivo di una sistemazione generale della realtà nella quale, secondo la celebre ricostruzione nietzscheana, viene meno ogni residua differenza tra mondo vero e mondo apparente. È quanto emerge con il pieno dispiegamento di quell'essenza tecnica del mondo moderno che ha nel *Ge-Stell* heideggeriano la sua figura centrale. Quando l'essere dell'ente viene a coincidere con il suo *essere posto* dalla volontà dell'uomo, non vi è più alcuna *differenza ontologica*, nulla al di fuori di una realtà completamente manipolabile.

¹ Cfr. le indicazioni bibliografiche in calce. I riferimenti ad altri lavori di Vattimo non avranno valore sistematico, ma serviranno nei singoli casi a mettere in luce la ricorrenza di determinati snodi teorici al di fuori dell'arco temporale precedentemente definito.

Anche in quest'orizzonte, tuttavia, Vattimo vede il riproporsi di istanze fondative. Il pensiero che si vuole emancipato dall'orizzonte della metafisica si rivela una volta di più condizionato dall'esigenza di costituirsi su un fondamento stabile, sottratto alla dimensione linguistica e interpretativa, ed è proprio in opposizione critica a questa esigenza che si delinea per Vattimo la specifica qualità di una teoria ermeneutica della razionalità e del dialogo argomentativo.

Benché Vattimo non intenda svolgere una ricognizione sistematica in questo campo, i saggi citati consentono di mettere a fuoco tre principali orientamenti fondazionalisti presenti nel dibattito filosofico contemporaneo: 1) la richiesta di una fondazione della conoscenza su basi empirico-rappresentazionalistiche, 2) l'appello a principi trascendentali in funzione critico-emancipativa o come definizione delle condizioni di possibilità del nostro discorso, 3) l'accettazione della nuda fattualità dei paradigmi di volta in volta vigenti quale orizzonte ultimo di giudizio.

A dire il vero, la critica di Vattimo non si esercita in modo ugualmente esplicito nel caso di questi tre indirizzi. Nei confronti del primo, la presa di distanza sembra non richiedere una vera tematizzazione, e resta quasi una presenza sotterranea, necessaria tuttavia a situare nella giusta luce la proposta di una nozione ermeneutica di razionalità. Ricorrenti, invece, i rilievi critici nei confronti del trascendentalismo (1985, 1988) e di quel relativismo che si genera dalla affermazione della incommensurabilità dei paradigmi (1989, 1992, 1993, 1994). In quest'ultimo caso, la presa di distanza diviene aperta discussione e confronto dialettico con le posizioni di autori come Rorty e Derrida.

Vorrei inoltre mostrare come la critica di Vattimo sia guidata da due motivi centrali, ricorrenti lungo tutto l'arco del suo pensiero e operanti, seppure in misura diversa, nella discussione dei tre indirizzi che ho schematicamente riassunto nelle righe precedenti: a) il rifiuto di qualsiasi teoria che faccia leva su un momento di immediatezza nella giustificazione dei concetti; b) l'attribuzione alla filosofia di una fondamentale funzione critica nei confronti dell'esistente.

Vale la pena segnalare, infine, l'orizzonte hegeliano a partire dal quale, pur senza una tematizzazione esplicita, si propone per Vattimo la messa in questione dei residui metafisici del pensiero post-metafisico. Ovviamente questa appartenenza non riconcilia la dimensione finitistica dell'ermeneutica con il disegno totalizzante del sapere assoluto, ma valorizza piuttosto la portata antifondazionalistica della nozione hegeliana di esperienza, in particolare nel confronto con gli esiti di alcune sue recenti interpretazioni.

Dalla discussione delle diverse istanze fondazionalistiche e dall'articolazione dei motivi critici del pensiero di Vattimo dovrebbero venire in primo piano, nel secondo paragrafo, le linee di una teoria ermeneutica della razionalità.

I. Per una critica del fondazionalismo

I.1. Rappresentazionalismo

Per «rappresentazionalismo» intendo anzitutto un modo specifico di avvicinare i problemi filosofici, in particolare nel campo dell'epistemologia e della teoria semantica. Sullo sfondo dell'immagine rappresentazionale della mente e della conoscenza vi è però una concezione generale della realtà tipicamente realizzata nella tarda modernità o, per restare alla ricostruzione heideggeriana, nella fase conclusiva della metafisica. Se la metafisica è l'identificazione dell'essere con l'esser-presente, allora la riduzione dell'esser-presente all'esser-rappresentato, ovvero a ciò che può venire posto-di-fronte mediante opportune procedure scientifiche di accertamento, ne è lo stadio conclusivo.² In un contesto rappresentazionalista la conoscenza è fondata su determinati resoconti (*reports*) non inferenziali proferiti da esseri dotati di organi rappresentazionalmente correlati alla natura delle cose.³ Ma questa immagine della conoscenza, secondo la quale conoscere significa fare asserzioni corrette che corrispondono a come le cose *sono* realmente, sorge proprio quando in effetti le cose si sono già ridotte a semplice rappresentazione, il che accade con la determinazione metafisica dell'ente in termini di oggettività della rappresentazione.

L'immagine rappresentazionalista individua nella conoscenza un momento irriducibile di immediatezza. La concezione semantica secondo la quale i contenuti conoscitivi devono essere concepiti in termini strettamente rappresentazionali, infatti, si sposa perfettamente con l'idea che sia possibile accedere a uno strato preconcettuale e immediato dell'esperienza, idea che è alla base di tutti gli approcci empiristi al problema del significato, della mente e della conoscenza. Ora, nel quadro della sua radicalizzazione della critica di Sellars al «mito del dato», condotta sotto l'influsso dell'idea pragmatista che il contenuto concettuale debba essere spiegato a partire dalla pratica applicativa dei concetti piuttosto che a partire da determinate credenze di origine empirica, Robert Brandom ha riconosciuto le radici hegeliane della concezione inferenzialista secondo la quale anche i resoconti non inferenziali necessitano di un'articolazione inferenziale.⁴ Avanzo allora l'ipotesi che i

² Cfr. G. Vattimo, *Prefazione a M. Heidegger, Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Varese, Sugarco, 1978, pp. 23-24. Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1984, pp. 87-88.

³ Cfr. R. Rorty, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 45-46.

⁴ Cfr. R.B. Brandom, *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. di C. Nizzo, Milano, il Saggiatore, 2002, p. 55. Vale la pena ricordare ancora una volta la tanto citata defini-

punti di contatto fra la semantica inferenzialista e la teoria ermeneutica, evidenti al di là delle innegabili differenze di impianto teorico, siano dovuti alla comune rielaborazione di motivi introdotti nella discussione filosofica dalla impostazione dialettica del problema dell'autocoscienza.

È noto che la filosofia ermeneutica si è costituita fin dalle sue origini in opposizione al paradigma coscienzialistico dell'evidenza che teneva ancora il campo nella fenomenologia di Husserl. In termini ermeneutici la verità si dà sul piano delle assunzioni partecipate e condivise, e non ha dunque molto senso indicare in un'esperienza interna il contenuto dei concetti, confinando la loro dimensione linguistica sul piano secondario della comunicazione intersoggettiva. Il momento procedurale che dà l'impronta al dialogo e alla definizione delle norme che regolano l'uso dei concetti è determinante fin dall'inizio.

Un approccio *olistico*, comune a tutte le filosofie di ispirazione ermeneutica, è anche il punto di partenza per la critica inferenzialistica all'impostazione atomistica del rappresentazionalismo. Mentre per la semantica formale tradizionale l'assegnazione di un interpretante semantico a un elemento, ad esempio a un nome, è indipendente dall'assegnazione di interpretanti semantici ad altri elementi, la semantica inferenzialista afferma che il contenuto di ciascun concetto dipende dalle sue relazioni inferenziali con altri concetti, e che comprendere il significato di un concetto significa padroneggiare le inferenze in cui il concetto è coinvolto.⁵

Ora, per Vattimo, che assume come definitivo il significato della critica heideggeriana della semplice-presenza quale modo derivato dell'essere, la disarticolazione dell'immediatezza del dato conseguente alla messa in funzione di una prospettiva olistica dovrà sempre fare i conti con il problema della differenza ontologica. Ma porre il problema della differenza comporta altresì la critica delle condizioni storico-culturali che impongono un certo ordinamento dell'ente. L'impostazione olistica dovrà quindi essere declinata nel senso della storicità delle aperture entro le quali soltanto può essere definito il problema della verità come conformità.

1.2. *Trascendentalismo*

Questa storicità esclude che il tentativo di garantirsi uno sguardo critico sull'ordine dell'ente possa essere attuato richiamandosi a principi, a norme trascendentalmente fondate, a criteri «esterni» di orientamento. Saremmo in

zione che Sellars ha dato di Hegel come «acerrimo avversario dell'immediatezza» (W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. di E. Sacchi, Torino, Einaudi, 2004, p. 3).

⁵ Ivi, pp. 24-25.

questo caso ancora di fronte a un modello descrittivo di razionalità: ciò che verrebbe fatto oggetto di descrizione non sarebbe più il mondo oggettivo, la realtà naturale, bensì le strutture a priori che regolano la nostra conoscenza o la nostra comunicazione. La razionalità ermeneutica non è qualcosa di storico, né una legge che si imponga alla storia dall'esterno, ma qualcosa che matura solo in seno al processo cui dà senso (1988: 218). Alla prospettiva di ispirazione kantiana secondo la quale il piano trascendentale dell'istituzione dei significati è in linea di principio distinto dal piano della loro applicazione empirica, Vattimo oppone un'idea di assegnazione storica in cui la nozione hegeliana di esperienza si incontra con la ricostruzione heideggeriana delle aperture storico-destinali che scandiscono la storia dell'essere. Come per Hegel l'esperienza non ha una portata semplicemente applicativa, ma è sviluppo del contenuto determinato dei concetti, i quali hanno uno *status* normativo istituito da meccanismi sociali di riconoscimento,⁶ così l'essere di Heidegger non si dà mai nella forma di un'esperienza pura, ma solo come apertura di orizzonti storico-destinali in cui l'uomo si trova gettato.

Una tale gettatezza impone particolari condizioni di opacità e rende oggettivamente problematica quell'idea universalistica di ragione che nell'ambito del pensiero contemporaneo ha ricevuto ampio sviluppo nella fondazione habermasiana di un a priori della comunicazione e nella parallela ricostruzione della dinamica del moderno quale progetto incompiuto dell'illuminismo. In un'ottica ermeneutica appare scontato l'esito fondazionalistico di una teoria che intende rivalutare un modello di razionalità di matrice trascendentale. Per una filosofia di impronta postmoderna, che interpreta la modernità e l'illuminismo come «il dispiegarsi della forza del fondamento nella storia» (1985: 176), una tale via resta ancora prigioniera della metafisica, stante l'impossibilità per il pensiero di uscire dall'apertura storico-epocale entro la quale si trova gettato. Per la critica dell'esistente, allora, non si tratta di risalire a principi, né il pensiero del fondamento può essere criticato in nome di un'altra, più radicale fondazione (cfr. 1988: 201-02).

1.3. Relativismo

D'altra parte, la riflessione che si vede strutturalmente «assegnata» a un'eredità storica, e che considera la propria apertura come condizione preliminare

⁶ R.B. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002, pp. 216-221. Cfr. I. Testa, *Idealismo e normatività. Robert Brandom e la ricezione americana di Hegel*, in «Iride», n. 36 (maggio-agosto 2002), pp. 304-305, in seguito in L. Ruggiu, I. Testa, *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 326-327.

per ogni accesso al vero, non sarà inevitabilmente segnata da un'insuperabile limitatezza prospettica? Una tale domanda nasce proprio dal riconoscere una volta per tutte l'improponibilità di un orizzonte fondativo sulla base del quale i diversi paradigmi possano essere riportati a una misura comune. Nei saggi che mi sono proposto di esaminare, Vattimo è decisamente orientato a respingere l'identificazione dell'ermeneutica come filosofia di tipo relativistico, e l'aspetto più interessante di un tale rifiuto è proprio la messa in rilievo di una dimensione fondazionalistica latente nel relativismo stesso. Un fondazionalismo ancora più massiccio, autoritario e tacitante, dice Vattimo, si esprime nell'«identificazione dell'apertura con la fattualità bruta di una certa forma di vita che non si lascia discutere, ma che solo si “mostra” nel suo vigere come orizzonte di ogni possibile giudizio» (1989: 240; 1994: 109-10).

Vattimo scorge il rischio di una deriva relativistica in quelle impostazioni teoriche che, pur richiamandosi a un'idea ermeneutica di filosofia, considerano peculiare di essa la pratica dell'incontro *non argomentativo* con nuovi sistemi di metafore o nuovi paradigmi che si impongono in quanto tali, incontro che non tollera né richiede particolari giustificazioni, al di là di quelle suggerite dal gusto, dalla sensibilità estetica, dalle circostanze fattuali (1992: 90-91; 1994: 122-23). Si tratta evidentemente dell'interpretazione fornita da Rorty del ruolo dell'ermeneutica (nella sua distinzione dall'epistemologia), interpretazione che, secondo lo stesso Rorty, risulta particolarmente cogente se applicata al decostruzionismo di Derrida.

Si noti che il problema di una giustificazione argomentativa non tocca soltanto le singole pratiche ermeneutiche, ma coinvolge la stessa teoria. Come cercherò di mostrare nel secondo paragrafo, l'intera questione assume agli occhi di Vattimo una decisiva portata «metafilosofica». Sembra infatti che il modo derridiano di praticare la filosofia non possa fare a meno di considerare anche se stesso come una proposta poetico-creativa, in questo per nulla diversa da quella dei tanti linguaggi metaforici ai quali si accosta, laddove per Vattimo il problema di un'autolegittimazione della teoria ermeneutica si pone sempre nei termini di una definizione dei suoi titoli di razionalità.

La filosofia che intende liberarsi dalle procedure fondative della metafisica – pensa Vattimo – deve evitare di cadere nell'errore opposto, ossia nella cancellazione dei tratti specifici che fanno del discorso filosofico qualcosa di distinto dalla poesia o dalla letteratura (cfr. 1992: 90-91; 1994: 122-24). La preoccupazione che l'ermeneutica finisca per coincidere con una prassi irrazionale misurata secondo criteri di tipo estetico si ritrova soprattutto nei saggi *Ricostruzione della razionalità* e *Diritto all'argomentazione*, dove abbastanza paradossalmente Vattimo attribuisce proprio alla scienza un certo grado di tolleranza nei confronti di quei modelli «estetici» (si parla qui del modello kuhniano

del cambiamento di paradigmi) che, se applicati alla filosofia, ne tradirebbero l'aspirazione alla verità e il diritto-dovere alla messa in questione radicale (1993: 62). È nuovamente interessante che sia lo stesso Vattimo, a questo proposito, a esplicitare la dimensione hegeliana del problema e della sua possibile soluzione: il diritto alla filosofia non è quello di esprimersi in una *Weltanschauung* fra le tante, di costruire cioè un nuovo sistema di metafore; l'interesse per le filosofie del passato – scrive infatti Hegel nella introduzione alla storia della filosofia – è motivato dalla convinzione che queste abbiano da dirci qualcosa che ci riguarda, qualcosa che non si riduce a opinione contingente, ma si colloca entro una «storia della verità» (1993: 63-64).

Se è abbastanza diffusa l'equivoca identificazione dell'ermeneutica come una «filosofia della molteplicità irriducibile delle prospettive», ciò dipende da un'immagine che ha trovato la sua formulazione più celebre nella distinzione rortyana tra un modello epistemologico di verità adatto a descrivere ciò che fa la scienza (verità come conformità, scienza normale all'interno di un paradigma) e un modello ermeneutico in base al quale l'esperienza di verità si configurerebbe come apertura di orizzonti e confronto tra paradigmi diversi. Se questo fosse il caso, se ne dovrebbe concludere che dell'apertura stessa noi non possiamo fare esperienza altrimenti che in termini estetici, vale a dire come incontro con nuovi sistemi di metafore (cfr. 1989: 231-33; 1994: 99-102). Ma tra i paradigmi, così come tra le culture, l'incommensurabilità non è mai assoluta. La sfera del linguaggio non è, come sembra suggerire una certa lettura del decostruzionismo, un aggregato di giochi linguistici eterogenei. Da un punto di vista heideggeriano la molteplicità delle prospettive è giustificata dalla mortalità del *Dasein*, ossia dalla *Geworfenheit* in base alla quale l'esserci si trova già sempre assegnato a un progetto, a una lingua, a una cultura o a un'eredità storica (1989: 244; 1994: 114). Si spiega anche in questo senso la continuità del richiamo di Vattimo alla dimensione ontologica dell'ermeneutica: il nucleo di questo richiamo è «l'idea heideggeriana di un destino dell'essere che si articola come il concatenamento delle aperture, dei sistemi di metafore che rendono possibile e qualificano la nostra esperienza del mondo» (1992: 100; 1994: 134). L'ontologia di Vattimo sembra quindi poggiare su una definizione dell'essere in termini di *lógos*, inteso quest'ultimo quale realtà dialogica che ci permette di concepire un legame storicamente giustificabile fra le diverse aperture. Non diversamente da Gadamer, Vattimo vede in questa possibilità di articolazione dialogica il vero senso dell'esperienza storica. Tuttavia, diversamente da quanto avviene in Gadamer, l'esperienza non si configura per Vattimo come un processo cumulativo nel corso del quale venga a condensarsi una qualche sostanzialità storica, ma piuttosto – in conformità almeno a uno dei significati della *Erfahrung* hegeliana – come un

movimento destinato a mettere ogni volta in luce uno scarto essenziale, una «differenza ontologica» tra l'ordine attuale dell'ente e altri ordini possibili, e tale quindi da «falsificare» continuamente le ricostruzioni parziali della realtà.⁷

2. Per una teoria ermeneutica della razionalità

2.1. Metafilosofia

Ecco quindi che comincia a delinearsi un modello di razionalità alternativo rispetto a quello della ragione fondante, le cui prestazioni teoriche sono rese problematiche, nella tarda modernità, dalla consumazione delle sintesi filosofiche dalle quali ricevevano senso e importanza. Il profilo della razionalità ermeneutica è tutto giocato sul nesso di appartenenza dell'interprete a una determinata eredità storica. Lungi dal giustificare un atteggiamento di arbitrio interpretativo, l'ermeneutica afferma che l'unica prestazione razionale che sfugga davvero alla logica fondativa della ragione moderna, tanto nella sua dimensione strumentale quanto nella sua dimensione comunicativa, è quella che si attua nello spazio storicamente caratterizzato delle ragioni, delle inferenze e delle argomentazioni mediante le quali noi articoliamo il nostro rapporto con il passato. Come è stato rilevato, la «logica» ermeneutica è una logica di carattere «circolare» o «ricorsivo», in grado di giustificare e valorizzare fenomeni di autoreferenzialità, autoappartenenza, situazionalità.⁸

Se ci si chiede, tuttavia, in che senso la ricostruzione interpretativa della storia debba essere un'attività razionale, in base cioè a quali argomentazioni di ordine superiore possa essere razionalmente sostenuta l'idea di una razionalità come articolazione interpretativa della propria appartenenza a una tradizione, ci si accorge che la posta in gioco, in questa elaborazione teorica, non è limitata alla giustificazione delle *scelte specifiche* della nostra attività interpretativa, ma coinvolge altresì la stessa *scelta teorica* a favore dell'ermeneutica (cfr. 1992: 101; 1994: 135).

È infatti attraverso un radicale approfondimento del concetto di «assegnazione storica», e attraverso un'originale integrazione della problematica weberiana della razionalizzazione con quella heideggeriana della *Verwindung*

⁷ Devo l'idea di questo rapporto fra la tesi che afferma l'essenziale modificabilità del reale e una nozione di esperienza di tipo «falsificazionista» a G. Chiurazzi, *Per una concezione trasformativa della verità: ermeneutica e pragmatismo*, in Id. (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, pp. 97-III.

⁸ Cfr. F. D'Agostini, *Logica ermeneutica: dialettica, ricorsività, nichilismo*, in G. Carchia, M. Ferraris (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano, Cortina, 1995, pp. 151-77. D'Agostini non pensa, tuttavia, che la razionalità ermeneutica debba essere pensata come alternativa alla razionalità scientifica.

(cfr. 1988: 211 sgg.), che Vattimo giunge a interpretare la stessa modernità come un processo di secolarizzazione al termine del quale non si tratta più di affermare ancora una volta quella logica del superamento e della nuova fondazione nella quale si è tante volte esercitata la ragione moderna, bensì di trarre conclusioni *metafilosofiche* dalla ricostruzione interpretativa della storia della filosofia moderna e dalle trasformazioni che subiscono le sue nozioni centrali in conseguenza della razionalizzazione tecnico-scientifica del mondo.

Ciò significa che il nesso secolarizzante non è soltanto il filo conduttore per argomentare interpretativamente determinate relazioni storiche tra singoli paradigmi, ma deve essere considerato come la forma peculiare dell'esperienza di verità, intesa quest'ultima come esperienza eminentemente storica. La formula «ontologia dell'attualità», che verso la fine degli anni Ottanta compendia il senso della proposta filosofica di Gianni Vattimo (a mio giudizio in modo assai più pregnante rispetto ad altre più celebri definizioni) indica che il pensiero post-metafisico, se vuole evitare di ricadere in una dimensione fondazionalistica, non può fare a meno di pensarsi come approfondimento della propria «assegnazione» a un'eredità storica, un'eredità che è poi essenzialmente la stessa metafisica moderna dalla quale esso proviene.

Naturalmente, come prescrive la lettura che Vattimo dà della nozione di *Verwindung*, un tale approfondimento non dovrà essere concepito solo come «accettazione» o «ripresa», ma insieme anche come «distorsione» e «radicalizzazione» dei presupposti della metafisica. Se da un lato infatti la metafisica non è una condizione tale da poter essere semplicemente «superata», dall'altro è essenziale per un'ontologia dell'attualità definire lo spazio entro il quale la «fine della metafisica» possa almeno configurarsi come una condizione pensabile. Questo spazio non è definito dall'imporsi di una data fattualità, il che riproporrebbe in termini problematici l'esigenza di un termine di confronto fra paradigmi reciprocamente estranei, ma corrisponde a una logica storica ed ermeneutica nella quale il pensiero post-metafisico si trova coinvolto nell'atto in cui rielabora interpretativamente il proprio rapporto con la ragione moderna. Per sfuggire al relativismo, pertanto, non basta respingere la nozione rappresentazionalistica di verità a favore della verità come «apertura», visto che il rapporto fra le diverse «aperture» resterebbe comunque esposto a una insuperabile illogicità. Decisiva è piuttosto la possibilità per il pensiero di concepire il proprio sforzo come una costante articolazione interpretativa della propria provenienza, possibilità che in Vattimo non si declina tanto secondo il modello gadameriano della *Horizontverschmelzung*, forse fin troppo legato a una visione continuistica della realtà storica, quanto secondo l'idea heideggeriana delle diverse «epoche» dell'essere.

Che cosa significa allora fare filosofia? Certo non significa legittimare de-

terminati impegni teorici facendo ricorso a norme o principi «esterni», ma significa invece fornire criteri di legittimazione che siano «internamente» dedotti da quella articolazione discorsiva che costituisce la stessa pratica storica della filosofia. Anche la concezione della *verità come apertura* sarà legittimata dalla provenienza storica del pensiero che la elabora e andrà quindi considerata alla luce del problema della *apertura come verità*, cioè in quanto concezione che emerge, sul piano della dottrina filosofica, nel momento in cui le stesse dottrine filosofiche si riconoscono come altrettante aperture sulla verità (cfr. 1989: 237-38; 1994: 106-07). Che il problema della verità come apertura si ponga in modo imprescindibile in una certa epoca della storia della filosofia (per Vattimo sono essenziali le cesure rappresentate da Nietzsche, dallo storicismo, dalla critica dell'ideologia) significa appunto che non ci troviamo in alcun modo di fronte a un fatto bruto, a un effetto di forza, a un'istanza ultimativa, a un'ennesima versione del fondamento.

2.2. *Orizzontalità*

Le «ragioni» che l'ermeneutica è in grado di presentare, tanto nelle sue specifiche applicazioni interpretative quanto nel tentativo di autolegittimarsi e di difendersi dalle accuse di irrazionalismo che le vengono rivolte, consistono in una ricostruzione interpretativa del suo rapporto con il pensiero moderno al quale essa «appartiene». Questa ricostruzione è un atto razionale, anche perché discorsivamente articolato sulla base di inferenze che consistono in premesse e conclusioni. Viene così in primo piano l'immagine della filosofia come una rete costituita da una molteplicità di voci e dalla serie potenzialmente infinita dei loro riferimenti reciproci.

Nel saggio *Diritto all'argomentazione*, rispondendo a Derrida a proposito della questione relativa al «diritto della filosofia» inteso come diritto-dovere alla messa in questione radicale, Vattimo osserva che un tale diritto «non è [...] qualcosa che ecceda l'orizzontalità ereditata della filosofia, bensì è proprio ciò che costituisce questa orizzontalità». Anche la domanda filosofica spinta all'estremo, quella che si spinge al di là delle risposte convenzionali e delle assunzioni condivise, è resa possibile proprio soltanto dalla nostra appartenenza a una tradizione disciplinare e culturale, è già in un certo senso una risposta, e si colloca dunque sul terreno argomentativo di una discussione già in atto che coincide in ultima analisi con la stessa storia della filosofia, o con lo spazio della cultura in cui quella storia si iscrive (1993: 61-62).

Sarebbe insensato voler cercare in questa immagine l'attribuzione di un significato complessivo alla traiettoria descritta dal pensiero occidentale, l'affermazione di un suo senso latente o di un suo tendenziale avvicinamento a

una conciliazione finale. E tuttavia sembra altrettanto miope rifiutarsi di riconoscere come questa descrizione dello spazio culturale si avvicini per molti aspetti a quella dimensione universalmente umana che Hegel chiamava *Geist* e che, a prescindere da ogni implicazione metafisica, può essere definita come un insieme di comportamenti concettualmente articolati o, nei termini di Sellars, come lo spazio storico e sociale delle ragioni. Per la filosofia la posta in gioco non è la messa a punto di descrizioni adeguate del mondo, ma lo svolgimento orizzontale e infinito dei *lógoi*, vale a dire di quel processo di esperienza fondato sul reciproco *ricoscimento* in cui vengono istituite le norme concettuali. Secondo una pregnante definizione di Rorty, il debito di Sellars e Brandom nei confronti di Hegel può essere riassunto nella concezione secondo la quale «la ragione non è un nesso tra gli esseri umani e la natura delle cose, ma una relazione sociale tra esseri umani» e «il nostro obbligo a essere razionali non è un obbligo verso la Verità o la Realtà, ma semplicemente un obbligo a giustificare le nostre credenze verso i nostri simili». ⁹ Se questa definizione è corretta, anche la distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura, che sembrerebbe confermare l'idea di un'originaria divisione dei compiti tra due modalità diverse di interrogazione dell'ente, è già in realtà una distinzione di carattere culturale, che presuppone un orizzonte concettuale aperto, distinto dal piano di ciò che è soltanto «naturale». ¹⁰ Nel quadro dell'attuale dibattito sull'ontologia e sui diversi tipi di realtà ontologicamente rilevanti, non si tratta dunque di mettere in dubbio l'esistenza di oggetti naturali: alberi, montagne, elettroni, composti chimici ecc. Ma questo non comporta la sottovalutazione del carattere culturale delle discipline che vi si applicano: botanica, alpinismo, fisica, chimica ecc. ¹¹

Ci chiediamo ora quale sia il rapporto tra la concezione ermeneutica della verità come «apertura» e la descrizione dello spazio culturale poc'anzi presentata. Sappiamo che il rischio che la storia delle idee si riduca a una semplice successione di aperture senza legami reciproci o, in termini hegeliani, a una semplice «filastrocca di opinioni», è scongiurato dalla considerazione di un orizzonte più ampio di quello che circonda ciascun singolo paradigma. Se non vuole soccombere al relativismo (e al fondazionalismo

⁹ R. Rorty, *Alcuni usi americani di Hegel*, trad. it. di A. Sartori ed E. Terzariol, in L. Ruggiu, I. Testa, *Hegel contemporaneo*, cit., p. 207.

¹⁰ Cfr. R.B. Brandom, *Articolare le ragioni*, cit., p. 36.

¹¹ A proposito di alpinismo: vedo una dimensione di «orizzontalità» anche nell'atteggiamento di Vattimo nei confronti dell'andare in montagna. Nella sua Presentazione degli *Scritti di montagna* di Massimo Mila, ad esempio, sono messi in piena luce soprattutto i passi nei quali l'autore descrive l'alpinismo in termini esplorativi e conoscitivi, contro ogni mistica dell'ascesa e contro ogni retorica romantica dell'unione con la natura (Torino, Einaudi, 1992, pp. xv-xvi).

che si annida nel relativismo), il pensiero deve sempre di nuovo articolare interpretativamente, anche a costo di parziali fraintendimenti e fatta salva la possibilità della critica, il proprio rapporto con la tradizione da cui proviene. Ebbene, questa articolazione può aver luogo proprio solo in quanto è già attiva un'apertura come spazio di verità, un'apertura che coincide con lo spazio culturale medesimo.

Non è quindi da trascurare la metafora dell'«abitare in una biblioteca», alla quale Vattimo ricorre nel tentativo di sottrarre l'idea della verità come apertura alle sue possibili interpretazioni in senso estetistico e relativistico. Questa metafora, infatti, identificando l'esperienza di verità come un «abitare interpretativamente nella verità», fa appello a una dimensione di evidenza, di integrazione e di riconoscimento sociale che ricorda da vicino la dimensione hegeliana dell'*eticità* o, più in generale, il movimento del riconoscersi presso di sé dello spirito (1989: 234-36; 1994: 103-05).¹² Abitare in una biblioteca – dice Vattimo – non significa disporre di una conoscenza esaustiva dei volumi che la compongono, e neppure poter vantare una conoscenza privilegiata dei principi del sapere. Entrambe queste condizioni avrebbero ancora in qualche modo a che fare con la richiesta di una fondazione nell'immediatezza: l'immediatezza del contenuto astratto del sapere, l'immediatezza dei principi che non tollerano interpretazione. Abitare in una biblioteca significa invece «*saper dove cercare*», ed è questa immagine che in ultima analisi descrive nella maniera più appropriata lo spazio storico della cultura e, in modo più circoscritto, lo spazio storico della filosofia.

«Saper dove cercare» implica che sia già in atto una dimensione sociale di riconoscimento nell'accettazione delle regole: solo se vi sono dei concetti ai quali tutti coloro che abitano o hanno abitato in passato nella biblioteca si sentono vincolati, e nei confronti dei quali tutti si sentono responsabili, diviene possibile comprendere ciò che accade nel momento in cui cerchiamo di comprendere un testo o di articolare noi stessi un messaggio. Mi servo in questo modo dell'interpretazione «ricognitiva» delle pratiche discorsive sviluppata da Brandom, secondo la quale i processi di riconoscimento sono decisivi non solo per la struttura logica della normatività (a) sociale e (b) inferenziale, ma anche per la dimensione (c) storica della normatività: in accordo con la *Fenomenologia dello spirito*, possiamo scorgere dinamiche di riconoscimento anche in seno a quel processo di esperienza che è la tradizione, dove

¹² Il significato della concezione matura dell'*eticità* svolta nei *Lineamenti di filosofia del diritto* come estensione e sviluppo della teoria del riconoscimento del periodo jenesè è stato argomentato da R.B. Pippin, *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, in «European Journal of Philosophy», vol. 8, n. 2 (agosto 2000), pp. 155-72.

l'applicazione delle norme concettuali e lo svolgimento delle ragioni è il frutto di una specie di autorità che viene a stabilirsi in modo reciproco tra i diversi piani temporali.¹³

2.3. Sceptsi

La portata «critica» dell'ontologia dell'attualità esclude che le si possa rimproverare in linea di principio un qualche atteggiamento latentemente regressivo. È vero che l'abitare in una tradizione può comportare il semplice consenso nei confronti di sistemi sociali e politici di carattere autoritario o repressivo, ma questa è soltanto una delle possibilità suggerite dalla dialettica del riconoscimento, una possibilità che non pregiudica in alcun modo il carattere sempre attivo e interpretativo dell'uso che noi facciamo della storia (cfr. 1989: 235; 1994: 104). Sono infatti le nostre scelte a qualificare positivamente il rapporto che intratteniamo con la nostra eredità storica. Quest'ultima, del resto, non si presenta affatto come una tradizione unitaria. Se così fosse – osserva Vattimo – saremmo ancora di fronte a una fondazione metafisica, a una struttura oggettiva, a un mondo vero o a una sorta di «natura», che non avrebbe nulla del «culturale». La crisi dell'ideale metafisico della fondazione invita perciò a pensare la nostra esperienza interpretativa della storia come rapporto con una dimensione di «*irriducibile pluralità*».¹⁴

Se ricordiamo il riferimento alla mortalità, all'esser-gettato, alla progettualità dell'esistenza come sola giustificazione della molteplicità delle prospettive, comprendiamo che in questa declinazione critica dell'ermeneutica vi è molto di più di un semplice richiamo al pluralismo come condizione del dialogo storico-sociale. Il rischio di restare prigionieri dell'ideologia, di rinunciare alla possibilità di prendere le distanze dall'esistente, di identificare il paradigma o la cultura specifica in cui siamo gettati con il mondo *tout court* (1989: 237; 1994: 106), è precisamente il rischio che Vattimo intravede in quella riduzione dell'essere all'essente che per Heidegger costituisce l'atto fondamentale della metafisica. Per questo l'idea di una filosofia come lotta contro gli idoli (leggi di mercato, pretese norme naturali, corporazioni dei tecnici, procedure decisionali controllate dall'alto ecc.) può sorgere dall'intenzione di pensare fino in fondo il significato della *differenza ontologica*. Richiamarsi alla differenza ontologica significa infatti garantirsi la possibilità di sospendere la perentorietà dei singoli paradigmi, riconoscendone la radicale contingenza e storicità. Il senso di questo richiamo è quello di una *sceptsi* nei confronti del-

¹³ R.B. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, cit., p. 229-34.

¹⁴ G. Vattimo, Introduzione a *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. x.

l'ordine dell'ente, della sua rigida oggettività e delle sue pretese di validità quali si danno nella nostra condizione storica.¹⁵

Questa esigenza di collocarsi oltre la dimensione del senso comune, facendo emergere il non detto tra le pieghe di ciò che viene detto, «lo sfondo di interessi che dispiega l'ideologia», «l'inconscio che si iscrive nel linguaggio»,¹⁶ o in termini ancora più filosofici l'*Abgrund* della mortalità evocato dalla dialettica heideggeriana fra «mondo» e «terra» (cfr. 1985: 133-36),¹⁷ mi pare costituire uno di quei motivi che determinano la qualità complessiva del cammino di un filosofo, attraversandone l'intero sviluppo. Ma rappresenta una peculiarità del metodo filosofico di Gianni Vattimo l'aver pensato questa dimensione di alterità radicale non tanto in funzione di un appello di carattere mistico all'ineffabilità dell'«altro», quanto piuttosto alla luce di un'idea di esperienza il cui carattere costitutivo è la possibilità di cogliere i diversi ordini di realtà come semplici possibilità storicamente contingenti, come paradigmi costretti a esibire la loro condizionatezza e pertanto a mostrare la costante possibilità di una diversa disposizione del mondo.

pieresto@tin.it

Bibliografia

- Vattimo G., 1985: *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.
—, 1987: *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '86*, Roma-Bari, Laterza, pp. 71-94.
—, 1988: *Ontologia dell'attualità*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, pp. 201-23.
—, 1989: *La verità dell'ermeneutica*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, pp. 227-49 (in seguito in *Oltre l'interpretazione*, pp. 95-120).
—, 1992: *Ricostruzione della razionalità*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, pp. 89-103 (in seguito in *Oltre l'interpretazione*, pp. 121-37).
—, 1993: *Diritto all'argomentazione*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '92*, Roma-Bari, Laterza, pp. 59-70.
—, 1994: *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

¹⁵ Cfr. G. Vattimo, *Dalla fenomenologia a un'ontologia dell'attualità*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, cit., pp. 178-79.

¹⁶ G. Vattimo, *Prefazione* a M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 30.

¹⁷ Per una lettura dell'interpretazione di Vattimo della dialettica mondo/terra mi permetto di rinviare alle pp. 155-57 del mio saggio *Memoria e secolarizzazione. Il Lager come museo*, in F. Luisetti, G. Maragliano (a cura di), *Dopo il museo*, «quaderni di estetica & ermeneutica», Torino, Trauben, 2006.