

---

# Dal linguaggio al dialogo: due ipotesi sull'interpretazione

VINCENZO CRUPI

---

*A physicist friend of mine once said that, in facing death, he drew some consolation from the reflection that he would never again have to look up the word 'hermeneutic' in the dictionary.*  
(S. Weinberg)

## I. La questione della *koiné*

Nella seconda metà degli anni Ottanta Gianni Vattimo ipotizzava quanto segue: «oggi, se c'è un idioma comune della filosofia e della cultura, esso va individuato nell'ermeneutica».<sup>1</sup> E ancora a metà degli anni Novanta riteneva che questa ipotesi non fosse stata smentita.<sup>2</sup> Valutare la portata e la tenuta di questa tesi non è però un compito semplice. In primo luogo, non è facile dire quanto essa si presti a essere discussa al di fuori del suo contesto. Tanto nel saggio *Ermeneutica come koiné* quanto, più tardi, nel primo capitolo di *Oltre l'interpretazione* la tesi della *koiné* si configura non propriamente come un'ipotesi storiografica, ma come punto di partenza di un impegnativo (e apertamente *zeitgeistlich* o, meglio, *seinsgeschichtlich*) discorso teorico. In particolare «la fisionomia 'ecumenica', ma anche alquanto generica e vaga»,<sup>3</sup> l'«indefinitzza»<sup>4</sup> dell'ermeneutica che accompagna, forse inevitabilmente, la sua diffusione e *in base alla quale soprattutto* l'ipotesi «debole»<sup>5</sup> della *koiné* può risultare ragionevole e difendibile costituisce, in vari sensi, *un problema*, al quale – secondo Vattimo – una 'ontologia dell'attualità' deve dare significato e deve far fronte. Il senso della tesi della *koiné*, che descriverebbe «un clima diffuso», «una sensibilità generale», «un'atmosfera comune»<sup>6</sup> e che «non si

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Ermeneutica come koiné*, in «aut aut», nn. 217-218 (1987), p. 3.

<sup>2</sup> Idem, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 3.

<sup>3</sup> Ivi, p. ix.

<sup>4</sup> Idem, *Ermeneutica come koiné*, cit., p. 4.

<sup>5</sup> Idem, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*

prova»<sup>7</sup> (e sembra in effetti altrettanto difficile da ‘confutare’), deve molto al fatto di comparire su questo sfondo teorico. Non stupisce, per esempio, anzi è plausibile che, reinterpretrata nel senso di una vera e propria «convergenza teorica», l’esistenza della *koiné* ermeneutica finisca per sembrare «irreale».<sup>8</sup> Alla base del dibattito sulla *koiné* ermeneutica starebbe così, in fondo, un fraintendimento. Dal punto di vista di un bilancio e di una panoramica sul pensiero filosofico contemporaneo la tesi della *koiné* risulterebbe, nella sua forma autenticamente debole e vaga, di scarsa utilità e, una volta reinterpretrata in termini più forti, falsa. Ma dal punto di vista del percorso teorico di Vattimo la tesi è rilevante perché si suppone che a renderla plausibile nella sua vaghezza sia la crescente perdita di peso teoretico del pensiero ermeneutico, che viene assunta in senso almeno in parte *critico* e che delinea il compito teorico di un ripensamento.

Certamente, *si può* valutare la tesi della *koiné* indipendentemente da tutto questo e se ne possono anche trarre utili indicazioni. Che sia circolata, soprattutto nella cultura americana, una nozione di ‘ermeneutica’ che in qualche modo raggruppava Heidegger, Gadamer e Ricoeur insieme a Derrida e Foucault, Apel e Habermas pare sostenibile; così come è notevole che alcuni pensatori – in particolare Rorty e, più recentemente, McDowell – siano partiti da contesti e problemi diversi e si siano poi trovati a interagire in modo costruttivo con il pensiero ermeneutico.<sup>9</sup> C’è poi la tendenza a rintracciare temi o orientamenti affini all’ermeneutica in autori che non vi fanno esplicito riferimento come, poniamo, Jaspers o Cassirer, Kuhn o Davidson, i quali sarebbero, per così dire, pensatori ermeneutici senza saperlo. Si potrebbe obiettare, a questo proposito, che si tratta di operazioni di rilettura alquanto unilaterali e quindi di sospetti tentativi di appropriazione. D’altra parte, è discutibile che a cercare questi collegamenti siano davvero soltanto autori legati all’ermeneutica o a essa vicini;<sup>10</sup> inoltre le letture ermeneutiche del lavoro di un autore come Kuhn<sup>11</sup> hanno in parte anticipato effettivi e autonomi sviluppi di pensiero, e sono stati in questo senso convalidate.<sup>12</sup> Va poi detto

<sup>7</sup> Idem, *Ermeneutica come koiné*, cit. p. 3.

<sup>8</sup> F. Bianco, *Ermeneutica filosofica e critica dell’ideologia: un dibattito ancora attuale?*, in «Fenomenologia e società», 23 (2000), n. 1, p. 5.

<sup>9</sup> Il rimando obbligato è, per Rorty, a *La filosofia e lo specchio della natura* (Milano, Bompiani, 1986) e, per McDowell, a *Mente e mondo* (Torino, Einaudi, 1999), soprattutto pp. 117-137.

<sup>10</sup> Un esempio interessante, anche perché datato, è D. Føllesdal, *Meaning and Experience*, in S. Guttenplan (a cura di), *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 27-28.

<sup>11</sup> Fra le quali va qui segnalato G. Vattimo, *La struttura delle rivoluzioni artistiche*, in «Rivista di estetica», nn. 14-15 (1983), pp. 188-194.

<sup>12</sup> Per la ‘svolta ermeneutica’ di Kuhn cfr. *The Natural and the Human Sciences*, in D.R. Hiley, J.F. Bohman, R. Shusterman (a cura di), *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca/

che la tesi della *koiné* riguarda «una specie di presupposto con cui tutti si sentono più o meno chiamati a fare i conti»,<sup>13</sup> spesso anche senza accettarlo.<sup>14</sup> Se è così, anche i riferimenti di Popper<sup>15</sup> o di Feyerabend,<sup>16</sup> le obiezioni di Albert<sup>17</sup> come i confronti critici, poniamo, di Levinas e Adorno con Heidegger, di Betti e Hirsch con Gadamer, di Putnam con Rorty e persino di Searle con Derrida giocherebbero dalla parte della tesi della *koiné*. Vale la pena di ripeterlo: il fatto che a questo punto si rischi di non sapere più bene di che cosa si sta parlando è certamente un problema in un'ottica storiografica, ma è dubbio che possa essere legittimamente rimproverato all'ipotesi dell'ermeneutica come *koiné*, perché si tratta precisamente della circostanza che con essa si intendeva mettere in luce (e si tentava, poi, di spiegare e superare).

In questa prospettiva, c'è un altro punto su cui è interessante soffermarsi. Nella sua proposta originaria Vattimo sosteneva che l'ermeneutica come *koiné* sarebbe succeduta al marxismo e allo strutturalismo. Ora, l'ipotetica egemonia dello strutturalismo degli anni Settanta e, forse soprattutto, del marxismo degli anni Cinquanta-Sessanta sembra scontrarsi, e in modo più marcato che nel caso dell'ermeneutica, con la scarsa permeabilità che ad essi mostra, almeno a un primo sguardo, la produzione filosofica in lingua inglese di quegli anni.<sup>18</sup> Interessante è però il fatto che, nel delineare la diffusione e il contemporaneo isterilimento del programma strutturalista, Vattimo faccia riferimento ad alcune sue sintomatiche manifestazioni teoreticamente meno brillanti, manieristiche, «caricaturali».<sup>19</sup> Seguendo la metafora linguistica potremmo dire: un idioma che tende a diffondersi (fino al limite di una vera lingua franca) va incontro al rischio di un impoverimento delle sue potenzialità espressive. Le considerazioni di Vattimo sullo strutturalismo e sulle sue forme 'caricaturali' risultano interessanti perché inducono a domandarsi,

London, Cornell University Press, 1991, pp. 17-24. Si vedano anche i saggi ora raccolti in *Dogma contro critica*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

<sup>13</sup> G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 3.

<sup>14</sup> Idem, *Ermeneutica come koiné*, cit., p. 3.

<sup>15</sup> Cfr. K. Popper, *La teoria del pensiero oggettivo*, in Idem, *Conoscenza oggettiva*, Roma, Armando, 1975, pp. 217-245. Per i rapporti fra Popper e l'ermeneutica è d'obbligo il rinvio al lavoro di D. Antiseri, cfr., per esempio, *Epistemologia ed ermeneutica: il problema del metodo in Popper e Gadamer*, in Aa.Vv. *Hermeneutica* (1997), pp. 255-275.

<sup>16</sup> Cfr. P.K. Feyerabend, *Addio alla ragione*, Roma, Armando, 1987, p. 112.

<sup>17</sup> Cfr. H. Albert, *Heidegger, la scienza e il linguaggio*, in «Rivista di filosofia», 83 (1991), pp. 163-192; Idem, *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Anti-Realismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994; Idem, *La svolta ermeneutica e la tradizione del pensiero critico*, in «Rivista di filosofia», 88 (1997).

<sup>18</sup> Cfr. M. Ferraris, *Fine della koiné ermeneutica*, in «Fenomenologia e società», 23 (2000), n. 1, p. 83.

<sup>19</sup> G. Vattimo, *Ermeneutica come koiné*, cit., p. 3.

anche al di là delle sue intenzioni, se tutto questo non sia accaduto anche all'ermeneutica, e che cosa ciò eventualmente significhi. Molti hanno denunciato la «mania heideggeriana»,<sup>20</sup> la «scrittura con altrettanti trattini quante parole»<sup>21</sup> e «uno stile oracolare ed estetizzante che ha fatto trapassare virtù teoriche in virtuosismi linguistici»<sup>22</sup> – in breve, l'involuzione della *koiné* in un gergo incapace di veicolare contenuti rilevanti. Ed è possibile interpretare in questo senso anche il controverso affare-Sokal.<sup>23</sup> Sokal ha privilegiato un'altra lettura del suo 'esperimento', incentrata sulla nozione di «impostura intellettuale» e sulla questione del buon uso degli innesti metaforici di risultati delle scienze matematiche e naturali in altre aree del sapere.<sup>24</sup> Tuttavia il suo discusso articolo-beffa è stato anche (soprattutto nei suoi primi paragrafi) una parodia (una caricatura) di stili di scrittura e di pensiero che rientrano nella nozione alquanto estensiva e fluttuante di 'ermeneutica' che è circolata nella cultura americana.<sup>25</sup>

L'ipotesi di lavoro del presente contributo è che, prima di accantonare l'ermeneutica (rischiando di mettere da parte, insieme ai virtuosismi linguistici, anche le possibili virtù teoriche), e anche se si mira a radicalizzarne la 'vocazione nichilistica' (come Vattimo ha proposto di fare), valga comunque la pena di riprendere il problema dell'identità dell'ermeneutica e della sua tenuta.

## 2. Comprensione e linguaggio

Se si è alla ricerca del nucleo teorico dell'ermeneutica filosofica, parrà naturale aprire *Verità e metodo*: «L'essere che può venir compreso è linguaggio».<sup>26</sup> Non è un mistero che, già nel contesto di *Verità e metodo*, questa tesi sul legame fra essere, comprensione e linguaggio sollevi una quantità di problemi.

Si consideri, innanzi tutto, la nozione stessa di 'comprensione'. In alcuni passi, Gadamer fa valere in modo esplicito la radicalizzazione heideggeriana del *Verstehen* come «fenomeno [che] impronta di sé tutti i rapporti dell'uomo

<sup>20</sup> M. Ferraris, *Fine della koiné ermeneutica*, cit., p. 85.

<sup>21</sup> A. Ferrara, *Del nostro modo di fare contatto col mondo*, in «Fenomenologia e società», 23, 2000, n. 1, p. 41. Cfr. anche U. Eco, *Kant e Pomitorinco*, Milano, Bompiani, 1997, p. 389, nota 6.

<sup>22</sup> F. Sarcinelli, *Può la tribù degli ermeneutici diventare esogamica?*, in «Fenomenologia e società», 23 (2000), n. 1, p. 132.

<sup>23</sup> A. Sokal, *Trasgredire le frontiere: verso un'ermeneutica trasformativa della gravità quantistica*, in A. Sokal, J. Bricmont, *Imposture intellettuali*, Milano, Garzanti, 1999, pp. 217-261.

<sup>24</sup> Cfr. ivi, Introduzione, Appendice B e Appendice C.

<sup>25</sup> Alcune osservazioni in questo senso si trovano in K. Mulligan, *Book Review: Impostures Intellectuelles*, in «Times Literary Supplement», 1 maggio 1998.

<sup>26</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1994, p. 542.

col mondo»,<sup>27</sup> e da cui dipende in modo essenziale l'universalità dell'ermeneutica. Tuttavia tentare di vedere in Gadamer lo sviluppo coerente di questa eredità heideggeriana non permette di risolvere una serie di tensioni interne e smagliature sistematiche. Non c'è dubbio che, *quanto alla caratterizzazione* del fenomeno del comprendere, Gadamer impieghi strumenti heideggeriani (contro i tratti dominanti della linea romantico-storicistica: la comprensione non va intesa «come una azione del soggetto» e «non consiste in una comunione di anime», ma è piuttosto la «partecipazione a un senso comune» che si dispiega come gioco e come evento).<sup>28</sup> Ma *quanto al dominio* del fenomeno del comprendere Gadamer rimane prudente ai limiti dell'incertezza nel trarre le conseguenze della posizione di Heidegger. In *Verità e metodo* «la tradizione» (cioè il «mondo storico, che sulla base dell'agire e del soffrire umano costruisce se stesso nelle sue oggettivazioni in religione e diritto, arte ed economia, e costituisce la dimensione ermeneutica dell'intendere documenti della tradizione») <sup>29</sup> resta «l'oggetto privilegiato del comprendere»<sup>30</sup> e in mantiene un'innegabile priorità tematica.

Le difficoltà non fanno che approfondirsi se si passa a considerare il tema della *linguisticità* del comprendere. In quale senso si parla qui di «linguaggio»? Ecco un primo modo di intendere la tesi di Gadamer: l'essere si dà alla comprensione sempre attraverso un *qualche* linguaggio, foss'anche un linguaggio simbolico o l'intervento e la mediazione di forme, segni, icone, immagini.<sup>31</sup> Questa ipotesi di lettura sembra legittima, almeno a giudicare dal famoso passo di *Verità e metodo* letto nella sua interezza:

[L]'essere che può venir compreso è linguaggio. Il fenomeno ermeneutico riflette per così dire la sua propria universalità sulla struttura stessa del compreso, qualificandola in senso universale come linguaggio [...]. Così, non parliamo solo di un linguaggio dell'arte, ma anche di un linguaggio della natura, o più in generale di un linguaggio che le cose stesse parlano.<sup>32</sup>

In questa veste la tesi di Gadamer risulterebbe difficilmente attaccabile,

<sup>27</sup> Ivi, p. 19.

<sup>28</sup> Ivi, p. 341.

<sup>29</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo* 2, Milano, Bompiani, 1996, p. 435.

<sup>30</sup> Idem, *Verità e metodo*, cit., p. 455.

<sup>31</sup> Un'estensione della nozione di «linguaggio» del tipo che sto considerando emerge, per esempio, in F. D'Agostini, *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*. Roma-Bari, Laterza, 2000, laddove il linguaggio è identificato con «il momento della formalizzazione (in senso lato: il divenire forma o l'essere-già-sempre-forma – idea incarnata, narrazione, figura, struttura)» (p. III; cfr. anche pp. 6 e 170-171).

<sup>32</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 542.

ma anche piuttosto debole: certo, qualunque oggetto di esperienza può essere definito 'linguistico' in questo senso generalissimo e, in fondo, altamente metaforico. Altrove, però, Gadamer sottolinea che «noi pensiamo *in parole*».<sup>33</sup> E a questo punto è facile mostrare come le difficoltà dell'ermeneutica gadameriana emergano soprattutto in relazione alla *scienza*. Non tutta la scienza, bensì le scienze naturali, che Gadamer identifica senza esitazioni con quelle matematizzate. Ebbene, tali scienze, secondo Gadamer, non parlerebbero un loro linguaggio.<sup>34</sup> Esse si articolerebbero piuttosto in base a «sistemi conunicativi»<sup>35</sup> e di calcolo, che risultano alieni ed estranei al linguaggio e all'interpretazione (operando così, tra l'altro, essenzialmente al di fuori della ragione, dal momento che l'universalità del linguaggio «va di pari passo con l'universalità della ragione»)<sup>36</sup> Per Gadamer, dunque, le parole che mediano la comprensione non sono e non possono essere formule. Il linguaggio gadameriano della ragione lascia fuori di sé tutti gli specialismi delle scienze naturali, identificandosi con le lingue naturali o, meglio, le lingue storiche viventi, «concretamente cresciute».<sup>37</sup> Ed è alla luce di *questa* nozione di linguaggio che Gadamer suggerisce di rileggere la questione, imprescindibile per l'ermeneutica, del radicamento storico e della situatezza del comprendere.

Gadamer fissa così la storicità del comprendere, già teorizzata da Heidegger, alla storicità delle lingue. Tuttavia – occorre chiedersi – quali sono i presupposti che situano la comprensione e che i linguaggi storici (o, eventualmente, varie famiglie di linguaggi storici) veicolerebbero, determinandone in questo modo le possibilità e i limiti? Parrebbe naturale pensare alla storia della lingua, nella quale si raccolgono gli effetti e gli intrecci della stratificazione di una tradizione culturale e di vicende socio-politiche. Ma, a fronte di ciò, è da rilevare (come ha fatto, per esempio, Marconi)<sup>38</sup> che la genesi di una parola o di una espressione, sebbene possa essere esplicitamente invocata e risultare determinante nell'interpretazione critica di testi tramandati, non ha in generale alcun «rilievo semantico» e quindi alcuna «efficacia oggettiva»<sup>39</sup> al di fuori di quest'ambito, e cioè in episodi più ordinari di comprensione.

<sup>33</sup> Idem, *Verità e metodo 2*, cit., p. 168. (Il corsivo è mio.)

<sup>34</sup> Ivi, p. 158 e Idem, *La ragione nell'età della scienza*, Genova, Il Melangolo, 1982, p. 21.

<sup>35</sup> Idem, *Verità e metodo 2*, cit., p. 158.

<sup>36</sup> Idem, *Verità e metodo*, cit., p. 461, ma cfr. anche Idem, *Verità e metodo 2*, cit., p. 121.

<sup>37</sup> Ivi, p. 159.

<sup>38</sup> In D. Marconi, *Wittgenstein e l'interpretazione*, in S. Marcucci (a cura di), *Scienza e filosofia, Problemi teorici e di storia del pensiero scientifico. Studi in onore di Francesco Barone*, Pisa, Giardini, 1995, pp. 299-301.

<sup>39</sup> Ivi, p. 300. Un argomento simile si trova in M. Ferraris, *L'ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 44.

### 3. Due virgole, la neve e i cammelli

Sembra che la declinazione dell'ermeneutica prevalente in Gadamer conduca a una posizione alquanto instabile. È noto che nell'originale tedesco «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» l'uso delle virgole non è opzionale ma obbligatorio per ragioni grammaticali.<sup>40</sup> Curiosamente, le difficoltà della proposta di Gadamer si raccolgono intorno a queste due virgole, vale a dire a un'ambiguità cui la sua lingua (ed essa soltanto) lo induce (o, se si preferisce, che essa sola gli permette).

Se si legge (in italiano) la tesi di Gadamer senza le virgole la si potrà parafrasare così: quando l'essere si offre alla comprensione (piuttosto che, poniamo, alla spiegazione o all'intuizione), allora ci muoviamo sempre nell'elemento di una lingua storica e nel dominio dello spirito oggettivo (riletto in modo da ricomprendere anche i capitoli dello spirito assoluto hegeliano). Questa lettura sdrammatizza radicalmente la tesi, rende ragione della contrapposizione, in fondo mai superata, fra verità e metodo e di molte delle pagine gadameriane. Tuttavia molti esponenti e critici dell'ermeneutica si sono rivelati concordi nel sottolineare i limiti di questa posizione.

Da una parte, si è detto che essa costituirebbe «una solida tautologia», almeno nel senso che, una volta ritagliato in questo modo l'ambito della comprensione, risulta poi abbastanza agevole sostenere che «solo nel linguaggio si accede alla soglia della comprensione».<sup>41</sup> Ma a questo punto ci si deve chiedere a che titolo venga evocato l'«essere»: la portata ontologica della tesi diviene infatti problematica. Il fatto che la comprensione e il linguaggio non abbiano limiti tematici, per cui «tutto ciò che rientra nell'ambito dell'intelligibilità deve essere accessibile alla comprensione e all'interpretazione»<sup>42</sup> e «non c'è nulla che possa essere sottratto, in via di principio, all'essere detto»<sup>43</sup> non toglie che in questa prospettiva (*contra* Heidegger) la comprensione è pur sempre *uno* dei modi del darsi dell'essere. In altri termini, dire «l'essere che può venir compreso è linguaggio» non permette di escludere, poniamo, «l'essere che può venir spiegato è calcolo» (anche se, e indipendentemente dal fatto che, è plausibile che tutto possa essere compreso nel linguaggio, ma è dubbio che tutto possa essere spiegato). Ma allora, forse, davvero «'ontologia' è in Gadamer la metafora di 'ciò che è importante per noi'» (per noi, si in-

<sup>40</sup> Cfr. G. Vattimo, *Storia di una virgola*, «Iride», 23 (2000), pp. 323-334.

<sup>41</sup> M. Ferraris, *Mente e mondo o scienza ed esperienza?*, «Rivista di estetica» (n.s.), 12 (1999), n. 3, p. 27.

<sup>42</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 464.

<sup>43</sup> Idem, *Verità e metodo* 2, cit., p. 121.

tende, che riteniamo utile e necessario difendere i diritti della ragione umanistica).<sup>44</sup> In breve, come lo stesso Vattimo non ha mancato di rilevare, su questa via «si rimane alla distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura».<sup>45</sup>

In secondo luogo, e soprattutto, omettendo le virgole e dissociando essere e comprensione si rischia di «ritornare a quella metafisica 'realistica' che Heidegger ha criticato».<sup>46</sup> Non si può mettere da parte la tesi per cui l'essere si dà innanzi tutto e sempre alla comprensione (come tratto originario e universale del *Dasein*) senza dovere alla fine, lo si sappia e lo si dica o meno, mettere da parte la differenza ontologica e il tentativo di pensare l'essere come accadere di orizzonti di senso: «essere» tornerà, in un modo o nell'altro, a significare «ciò che ('davvero') c'è».

Supponiamo allora di rimettere le virgole al loro posto: «l'essere, che può venir compreso, è linguaggio». La coerenza complessiva del lavoro di Gadamer è irrimediabilmente compromessa, ma la sua discepolanza heideggeriana e la radicalità speculativa sono sostanzialmente salve: l'essere si dà sempre nella comprensione (e siamo a *Essere e tempo*) e, oltre a ciò, sempre come linguaggio, cioè nella mediazione determinata dalla nostra appartenenza a una comunità storica che parla una certa lingua (in linea con la tesi heideggeriana per cui «il linguaggio è la casa dell'essere»).

Ma, una volta riletta con le virgole, la tesi di Gadamer costituisce un'ipotesi di lavoro molto impegnativa. Su questa via, i destini dell'ermeneutica si incrociano con quelli dell'etnolinguistica di Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf. La cosiddetta «tesi Sapir-Whorf» ha avuto un certo corso in filosofia.<sup>47</sup> È sembrato utile far riferimento alla concezione per cui «sezioniamo la natura secondo linee tracciate dalle nostre lingue [...], la organizziamo in concetti e le diamo determinati significati, in larga misura perché siamo partecipi di un accordo per organizzarla in questo modo, un accordo che vige in tutta la nostra comunità linguistica ed è codificato nelle configurazioni della nostra lingua»<sup>48</sup> e «persino atti di percezione relativamente semplici sono molto più condizionati dai modelli sociali chiamati 'parole' di quanto si possa immaginare; [...] in una misura veramente rilevante, noi vediamo, udiamo, e abbiamo tutte le altre esperienze proprio nel modo in cui le abbiamo

<sup>44</sup> M. Ferraris, *Fine della koinéermeneutica*, cit., p. 81.

<sup>45</sup> G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, Il Melangolo, 2000, p. 58.

<sup>46</sup> Ivi, p. 59.

<sup>47</sup> Vi fa esplicito riferimento, per esempio, K.O. Apel, *Autocritica o autoeliminazione della filosofia?*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 35, in un contesto in cui cerca di mostrare la convergenza di Heidegger, Gadamer, Kuhn e Wittgenstein intorno alla nozione di «apertura linguistica del mondo».

<sup>48</sup> B.L. Whorf, *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 169.

per la ragione che gli abiti linguistici della nostra comunità predispongono certe specifiche scelte interpretative». <sup>49</sup> Nel lavoro di Whorf si trovano alcuni sviluppi di questa tesi in relazione alla percezione dei colori, alla percezione del tempo e anche un contributo alla «Grande Frode del Lessico Eschimese» (i supposti innumerevoli termini per indicare la neve). <sup>50</sup> Gadamer, per la verità, fa riferimento a questi ricercatori «americani di eredità humboldtiana» in senso critico, giacché, pur difendendo la linguisticità del pensiero, intende altresì evitare il relativismo delle lingue come «immagini e visioni del mondo [...], nelle cui schematizzazioni si è rimasti impigliati». <sup>51</sup> Ma che ci sia, tutto sommato, una significativa vicinanza è segnalato da questa curiosa osservazione, contenuta in *Verità e metodo*, per la quale Gadamer dice di rifarsi a Cassirer:

[S]embra vi sia una lingua africana che possiede duecento modi per indicare il cammello, secondo i diversi rapporti vitali in cui esso può entrare con una umanità che vive nel deserto. In base al significato dominante che ha in tutte queste parole, appare come un essere diverso. <sup>52</sup>

I limiti metodologici del lavoro di Whorf sono stati evidenziati ripetutamente <sup>53</sup> e le sue implicazioni filosofiche sono state contestate in modo energico e persuasivo, per esempio, da Pinker. <sup>54</sup> E del resto ancora una volta, e certo non per caso, le scienze costituiscono un punto di tensione. Si dovrà sostenere che anch'esse sono determinate dalle lingue storiche? (Si noti che qui è di tutta evidenza la distanza dalla *lettera* gadameriana, secondo la quale, come si è detto, la conoscenza scientifica matematizzata sarebbe piuttosto *alienata* dalla lingua vivente e perciò bisognosa di un'integrazione ermeneutica nella ragione sociale). <sup>55</sup> Si provi pure a rendere il compito più agevole,

<sup>49</sup> E. Sapir, *Selected Writings*, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 1968, p. 162.

<sup>50</sup> Cfr. B.L. Whorf, *Linguaggio, pensiero e realtà*, cit., p. 172 e S. Pinker, *L'istinto del linguaggio*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 55-56.

<sup>51</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo* 2, cit., p. 169.

<sup>52</sup> Idem, *Verità e metodo*, cit., p. 499. Per la verità, nel passo citato da Gadamer, Cassirer parla dell'*arabo* e di «non meno di 5744 denominazioni che [...] servono a indicare il cammello» (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, I, *Il linguaggio*, Firenze, La Nuova Italia, 1961, p. 312) e che sarebbero state raccolte in Hammer-Purgstall, *Das Kamel*, in «Denkschriften der Kais. Akad. der Wissenschaften zu Wien», Philos.-histori. Kl., 6-7 (1855-56).

<sup>53</sup> Cfr. L. Martin, *Eskimo Words for Snow: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example*, in «American Anthropologist», 88 (1986), pp. 418-423 e G.K. Pullum, *The Great Eskimo Hoax and Other Irriverent Essays on the Study of Language*, Chicago, University of Chicago Press, 1991

<sup>54</sup> S. Pinker, *L'istinto del linguaggio*, cit., pp. 47-56.

<sup>55</sup> Si veda H.G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, cit.

considerando esotiche lontananze, storiche o geografiche, in cui circolino forme di sapere diverse dalle nostre, come la concezione greca della natura o quella degli Azande. Siamo davvero in grado di ricondurre tutte le differenze di credenza a differenze di linguaggio? Chi ha mai anche solo tentato di farlo in modo più che impressionistico?

Riassumendo: (a) si può pensare di fondare l'ermeneutica sulla base della tesi della determinatezza linguistica di tutta l'esperienza umana e dell'identificazione della sua storicità e finitezza con la storicità e finitezza delle risorse delle lingue viventi, anche se (b) è discutibile che nel lavoro di Gadamer si tratti di questo; e, in ogni caso, (c) questa mossa richiederebbe argomentazioni persuasive e dettagliate, che non sembra di poter rilevare né in Gadamer, né in punti di vista (come l'etnolinguistica) cui ci si potrebbe appoggiare per sostenerla.

#### 4. Ermeneutica wittgensteiniana

Da quanto si è detto fin qui, volendo dare alla pretesa di universalità dell'ermeneutica la sua veste più interessante e plausibile (*anche* se l'obiettivo è poi quello di criticarla), è opportuno andare oltre l'identificazione di comprensione e linguaggio e tematizzare alcune questioni epistemologiche, a partire dalla prossimità, forse malintesa, fra la riflessione filosofica e le scienze umane.<sup>56</sup> A questo proposito, un utile correttivo è offerto da Heidegger e dalla determinazione con la quale egli considera teoreticamente sospetto interrogarsi sulla comprensione appoggiandosi a una qualunque scienza costituita (la storiografia filosofica o letteraria o delle scienze proprio come l'antropologia, la sociologia, la linguistica o la biologia).<sup>57</sup> È interessante notare come questa posizione heideggeriana trovi riscontro in una importante distinzione proposta da Wittgenstein fra la nozione di 'causa' e quella di 'ragione' (ma anche 'fonda-

<sup>56</sup> Su questo punto si veda F. D'Agostini, *Logica del nichilismo*, cit., Parte prima, cap. VI, che propone di intendere e sviluppare l'ermeneutica a partire dal problema delle «determinazioni pure del pensiero» (p. 110) e dunque innanzi tutto come soluzione ai problemi posti dal «platonismo» e dall'ontologia delle scienze *esatte*. Per uno sviluppo dell'ermeneutica nel senso della riflessione filosofica sulle scienze *empiriche* (e in particolare quelle naturali, punto di riferimento privilegiato dell'epistemologia contemporanea) mi sia concesso il rimando a V. Crupi, *Presupporre e interpretare*, Vivarium, Napoli, 2002. Un punto di vista diverso (ispirato in particolare alla valutazione del significato filosofico del cosiddetto «principio antropico»), ma comunque vicino all'ermeneutica, si trova in A. Rebaglia, *Critica della ragione metascientifica*, Angeli, Milano 1997.

<sup>57</sup> Su questo tema, strettamente connesso con quello della 'scientificità' della filosofia e della sua collocazione rispetto a quelle che Heidegger definisce 'scienze positive', mi sia concesso il rimando a V. Crupi, *Scienza, ontologia, metafisica. Heidegger e i nomi della filosofia*, «Iride», 12 (1999), pp. 627-44 e a V. Crupi, *Reframing Heidegger and Science (Review of T. Glazebrook, Heidegger's Philosophy of Science)*, in «Human Studies», 26 (2003), pp. 133-9.

mento', *Grund*): «sotto un certo aspetto l'esperienza personale, lungi dall'essere il *prodotto* di processi fisici, chimici, fisiologici [ma qui potremmo appunto utilmente aggiungere: storici, *historisch*], sembra essere la *base* (il *fondamento*) di tutto ciò che noi diciamo sensatamente su tali processi».58 E a una parte importante del lavoro di Wittgenstein (le riflessioni cui egli si dedicò fino a pochi giorni prima della morte, pubblicate con il titolo *Della certezza*) è anche possibile attingere per suggerire in che senso ogni comprensione possa essere intesa come situata – o almeno questo è quanto vorrei mostrare qui di seguito.59

Le annotazioni confluite in *Della certezza* sviluppano le riflessioni di Wittgenstein sulla difesa delle certezze del senso comune condotta da Moore contro vari argomenti scettici. Wittgenstein argomenta che le 'proposizioni certe' di Moore fanno parte di un sistema di credenze, le quali, sebbene abbiano la forma di proposizioni controllabili, semplicemente non svolgono di fatto la funzione di ipotesi, ma quella di presupposti indiscussi «in tutte le mie *domande* e in tutte le mie *risposte*» e tali che rendono possibili «tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni».60 Queste credenze 'certe', raccolte in un sistema, «hanno cessato di far parte del traffico»61 e restano salde – osserva Wittgenstein, servendosi di una serie di analogie – come le rotaie per ciò che vi viaggia sopra, il letto di un fiume per le sue acque, l'asse intorno a cui ruota un corpo, i perni di una porta, l'impalcatura di una costruzione o il muro maestro di una casa.62 Wittgenstein si sofferma sulla formula «certo al di là di ogni ragionevole dubbio»63 e ne suggerisce una reinterpretazione filosofica che ridefinisce la nozione stessa di 'certezza'. Il senso dell'«al di là» non è quello del *risultato* di un *accertamento* nel quale il dubbio è stato considerato e poi scartato. Non si tratta, cioè, del fatto che un dubbio che poteva apparire ragionevole si rivela invece irragionevole e lascia spazio alla certezza. Piuttosto si deve dire che, nei confronti di ciò che – in senso proprio – è certo, il dubbio, fin dall'inizio e strutturalmente, sia esso *più* o *meno* ragionevole, è escluso, e *in questo senso* la certezza è «al di là» di esso. Allo stesso tempo, questa esclusione è la condizione dei dubbi ammissibili e, in second'ordine, della valutazione della loro ragionevolezza.

58 L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino, 1983.

59 Il tema dei rapporti fra Wittgenstein e l'ermeneutica, naturalmente, è complesso e la letteratura critica rilevante è molto estesa. Qui mi limito a segnalare, oltre a D. Marconi, *Wittgenstein e l'interpretazione*, cit., L. Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

60 L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1978, p. 20 (§ 103 e § 105).

61 Ivi, p. 35 (§ 210).

62 Ivi, pp. 19 (§§ 96-97), 28 (§ 152), 54 (§ 343), 35-6 (§ 211), 41 (§ 248).

63 Ivi, p. 65 (§ 416).

È notevole che per questa via Wittgenstein giunga a criticare la nozione di ‘concordanza’ (o ‘conformità’, *Übereinstimmung*), rivolgendosi innanzi tutto contro se stesso e il *Tractatus*: «L’idea della ‘concordanza con la realtà’ non ha nessuna applicazione chiara»;<sup>64</sup> «Propriamente, ‘la proposizione è vera o falsa’ vuol dire soltanto che dev’essere possibile decidere pro o contro la proposizione. Ma questo non dice che aspetto abbiano le ragioni [ma nell’originale: *der Grund*, il fondamento] d’una decisione così». <sup>65</sup> Wittgenstein suggerisce dunque che, perché verità e falsità (che si intendono confusamente in termini di sussistenza o meno di una concordanza, o conformità) siano discusse e valutate, deve esserci un sistema di presupposti per i quali la questione della verità-concordanza non si pone, non comparando tali presupposti nella veste di ipotesi, ma appunto in quella di proposizioni «a fondamento di ogni chiedere e di ogni pensare». <sup>66</sup> Se con il termine ‘verità’ ci riferiamo a qualcosa che riguarda le proposizioni che vengono discusse e sottoposte a controllo, allora dobbiamo dire che essa rappresenta un fenomeno secondario: «se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento (*Grund*) non è né vero né falso». <sup>67</sup>

È in questa prospettiva che prende forma anche la risposta di Wittgenstein allo scetticismo: il dubbio, che per l’appunto problematizza la verità nel senso che si è detto, può essere solo locale ed è strutturalmente parassitario <sup>68</sup> rispetto al ‘fondamento’ (che Wittgenstein chiama anche, senza reticenze, ‘immagine del mondo’, *Weltbild*) <sup>69</sup> e tale fondamento resta alla base di tutto l’ambito in cui *si sa* qualcosa (in modo più o meno fondato), che coincide con quello in cui dubitare, domandare e indagare *hanno senso*. Un dubbio radicale e universale (lo scetticismo) è quindi una vera e propria impossibilità, <sup>70</sup> e un non-senso: <sup>71</sup> «Fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche» (ma in effetti, si chiarisce altrove, fa parte della *vita*) <sup>72</sup> «che *di fatto* certe cose non vengano messe in dubbio». <sup>73</sup> «Certe cose» *devono* restare fuori dubbio e fuori

<sup>64</sup> Ivi, p. 36 (§ 215); si veda anche p. 34 (§ 199).

<sup>65</sup> Ivi, p. 34 (§ 200).

<sup>66</sup> Ivi, p. 65 (§ 415).

<sup>67</sup> Ivi, p. 35 (§ 205).

<sup>68</sup> Ivi, p. 57 (§ 354).

<sup>69</sup> Ivi, pp. 19 (§ 94) e 30 (§ 167).

<sup>70</sup> Ivi, pp. 22 (§ 115), 72 (§ 450), 84 (§ 519), 102 (§ 625).

<sup>71</sup> Si direbbe, tornando a Heidegger, *la* suprema impossibilità (a fronte della possibilità come dimensione essenziale dell’esistenza stessa) e *il* non-senso (la mancanza di quella apertura al senso che l’esistenza è). Sarà allora forse melodrammatico, ma non casuale, che Heidegger si spinga fino a dire che il vero scettico è *il suicida* (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 280).

<sup>72</sup> L. Wittgenstein, *Della certezza* cit., p. 54 (§ 344).

<sup>73</sup> *Ibid.* (§ 342).

questione. Quali? Questa domanda non ha e non può avere una risposta definitiva: «sembra che in nessun caso *singolo* si possa dire che, se dev'esserci un giuoco linguistico, questa cosa così e così dev'essere fuori dubbio, ma che si possa dire che *di regola* certi giudizi empirici devono essere fuori dubbio».74 In termini generali, non si può né si deve dire molto più di questo. In prima istanza perché la distinzione fra «certezze» e «ipotesi», credenze fondanti e credenze (più o meno) fondate (che significa sempre: più o meno congetturali) è in molti casi problematica, cioè in qualche modo *sfumata* e *graduale*, e non netta.75 Ma oltre a ciò, e soprattutto, perché tale distinzione non ha nulla di *sostantivo*, è puramente *funzionale*, in quanto *variabile*.76

Si noti che, nella prospettiva che Wittgenstein delinea, non si intende affatto che tale variabilità sia questione di arbitrio: il gioco non è mai puramente *scelto*, e non si dubita *a volontà*.77 In *Della certezza c'è qualcosa come una fatticità* delle certezze fondanti. Esse sono assimilate in modo pratico e inesplicito in contesti di vita ordinari.78 Per questo, nella cogenza e relativa stabilità delle certezze non è questione di credulità o superficialità;79 con esse ne va piuttosto *della vita stessa*: «la mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose»,80 cioè che ne sono certo. Le certezze che costituiscono l'immagine del mondo sono uno «sfondo che mi è stato tramandato [*überkommene Hintergrund, inherited background*], sul quale distinguo tra vero e falso».81 Nel confidare in esse, «apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione».82 E cionondimeno, questo fondamento ereditato di una vita nella comunità è in se stesso contingente e infondato (*Grund-los*).83

74 Ivi, p. 84 (§ 519).

75 Si veda ivi, pp. 19 (§ 97), 50 (§ 318), 73 (§ 454) e 110 (§ 673).

76 «Le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide»; «La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi» (ivi, p. 19, §§ 96-97). (Si vedano anche pp. 42, § 256, e 52, § 336).

77 Ivi, pp. 50 (§ 317) e 36 (§ 221).

78 Si veda ivi, pp. 19 (§ 95), 26 (§ 143) e 28 (§ 152).

79 Ivi, pp. 38 (§ 235) e 57 (§ 358).

80 Ivi, p. 54 (§ 344).

81 Ivi, p. 19 (§ 94).

82 Ivi, p. 47 (§ 298).

83 «A fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata» (ivi, p. 41, § 253); ma si veda anche ivi, p. 30 (§ 166), e più significativamente ancora: «Non devi dimenticare che il giuoco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita» (ivi, p. 91, § 559).

## 5. Domande e risposte

Diversamente da quanto lo stesso Gadamer sembra suggerire<sup>84</sup> (alimentando quello che si presenta come un luogo comune insieme teorico e storiografico), la nozione wittgensteiniana di ‘gioco linguistico’ è in quanto tale un punto d’appoggio poco affidabile per una rilettura o traduzione di materiale wittgensteiniano in una prospettiva ermeneutica. Il tema wittgensteiniano delle credenze certe come ‘accordo portante’ alle spalle delle questioni discutibili – che certamente è connesso con il concetto di *Sprachspiel*, ma è anche da esso distinto e distinguibile – è un appiglio più sicuro e ancora più essenziale per l’ermeneutica.<sup>85</sup> Il ‘fondamento’, le credenze certe e indiscusse che, per il Wittgenstein di *Della certezza*, definiscono i modi e i limiti del nostro vivere, agire e conoscere vanno ricondotte a ciò che Heidegger chiama ‘apertura’. Tanto è vero che è proprio in base alla verità come apertura dell’esistenza che nel § 44 di *Essere e tempo* Heidegger dichiara la nozione di verità come conformità oscura e secondaria, e lo scetticismo impraticabile. L’osservazione del tardo Wittgenstein per cui la linea di demarcazione tra ciò che è potenzialmente problematico e ciò che non lo è è mobile, che non può essere tracciata una volta per tutte e che è vincolata all’appartenenza a una comunità è del tutto coerente con la tesi heideggeriana per cui il senso dell’essere si costituisce come evento. E il gioco delle traduzioni potrebbe andare avanti. È alla luce di questa digressione wittgensteiniana che vorrei ora concludere, ritornando a Gadamer e rileggendo alcuni spunti riguardo a una «logica ermeneutica» di domanda e risposta come una ‘seconda via’ per l’ermeneutica filosofica.

L’essenza della *domanda* – osserva Gadamer – è quella di «porre l’oggetto nell’apertura della sua problematicità».<sup>86</sup>

Ma l’apertura della domanda non significa illimitatezza indefinita. Anzi, implica una delimitazione determinata ad opera dell’orizzonte della domanda. Una domanda a cui tale orizzonte manchi si perde nell’indefinito. Essa diventa una domanda solo quando la mobile indeterminatezza della direzione nella quale rimanda si definisce nella determinatezza di un ‘così o così’: in altre parole, la domanda deve essere posta. La posizione di una domanda esige l’apertura, ma anche la delimitazione. Essa implica che si fissino esplicita-

<sup>84</sup> Per esempio in H.G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit., pp. 9, 242 e 473.

<sup>85</sup> «In tutto quello che può essere sensatamente discusso, molto rimane indiscusso»; «Ciò che è sottoponibile alla riflessione è sempre limitato rispetto a tutto ciò che risulta determinato dalla previa impronta ricevuta» (ivi, pp. 19 e 23).

<sup>86</sup> Idem, *Verità e metodo*, cit., p. 420.

mente i presupposti che sussistono e in base ai quali l'oggetto del domandare si rivela come ciò che è ancora aperto.<sup>87</sup>

La domanda «agisce sul suo oggetto dislocandolo in una determinata prospettiva».<sup>88</sup> Essa apre un orizzonte di senso: la risposta avrà un senso (sarà significativa e significativa) solo a condizione che si collochi nel senso (nella direzione) che la domanda dischiude e in cui indirizza la ricerca. In *Verità e metodo*, come noto, si individua in questa logica di domanda e risposta «la logica delle scienze dello spirito»,<sup>89</sup> articolata in diverse figure: il documento è «interrogato» dall'interprete, ma esso è già anche sempre una risposta alle interrogazioni della sua epoca e del suo mondo; inoltre l'interprete stesso è in qualche modo interrogato dal testo, nel senso che è già sempre collocato rispetto a esso fra familiarità ed estraneità nel contesto di una tradizione storica che fonda gli orientamenti e gli interessi della ricerca. Ma la portata di questo schema può essere intesa e, se si vuole prendere sul serio l'universalità dell'ermeneutica, *va intesa* in senso più ampio. La dialettica domanda-risposta non fa altro che tradurre il circolo comprensione-interpretazione. Il domandare, come il *Verstehen* heideggeriano, in quanto 'esistenziale', è un'«anticipazione che evoca delle possibilità»<sup>90</sup> nel segno della progettualità che dà forma a ogni esperienza del mondo. È nel senso di questa universalità che può e deve essere intesa l'insistenza di Gadamer sul dialogo «che noi stessi siamo».

In particolare, quando la progettualità è orientata in senso cognitivo, la dialettica di domanda e risposta può essere intesa come una vera logica della ricerca, che corregge le ipersemplicizzazioni del *trial and error*. In che termini ciò avvenga è chiarito, in breve, dallo stesso Gadamer quando, da una parte, osserva: «a quali questioni [i] fatti adducano una risposta, e quali sono i fatti che comincerebbero a parlare se altri problemi fossero posti, questa è una problematica ermeneutica»; e, dall'altra, riconduce al «fenomeno ermeneutico originario» la constatazione per la quale «non vi è alcun enunciato possibile che non possa essere compreso come risposta a una domanda, e [...] questo è l'unico modo in cui esso possa essere compreso».<sup>91</sup> Da questo punto di vista, però, è anche decisiva la circostanza per cui «ogni domanda è di per sé una risposta».<sup>92</sup> Non solo, si noti, nel senso (che pure può essere mantenuto) che «risponde a una sollecitazione», a un appello, a un problema che si mostra

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 419.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 427.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Idem*, *Verità e metodo 2*, cit., p. 218.

<sup>92</sup> *Idem*, *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 85.

aperto e degno di attenzione. Ogni domanda è già una risposta anche perché con essa sono già posti i «presupposti impliciti», «nascosti», «oscuri»<sup>93</sup> che le danno fondamento. È sempre possibile che l'interrogazione si approfondisca, mettendo in questione quei presupposti e svelando così ciò a cui, nel domandare, *si era già risposto*. D'altra parte, e per converso, ogni risposta pone le basi di un'ulteriore possibile interrogazione, ciò che essa sottrae, almeno temporaneamente, all'apertura e al dubbio si traduce in un orizzonte di presupposti che dà potenzialmente fondamento a una o più nuove domande. In questo senso si può anche dire che ogni risposta è già una domanda, dischiude già nuovi problemi.<sup>94</sup> La dialettica di domanda e risposta dunque – proprio come il circolo comprensione-interpretazione e il rapporto fra «certezze» e «ipotesi» in Wittgenstein – si articola in base a una bipolarità puramente funzionale e non offre mai punti fermi, se non provvisori e contingenti.

In molti contesti nei quali l'ermeneutica filosofica si è fatta spazio, rivelandosi una possibile *koiné*, ha prevalso la configurazione centrata sul linguaggio, già presente in Heidegger e dominante in Gadamer. Non è necessario respingere l'ipotesi per cui, in diversi ambiti, interpretazione e linguaggio esibiscono un legame privilegiato per delineare – come si è cercato di fare qui – una concezione dell'interpretazione che possa estendersi a fenomeni in cui tale legame è meno evidente, a partire dalla riflessione filosofica sulle scienze. È questo un modo per recepire e mettere a frutto in senso costruttivo alcune osservazioni pertinenti, spesso rivolte contro l'universalità dell'ermeneutica ma non incompatibili con essa, purché opportunamente intesa.

*crupi@inav.it*

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Idem, *Verità e metodo 2*, cit., p. 160.