
La deduzione ermeneutica

ROBERT T. VALGENTI

ABSTRACT: In this essay I contend that in order for philosophical hermeneutics to be a coherent theory of truth, it must justify its use of the concept of interpretation rather than merely accept it as a fact of our situation. In order to furnish a foundation for hermeneutics that is neither the relativism of the unending of interpretations nor the dogmatism of an absolute criterion for hermeneutics, I turn to Kant's transcendental deduction in the *Critique of Pure Reason*, which serves both to question and establish foundations. Thus, I argue that hermeneutics becomes "philosophical" when it is no longer concerned with interpretation in its technical application or as an unquestioned method, but takes up the issue of interpretation itself through the justification of its own principles and foundations – a method that I here explore as a "hermeneutic deduction."

KEY WORDS: hermeneutics, deduction, criticism, weak thought

L'ermeneutica non è una descrizione metafisica o finale della permanente struttura interpretativa dell'esperienza o della conoscenza umana; piuttosto, in quanto teoria della storicità della verità, essa stessa è una verità radicalmente storicizzata. Possiamo allora aggiungere che l'ermeneutica diventa esplicitamente "filosofica" quando non si occupa più dell'interpretazione in quanto tecnica o metodo indiscusso, acritico, ma quando si dedica alla questione dell'interpretazione stessa attraverso i problemi teoretici che si focalizzano sull'indagine dei suoi principi e fondamenti. Paolo Flores D'Arcais sostiene proprio a questo proposito che Vattimo ci presenta un "dilemma siberiano": da un lato, il vero e proprio conflitto delle interpretazioni senza fine e, dall'altro, l'imposizione dogmatica di un criterio ermeneutico¹. Di fronte a questo apparente dilemma, come si può fornire una "prova" che l'ermeneutica è vera-

¹ Paolo Flores D'Arcais, commentando la contraddizione inerente alla posizione di Vattimo, ne parla come di un "dilemma siberiano" – «l'evento in cui il ghiaccio si rompe e tu cadi nell'acqua gelida, muori se non sei tirato fuori entro quattro minuti; ma, se ti tirano fuori in tempo, l'aria gelida ti ucciderà in due minuti» – che conduce alla dissoluzione della posizione ermeneutica: «o esiste un criterio con cui scegliere un'interpretazione piuttosto che un'altra,

mente *la* filosofia della tarda modernità? La possibilità di una tale “prova” o, meglio, di una tale giustificazione si può trovare nella filosofia critica di Kant, e in particolare, nella sua capacità di prevenire un falso dilemma – in questo caso l’antinomia tra il conflitto delle interpretazioni e un criterio ermeneutico assoluto.

Il salto dalla filosofia critica di Kant all’ermeneutica filosofica è quindi grande e piuttosto eterodosso; voglio però sostenere che il progetto iniziato da Kant e dalla sua critica introduce domande e metodi filosofici che, se sviluppati in modo appropriato, possono contribuire a quel che io chiamerei una “deduzione ermeneutica.” La mia speranza è che una tale deduzione possa legittimare una base *filosofica* per la *koiné* più generale dell’ermeneutica, anzi, che la deduzione possa legittimare un principio ermeneutico che potrebbe fornire la condizione filosofica per una comprensione interpretativa dell’esperienza umana. Se la filosofia si appropria di un tale principio come di un “fondamento”, o qualcosa che somiglia a un fondamento, deve anche riconoscere che la formazione dei principi (e così pure la loro distruzione) per mezzo della critica sarà il compito primario del filosofo consapevole che “la libertà dell’interpretazione è tutt’altro che arbitrio, comporta rischio e responsabilità”³.

I. L’orientamento della critica verso l’antinomia dell’ermeneutica filosofica

Non voglio sostenere che Kant sia un pensatore ermeneutico, neanche che qualche aspetto del suo progetto critico assomigli ai concetti o ai troppi ermeneutici; piuttosto, il mio assunto è che il metodo kantiano di deduzione fornisce il modello per un’ermeneutica filosofica anti-fondazionale ma non anti-razionale – un metodo *critico* appunto nel senso kantiano. La critica si distingue sia dal dogmatismo sia dallo scetticismo nel senso che essa non pretende di avere un intuito speciale per gli oggetti che possa confermare o negare la loro verità, ma invece ricerca e giustifica i principi che servono come

un criterio che evita la confusione anarchica ma fornisce un criterio che è una verità (metafisica) e non interpretazione, o questo criterio non esiste, e allora tutto è davvero interpretazione (inclusa questa affermazione), e inevitabilmente (anche la verità, e soprattutto la verità!), c’è confusione anarchica», cfr. P. Flores D’Arcais, *Hermeneutics as the Primacy of Politics*, in *Weakening Philosophy: Festschrift in Honor of Gianni Vattimo*, a cura di S. Zabala, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 2007, pp. 261 e 268.

² Secondo Flores D’Arcais, la prova equivale a «una storia [...] forse anche nel senso di “favola” o mito, per il fatto che si presenta come una interpretazione (la cui pretesa di validità è tale finché si presenterà una interpretazione contraria che la smentisce)», *ivi*, p. 9.

³ G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 4.

condizioni di possibilità dell'esperienza, della libertà umana e della comprensione del mondo in quanto totalità significante. In tal modo, la critica serve legittimamente da propedeutica o preparazione per qualsiasi metafisica possibile che cerchi di proporre una "teoria" o un "enunciato" sugli oggetti dell'esperienza e del pensiero – ovvero: la critica mostra e legittima, come dice Kant nella lettera famosa a Marcus Herz, «il fondamento del rapporto tra la rappresentazione e il suo oggetto». Inoltre, come nota Kant, la critica forma una parte necessaria della metafisica concepita nella maniera corretta. Quindi, la critica funziona sempre come una critica metafisica della metafisica, che sottopone l'affermazione di una nuova metafisica appena scoperta alla stessa analisi critica condotta nei confronti di teorie precedenti – cioè, una nuova metafisica in cui nessun fondamento in particolare, ma i fondamenti in generale, sono messi in questione.

Lo scopo del metodo kantiano è espresso chiaramente nel suo discorso sui tipi di obiezione a disposizione del filosofo. In contrapposizione all'obiezione dogmatica, la quale è «quella diretta contro una *proposizione*, l'obiezione critica è quella diretta contro la *dimostrazione* di una proposizione»⁴ – cioè si limita a indicare un vuoto presupposto e meramente fittizio che accompagna l'enunciato. Così, l'obiezione critica scalza la teoria rimuovendo il suo fondamento dichiarato senza pretendere di istituire qualcosa che gravi direttamente sulla costituzione dell'oggetto⁵. Le obiezioni critiche mirano al fondamento su cui sono costruite le affermazioni e le proposizioni, e quindi al diritto che il filosofo può o non può avere di impiegare certi concetti. Nei termini del dilemma siberiano sopra riportato, un'obiezione critica non mirerebbe alla "verità" dell'una o dell'altra opzione (entrambe logicamente ed esclusivamente valide per mezzo di una relazione di disgiunzione), ma piuttosto al modo in cui entrambe potrebbero essere giustificate. Un'obiezione critica non risolve il dilemma siberiano, ma anzi lo previene (e così anche l'obiezione di Flores D'Arcais), indagando sulle condizioni, cioè sui fondamenti che in primo luogo permettono a un tale dilemma logico di formarsi.

C'è un buon motivo kantiano per spiegare come mai la domanda sulla verità sia *off limits* nella filosofia critica. Kant spiega che la logica generale non può fornire un criterio universale per la verità perché un tale criterio non può essere universale e particolare allo stesso tempo. Come semplice pietra di pa-

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, Königliche preußische Akademie der Wissenschaften, voll. III (B) e IV (A), 1911, A 388 (tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 565).

⁵ Ivi, A 389.

ragone (*Proberstein*) “negativa”, la logica generale fornisce dunque solo la condizione necessaria (*condicio sine qua non*) ma non quella sufficiente per la verità. Kant introduce “la logica trascendentale” per fornire una “pietra di paragone positiva della verità”, che può rendere conto della diversità degli oggetti del pensiero, una diversità inaccertabile dalla logica generale. Lo scopo di Kant nella logica trascendentale è allora quello di reindirizzare il problema della verità focalizzandolo sulla *relazione* tra l’unità dei giudizi – quello che Kant chiama il “filo conduttore” o *Leitfaden* nella scoperta delle categorie – e gli oggetti possibili (in antitesi alla logica formale, che tratta solo dei rapporti tra giudizi). Quindi, quando Kant chiede «qual è il criterio generale e sicuro di ogni e qualsiasi conoscenza?», si richiama direttamente al fondamento, al *Grund* del rapporto tra una rappresentazione (*Vorstellung*) e il suo oggetto, formulazione questa che illustra la svolta copernicana verso il soggetto, e così facendo pone i parametri del suo metodo trascendentale: da un lato, contro il dogmatismo, non possiamo conoscere la cosa in sé; dall’altro, contro lo scetticismo, il conoscere e il pensare non sono ridotti alla mera soggettività, ma viene posto il fondamento razionale in base al quale le nostre rappresentazioni si rapportano necessariamente ai loro oggetti. Dunque il problema della verità cerca di esprimere queste condizioni e di svelare i fondamenti che sono presenti in ogni e qualsiasi tipo di conoscenza e pensiero. Pertanto, la logica trascendentale non indaga sulla verità in senso assoluto, neppure sulla verità dei concetti *a priori*, ma sulle *condizioni* in base alle quali le nostre conoscenze possono avere oggetti.

Lo scopo di Kant non è quindi provare la “realtà” o la “verità” di questi oggetti, ma soltanto mostrare che «quello che all’inizio avevamo ammesso come un semplice tentativo si mostra nella sua fondatezza (*gegründet sei*)»⁶. Queste basi o fondamenti sono i principi del pensiero kantiano. Il metodo della deduzione trascendentale, come processo di giustificazione, non legittima un principio che formi la base assoluta per pensare un oggetto di pensiero; piuttosto, la deduzione spiega come il principio debba essere presupposto al fine

⁶ Ivi, B XXI. I principi (*Grundsätze*) che fondano questi differenti giudizi differiscono in accordo con l’oggetto di tali giudizi, e la giustificazione dell’uso di questi principi è il vero momento anti-fondazionale nel progetto kantiano: essa chiede come sia possibile giustificare le condizioni di possibilità del pensare un oggetto qualsiasi, e fino a che punto questa critica del pensiero deve essere sensibile alla natura dell’oggetto che viene investigato. Così Kant può affermare, con accenti etici: «la filosofia trascendentale ha il vantaggio, ma anche l’obbligo, di localizzare i propri concetti in accordo con un principio (*Prinzip*)” (A 67 / B 92; tr. it. cit., p. 89 – il corsivo è mio). Per Kant, questo più ampio principio logico (*Prinzip*) fornisce la fondazione “debole” su cui le “forti” pretese di principi specifici (*Grundsätze*) saranno fondate. Questa relazione si applica a tutti gli oggetti del pensiero, abbiano o no una rappresentazione corrispondente nell’intuizione.

di giustificare quello che già è stato costruito nel nostro pensiero come un *Faktum*. La domanda di verità, perciò, rinvia alle origini, a ciò che “produce” la verità, ai principi che richiedono una giustificazione. Il *verum* è un *Faktum* nel senso che l’esperienza è costruita su principi, fondamenti che sono condizioni di possibilità dei fenomeni (*Erscheinungen*) piuttosto che fondamenti incondizionati delle cose in sé. Questi fondamenti sono “costruiti” e conducono a conclusioni logicamente valide, però non sono “veri” nel senso che Kant cerca di superare. Tali condizioni non sono assolute, ma sono “razionali” nei termini dell’origine della loro costruzione e delle conclusioni che possono essere derivate. La logica trascendentale indica come trovare queste condizioni, queste origini che noi stessi mettiamo nell’esperienza ma che nondimeno non possiamo renderci presenti come tali.

2. La deduzione e la legittimità dell’assente

All’inizio dell’Introduzione alla *Critica della ragion pura* Kant dichiara esplicitamente che «Non c’è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l’esperienza [...] Ma sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l’esperienza, non perciò essa deriva tutta dell’esperienza»⁷. C’è quindi una domanda di origine e specificamente di un’origine che rimane assente nonostante la sicurezza robusta dell’esperienza empirica. Il metodo kantiano di deduzione è una risposta a questa “assenza” e si avvale della logica generale per argomentare la necessità di certi concetti in connessione con un mondo di oggetti materiali. Quel che lo scettico negherebbe non solo diventa la condizione necessaria della sensatezza della sua negazione, anzi una tale condizione necessaria è avanzata in un modo talmente generale e universale che *qualsiasi* esperienza la richiede⁸. Questo movimento dalla conoscenza empirica alle condizioni universali e necessarie, e quindi trascendentali, dell’esperienza è descritto da Karl Americks come un “argomento regressivo” che parte dall’assunzione della conoscenza empirica e finisce con la prova delle pre-condizioni che fondano questa conoscenza. Se la rappresentazione *a priori* rende possibile l’oggetto (non in senso esistenziale, ma come conoscenza possibile per noi), ne consegue necessariamente che nessuna conoscenza può contraddirla senza perdere tutta la verità. La logica trascendentale fornisce la giustificazione necessaria e *a priori* per l’uso di questi concetti laddove una prova non può essere data. In altri termini, la logica trascendentale articola le condizio-

⁷ Ivi, B I (tr. it. cit., p. 34). Cfr. anche A 298 / B 355: «Ogni nostra conoscenza sorge dai sensi, indi va all’intelletto e finisce nella ragione» (tr. it. cit., p. 238).

⁸ B. Stroud, *Transcendental Arguments*, «Journal of Philosophy», 65 (1968), p. 251.

ni per la conoscenza solo in questo unico e molto specifico (benché non esclusivo) sistema di comprensione umana, mettendo a fuoco la necessità del rapporto piuttosto che la realtà dei concetti o degli oggetti. Così la ricerca trascendentale mira direttamente alla condizionalità o, come Kant dice a Herz, al “fondamento del rapporto” che costituisce le condizioni metafisicamente contingenti (ma anche trascendentalmente necessarie) di qualsiasi e ogni enunciato vero.

Una deduzione nel senso kantiano risponde all’assenza di un’origine necessaria per le nostre conoscenze e pensieri. Come spiega Dieter Henrich in maniera perspicua, si può far risalire questo metodo ai procedimenti legali del Quattrocento. Le *Deduktionsschriften* erano usate quando un’affermazione di fatto – che qualcosa è – aveva bisogno di una giustificazione che spiegasse con quale diritto (sotto quali condizioni) qualcuno poteva utilizzare un suo possesso. In altri termini, per quanto l’esperienza potrebbe supportare l’affermazione *che io possiedo qualcosa*, non mi può però dire nulla sul diritto acquisito⁹ o ipotetico che giustifica il mio uso di un tale possesso: «Al fine di decidere se un diritto acquisito è reale o solo presunto, si deve legalmente risalire all’origine del possesso che qualcuno rivendica [...]. Solo in riferimento a diritti acquisiti si può dare una deduzione. Ciò implica, per definizione, che una deduzione deve riferirsi a un’origine»¹⁰. Henrich sostiene che tanto il fatto quanto il diritto richiedono una cognizione dell’origine, però ciascuno in un suo modo particolare. Nel caso di un testamento ultimo, la storia raccontata sul modo in cui il testamento è stato costruito si chiama *Geschichtserzählung* (il racconto della storia) o *species facti*. Questa “storia” può essere controversa, ma in ogni caso non decide il *quid juris* in base al quale si mostra che il possesso è di fatto diventato una proprietà¹¹. Una deduzione spiega così le condizioni sotto le quali si potrebbe riconoscere che la cosa *che io ho* è anche qualcosa *che io possiedo* – del possesso, piuttosto che del mero avere, si dà diritto d’uso.

Kant non crede che noi potremmo produrre una *species facti* adeguata – ultimamente oggettiva – a proposito dell’acquisizione della nostra conoscenza perché dipenderebbe o da un’origine empirica delle nostre conoscenze o da un’“intuizione intellettuale”, impossibile per la comprensione umana. Dun-

⁹ Henrich fa una distinzione tra due tipi di diritti: diritti innati (assoluti) e diritti acquisiti (ipotetici). I secondi hanno origine in un “fatto,” che deve esistere prima che il diritto in questione possa darsi.

¹⁰ D. Henrich, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, in E. Förster (a cura di), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 35.

¹¹ Ivi, p. 36.

que la filosofia deve accertare la sicurezza delle premesse (*Beweisgründe*), cioè delle nozioni e delle idee dalle quali le prove dipendono: come si è già notato, è questo lo scopo delle indagini e delle obiezioni “critiche.” Una tale conoscenza non può essere fondata sulla mera possibilità logica; ci devono essere ragionamenti reali (*rationes verae*) per fornire spiegazioni genetiche, fondate sulle origini¹². Questi “ragionamenti” sono presi direttamente dai *Fakta* della vita vissuta, dall’esperienza, e per Kant implicano, da una parte la predicibilità delle leggi naturali, e dall’altra il fatto della libertà umana. Henrich sostiene che «Le operazioni che sono *Fakta* (e dunque azioni in senso giuridico) implicano elementi fattuali che non possono essere spiegati in virtù delle azioni che possiamo sempre mettere in atto. La maggior parte delle origini dalle quali le deduzioni di Kant sono derivate esibisce chiaramente questo elemento fattuale aggiuntivo»¹³. Questi *Fakta*, che ricorrono soltanto come fenomeni (*Erscheinungen*) per noi, presuppongono già un’assenza – l’assenza del fondamento o dell’origine – e quindi presuppongono principi che servono come un fondamento laddove nessun fondamento può essere dato per via dell’esperienza o dell’intuizione intellettuale. Il carattere condizionale di questo fondamento, nel senso che esso fornisce condizioni e allo stesso tempo è condizionato dai suoi oggetti particolari, spiega quello che Kant chiama una «deduzione trascendentale in generale».

3. Le deduzioni in generale

Pietro Chiodi, nella sua esaustiva indagine, *La deduzione nell’opera di Kant*, sostiene che nel §13 della *Critica della ragion pura* Kant distingue tra la deduzione in generale (*überhaupt*) e le deduzioni particolari che potrebbero seguirne¹⁴. La deduzione, per Kant, è l’istituzione di un universale entro l’intelaiatura di una fondazione che è per natura condizionato. Anzi, l’affermazione più forte di Chiodi – che «fondamento e incondizionato sono incompatibili» – ha di

¹² L’attendibilità di queste premesse è, a mio modo di vedere, la pietra angolare del progetto critico di Kant e della sua capacità di mettere in questione dei fondamenti per poi adattarli ai loro particolari oggetti. Le deduzioni, in quanto investigazioni di pretese, sembrano essere costruite su questa conoscenza riflessiva; si deve comunque tener conto dei vari usi del termine “riflessione” che Kant fa nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica del Giudizio*. Per una trattazione più ampia di questi diversi usi del giudizio riflessivo e del ruolo giocato dalla facoltà dell’immaginazione in relazione al giudizio, cfr. R.A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutic Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

¹³ D. Henrich, *Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, cit., p. 37.

¹⁴ Pietro Chiodi, *La deduzione nell’opera di Kant*, Torino, Taylor, 1961.

mira il modo di una fondazione che giustifichi se stessa entro le condizioni della sua stessa validità¹⁵. Pertanto la relazione che è in questione nella “deduzione metafisica” che precede la deduzione specifica delle categorie non è la relazione *tra* i singoli concetti della facoltà dell’intelletto e le cose in sé (il che implicherebbe una vera e propria affermazione metafisica a proposito della *realtà* delle categorie), ma piuttosto la relazione tra *qualsiasi* e *ogni* concetto *a priori* e il suo oggetto relativo. La deduzione metafisica non determina un *rapporto assoluto*, ma articola invece un *rapporto possibile* e definisce le sue *condizioni*¹⁶. Una deduzione trascendentale in generale è dunque una dimostrazione della connessione che esiste tra il diritto di impiegare certi concetti *a priori* e un fatto che è stato esposto, una dimostrazione «*di altro genere da quella che accerta il fatto*»¹⁷ – si tratti del fatto d’esperienza o del fatto della libertà umana. In entrambi gli esempi, Chiodi spiega come la domanda *del* fondamento diventi una domanda *di* fondamento in generale. Si potrebbe dire che una deduzione fornisce il fondamento per il finito, come pure che fornisce un fondamento finito.

Due problemi emergono dalla tesi di Chiodi a proposito del carattere generale delle deduzioni e i *Fakta* a partire dai quali sono regressivamente costruiti. Il primo riguarda la necessità che deriva dai fondamenti: Chiodi afferma che «il problema della deduzione trascendentale in generale, in quanto problema *di* fondamento o *del* fondamento *del* fondamento, è in Kant il problema del *mutato significato* della “necessità” quale categoria fondamentale»¹⁸. Nel §13 della *Critica della ragion pura* apprendiamo che la validità oggettiva non può essere confermata nell’esperienza, che i concetti puri e *a priori* della facoltà dell’intelletto richiedono una deduzione e, cosa forse più importante, che la facoltà dell’intelletto non è necessaria per l’apparire degli oggetti, perché siano “per noi”. Kant spiega che «ci possono ben apparire degli oggetti senza che essi debbano necessariamente riferirsi a delle funzioni dell’intelletto, e perciò senza che l’intelletto contenga *a priori* le loro condizioni»¹⁹. Qui non c’è una necessità assoluta: quel che si richiede è soltanto una necessità di coerenza logica tale da poter essere riconosciuta come un fondamento. Una deduzione è quindi richiesta non per il *Faktum* che sta davanti a noi, ma per il fondamento che rende un tale *Faktum* logicamente necessario. Questo tipo di necessità, mostrato nel §13, può essere descritto come una necessità “debole”, istituita quando una possibilità lo-

¹⁵ Ivi, p. 45.

¹⁶ Ivi, p. 33.

¹⁷ Ivi, p. 39.

¹⁸ Ivi, p. 78.

¹⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A 89 / B 122 (tr. it. cit., p. 105).

gicamente valida – per esempio, una derivata dal sillogismo disgiuntivo – è presupposta e riconosciuta come un fondamento che «non può *non* essere»²⁰. Un tale fondamento segna il momento in cui un'eredità è riconosciuta come un dato, come qualcosa che dev'essere. Tuttavia, questa condizione di datità è soltanto un inizio, un punto di partenza per la deduzione. Io *ho* qualcosa (qualcosa di fatto, un *Faktum*), però devo ancora giustificare il diritto che mi permette di affermarne il possesso e quindi di usarlo nei casi particolari. Una “deduzione trascendentale in generale” quindi indaga solo il carattere generale di fondamento, ma non dei fondamenti particolari: «ma per il problema del fondamento la necessità viene in questione nella sua capacità di istituire e non di subire domini variabili, a condizioni variabili di validità»²¹. Così una necessità “debole” si riferisce a un tale concetto che avanza una rivendicazione di validità e che non può essere verificato nell'esperienza empirica. Una deduzione in generale apre la questione del fondamento, una questione che si chiude allorché “conclusioni forti” sono derivate da quel principio fondamentale che costuisce l'origine della nostra esperienza.

Il secondo problema emerge dai principi stessi e dalle loro origini. Mi sembra che la logica generale non basterebbe per fornire questi fondamenti. Come accade spesso nella filosofia kantiana, l'istituzione di principi validi inizia comunque dai problemi che sorgono dall'esperienza stessa e dal desiderio di spiegare l'esperienza in modo trascendentale. Questo succede non solo nella Prima Critica, a proposito della natura della conoscenza umana, ma anche nella Seconda Critica, a proposito della libertà e della possibilità della moralità, e nella Terza Critica, laddove è richiesto un principio del giudizio teleologico, e forse anche nelle opere storiche, dove un'idea regolativa fornisce il principio per una lettura della storia al di là di quello che è meramente dato. Questo limite logico costituisce forse un limite ultimo per Kant, che resta fermo a uno stretto dualismo in tutte le sue opere. Abbiamo già visto questo problema: la logica generale non è sufficiente per la domanda di verità. Si tratta però anche di un problema nuovo, perché ci conduce allo “storico”, cioè al ruolo della filosofia critica entro l'orizzonte più ampio della metafisica e della sua storia. Nell'incontro con lo storico troviamo lo slancio per uscire fuori dai limiti del pensiero kantiano verso una razionalità che rende conto delle condizioni storiche della filosofia critica.

²⁰ «Ora questo rapporto è espresso dai *muessen notwendig*, dove il tipo di necessità espresso dal *notwenig* è stabilito chiaramente *dal* *muessen* come la necessità del non-poter-non di una realtà incondizionata nella sua assoluta presenzialità», P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., p. 79.

²¹ Ivi, p. 82.

4. Verso una deduzione ermeneutica

Possiamo riprendere il nostro percorso da Kant verso il dilemma siberiano dell'ermeneutica filosofica avendo in vista quello che Vattimo offre come una "prova" per la sua lettura della storia dell'ontologia come accadimento del nichilismo: questa prova è soltanto ed esclusivamente «una storia [...] forse anche nel senso di "favola" o mito, per il fatto che si presenta come una interpretazione (la cui pretesa di validità è tale finché si presenterà una interpretazione contraria che la smentisce)»²². Qualsiasi prova – anche quella che legittima l'ermeneutica – si costituisce come un principio provvisorio o "debole" che fornisce l'origine o il fondamento assente per il rapporto tra un'interpretazione e il "testo" (nel senso più ampio) interpretato. Come Vattimo afferma, «non sembra possibile "provare" la verità dell'ermeneutica se non presentandola come risposta a una storia dell'essere interpretata come accadere del nichilismo»²³. L'uscita fuori da questo dilemma siberiano è realizzata in una maniera simile alla scienza critica di Kant, la quale gli permette, in senso negativo, di trovare una soluzione per le antinomie e, in senso positivo, di stabilire dei fondamenti per mezzo della deduzione trascendentale. Nel primo caso, il limite negativo è conseguito attraverso il riconoscimento che i principi che stanno dietro alle scelte sono mere condizioni di possibilità delle apparenze (e non cose in sé); nel secondo caso, il limite positivo è conseguito attraverso l'apertura di una nuova categoria storica – cioè attraverso il riconoscimento, da parte dell'ermeneutica filosofica, della sua storicità, in modo tale che entrambi i lati del dilemma, come possibilità logiche, sono tenuti entro un'apertura storica o un orizzonte che serve loro da fondamento. La situazione storica fa emergere questa dilemma, non il contrario. In altri termini, c'è un dilemma proprio perché noi pensiamo già che le verità assolute non siano più possibili, che "Dio è morto", con le parole di Nietzsche; però, anche questa verità non può essere presa come definitiva e assoluta.

Franca D'Agostini, nell'introduzione a *Vocazione e responsabilità del filosofo* di Vattimo, delinea la struttura di questa riflessività ermeneutica. Come abbiamo visto, «non ci sono fatti, soltanto interpretazioni»; per di più, tale affermazione «è soltanto un'interpretazione». La base per questa meta-interpretazione è valida solamente entro la risposta etico-storica alla fine della metafisica come indebolimento dell'essere. Ma si può dire che, al di là di una preferenza puramente pragmatica (à la Charles Taylor o Richard Rorty), c'è biso-

²² G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 13.

²³ Ivi, p. 11.

gno di una qualche base che legittimi questa meta-interpretazione. Perciò D'Agostini indica una terza tesi, dopo le prime due, la quale afferma che «è inevitabile pensare questo gioco autoconfutativo»²⁴. Abbiamo qui una nuova descrizione della prima tesi, costruita però come un evento storico-linguistico che porta una responsabilità, più come un imperativo morale che come una descrizione: non solo siamo coinvolti in questo gioco, ma siamo anche obbligati a riconoscere questo movimento dialettico proprio come una risposta all'invio e al patrimonio di idee che costituiscono un'interpretazione particolare della storia della filosofia. In questo modo, si vede come la necessità "forte" di una tale risposta accettata come fondamento trovi la sua origine nella necessità "debole" di un orizzonte storico in tutta la sua contingenza e improbabilità. Quello che per Kant era l'apertura di un spazio razionale per mezzo della logica generale è rimpiazzato dall'apertura di uno spazio storico per mezzo di una lettura interpretiva della storia dell'ontologia. Quindi per l'ermeneutica filosofica la razionalità non è universale, ma è invece una razionalità che ha senso soltanto entro un orizzonte storico particolare.

L'ermeneutica filosofica implica dunque una filosofia della storia «che vede l'ermeneutica come l'esito di un processo "nichilistico", di consumazione dell'essere metafisico, e cioè della violenza»²⁵. Inoltre, quest'interpretazione dell'essere come storia del suo indebolimento conserva le tracce della razionalità che tenta di superare. Come si è prima osservato, «l'ermeneutica può rivendicare una validità come teoria proprio solo nella misura in cui la ricostruzione interpretativa della storia è un'attività razionale»²⁶. Per dirlo in termini kantiani, potremmo dire che l'interpretazione della storia dell'essere come accadimento del nichilismo non è meramente un'idea soggettiva o regolativa (simile al principio-guida che Kant invoca in *Sull'idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*), ma piuttosto un principio critico, «la cui fondazione trascendentale è già una messa in secondo piano dei singoli veri, delle proposizioni conformi»²⁷. Per di più, questo principio, fondato sulla libertà inerente a qualsiasi interpretazione, opera secondo un imperativo morale – cui dà voce specificamente come un appello, un invio, *Ge-schick, Überlieferung* –, costruito come *un'interpretazione a posteriori* di un'eredità, che ci chiama non solo a giustificare questo principio ermeneutico, ma forse anche a riabilitare la filosofia al fine di fornire giustificazioni razionali e coerenti dell'uso di certi concetti ed idee in un'età in cui nessun fondamento solido né ap-

²⁴ G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, il Melangolo, 2000, p. 15.

²⁵ Id., *Nichilismo e emancipazione*, Milano, Garzanti, 2003, p. 101.

²⁶ Id., *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 133.

²⁷ Ivi, p. III.

pello a un assoluto può più essere sostenuto. La risposta a quest'appello è l'interpretazione, cioè il rischio e la responsabilità di cui si fa carico la filosofia quando si trova cacciata in quel "gioco autoconfutativo".

Possiamo considerare un'altra critica di Flores D'Arcais: il fatto che l'eredità filosofica e storica da cui dipende il nichilismo di Vattimo non sia un'eredità che possa essere scelta, ma che piuttosto, dal momento che noi siamo "gettati" nel mondo, dipenda da una necessità e da una incapacità di scegliere che sembra contraddire proprio il rischio e la responsabilità al cuore dell'interpretazione. Questa critica di Flores D'Arcais è valida *solo se* non si tiene conto della contingenza di tutta la storia, di tutti i contesti umani di comprensione – cioè, se non si tiene conto della contingenza di ogni mondo (nel senso heideggeriano). Poiché ogni siffatto "mondo" è già un'interpretazione e non un'eredità semplice o il venire in possesso di un fatto, la verità dell'ermeneutica può essere espressa come qualcosa che è fatta, o, più precisamente, la verità dell'ermeneutica è il suo principio, che fornisce la condizione (logicamente valida e anche storicamente contingente) di possibilità per quell'interpretazione. Chiamo questo processo "deduzione ermeneutica", un tipo di deduzione che cerca di legittimare le affermazioni quando l'origine di un'eredità storica non è e non può essere presente. Come una deduzione trascendentale cerca di legittimare le condizioni *a priori* dell'esperienza della vita naturale e morale, la deduzione ermeneutica cerca di legittimare le condizioni storico-logiche di qualsiasi interpretazione possibile ascoltando e rispondendo all'esperienza della fine della metafisica.

Se c'è un principio ermeneutico che Vattimo eredita dal suo maestro Luigi Pareyson potrebbe essere quello della "inesauribilità" delle interpretazioni, e in particolare quell'interpretazione umana dell'essere che non può *non* essere condizionata, ma che anche trova sempre di nuovo spunti per ulteriori interpretazioni e ci mostra la debolezza di qualsiasi interpretazione. Questo principio mostra il rischio e la responsabilità della risposta ermeneutica alla storia della metafisica – una risposta critica che, come forse direbbe Kant, prepara a fa anche parte della metafisica. Ed è qui che possiamo ritornare, per l'ultima volta, alla nozione di eredità, al possesso che ne abbiamo, e alla giustificazione che facciamo noi per affermare un tale diritto. Vorrei collegare quest'eredità al discorso kantiano sulla differenza tra la filosofia e il filosofare nell'"Architettonica della ragion pura". La filosofia critica, anche per Kant, implica un dialogo reciproco tra i nostri concetti ereditati di filosofia e quelli che noi possiamo realizzare per mezzo della pratica della filosofia critica. Kant dice che noi abbiamo stimato i materiali di cui disponiamo e ci rendiamo conto che l'edificio che volevamo costruire oltrepasserebbe le risorse che abbiamo per costruirlo: «Certo, sebbene noi avessimo in mente una torre che po-

tesse giungere fino al cielo, è risultato però che il materiale a nostra disposizione bastava solo a costruire una casa per abitare, adeguatamente spaziosa per le nostre occupazioni sul piano dell'esperienza, e sufficientemente alta per poterle dominare con lo sguardo»²⁸. Piuttosto che un palazzo, la filosofia si rende conto del fatto che noi abbiamo ereditato lo “sgabuzzino degli attrezzi” e per di più il compito inesauribile di aver cura dei “terreni” – i fondamenti – della metafisica. Quello che Kant chiama “il business della filosofia” sarà, giocoforza, un lavoro che sporca.

valgenti@gmail.com

²⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A 707 / B 735 (tr. it. cit., p. 443).

