

## **L'essere-posto-a-distanza. Una condizione antropologica ed ermeneutica**

**Rossana De Angelis**

Università della Calabria

rossana.deangelis@gmail.com

**Abstract** This article focuses on the main feature of hermeneutical perspective concerning philosophy of language: the notion of *distancing*, and the instance of *articulation* as something intimately connected to the very structure of signification. The hermeneutical perspective concern particularly Gadamer and Ricoeur's philosophies. To highlight these two features we have to determine the peculiarity of *human condition*, first compared to other animals' ones, and then the specificity of *human language*, compared to other forms of communication. According to Virno and Gambarara's philosophies of language, the linguistic environment in which humans live is the proper of human condition (Saussure). This allow to speak about *world* (Heidegger). According to Gadamer and Ricoeur's hermeneutical philosophy, this peculiarity could be retraced in the *textual* dimension of language. This linguistic capacity is unique of the humans and implies a very complex social architecture to be formed and understood. In fact, if animals do have a world indeed, humans are the only animals who need a *double distancing* to create a social world on the basis of a textual, rather than only a verbal, signification structure.

**Keywords:** *Distancing, Articulation, Hermeneutics, Textuality, Semiotics, World, Human condition, Human language, Gadamer, Ricoeur, Saussure, Virno, Gambarara*

distanza [*Abstand*] nella quale l'immenso mondo  
dei segni giace disteso dinnanzi a qualcuno  
(Gadamer 1994: 163; tr. it. 2006: 319)

### **0. Introduzione**

Seguendo il filo rosso rappresentato dalle diverse declinazioni di questo concetto che abbiamo individuato come «essere-posto-a-distanza», proponiamo di ricostruire un ponte tra la riflessione ermeneutica e la riflessione filosofica (specialmente italiana) sul linguaggio e sulle lingue.

Chiameremo *distanziamento* questo «essere-posto-a-distanza» che caratterizza sia la condizione antropologica dell'uomo rispetto al *mondo*, sia la condizione ermeneutica dell'uomo rispetto al *testo*. E vedremo come queste due condizioni – antropologica ed ermeneutica – rispondono a uno stesso principio.

*Distare* implica risiedere nella separazione. Questa condizione si dispiega su due livelli. In un primo livello – che chiamiamo *distanziamento I* – l'«essere-posto-a-distanza» si rivela come condizione antropologica nella relazione fra l'uomo e il *mondo*. La possibilità di avere un mondo dipende dalla condizione linguistica dell'essere uomo, e la linguisticità costituisce un «essere-(già-sempre)-posto-a-distanza» rappresentato dalla lingua che si pone come *medium* nella relazione fra

l'uomo e il mondo Un secondo livello – che chiamiamo *distanziamento2* – riguarda più specificamente la relazione fra l'uomo e il *testo*, in cui l'«essere-posto-a-distanza» si rivela come un processo dinamico che mira al suo stesso superamento, tuttavia irrealizzabile per principio. Infatti, il primo livello dell'«essere-posto-a-distanza» considerato nell'ambito della relazione uomo-mondo (*distanziamento1*) comporta l'impossibilità di colmare quel secondo livello dell'«essere-posto-a-distanza» considerato nell'ambito della relazione uomo-testo (*distanziamento2*), trovandosi l'uomo nella condizione di «essere-(già-sempre)-posto-a-distanza» nel *medium* linguistico.

Prima ancora che diventi oggetto di un discorso filosofico (cfr. P. A. Rovatti, *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, 2007) oppure specificamente linguistico (ad esempio, le ricerche sulla *distanza intertestuale*, cfr. *Corpus*, n. 2/2003), questo «essere-posto-a-distanza» permette di portare in primo piano il ruolo del *testo* nella riflessione filosofica sul linguaggio.

Ricostruendo le diverse sfaccettature di questo concetto, vedremo allora in che modo e in che senso il *testo* finisce per incarnare la necessaria *mediazione* fra l'uomo e il mondo.

### **1. Il *distanziamento1* come condizione antropologica**

Ciò che occupa l'«essere-posto-a-distanza» da un punto di vista antropologico, come sostiene Virno (2003), è la nozione di potenzialità o *facoltà*. Nello specifico, si tratta della *facoltà di linguaggio* esclusivamente umana.

Nelle diverse esperienze mondane trapela sempre la percezione di un *vuoto*. Questo “vuoto” non è altro che l'assenza di un ambiente coeso e particolareggiato. Niente di ineffabile o di “spirituale”, dunque. È un “vuoto” molto biologico, anzi. Vuoto vuol dire, anche, potenzialità (Virno 2002: 44).

La nozione di *facoltà* intesa come potenzialità supplisce a una non-specializzazione istintuale che caratterizza l'uomo rispetto agli animali. Questa non-specializzazione si rivela, quindi, specie-specifica per l'uomo: ossia, possiamo identificare la specificità umana proprio nella sua non-specializzazione istintuale. La *facoltà di linguaggio*, proprio in quanto *facoltà*, mostra nella sua stessa definizione quella flessibilità necessaria per supplire a questo disancoraggio ambientale.

Tuttavia, per garantire le proprie condizioni di sopravvivenza, per attutire gli effetti di un'indeterminazione costitutiva che lo porterebbe a vivere in uno stato costante di precarietà e imprevedibilità, l'uomo costruisce degli *pseudoambienti* (Virno 2002: 39 ss.) con cui provvede alla creazione di nicchie (pseudo)ambientali che gli consentano di ricreare una condizione ambientale, appunto, interna alla dimensione storico-culturale in cui vive, il *mondo* (Heidegger 1983).

Nelle società tradizionali [...] la cultura costruisce degli pseudoambienti, ovvero dei contesti rassicuranti in cui i comportamenti diventano ripetitivi e prevedibili. In cui, aggiungo, la potenzialità determinata è messa provvisoriamente al bando (Virno 2002: 37).

Il primo *pseudoambiente* in cui l'uomo cerca di assicurarsi la sopravvivenza è la

propria *lingua* materna. Ed è in questo luogo che le riflessioni antropologica ed ermeneutica sulla condizione umana si incontrano.

Le parole che impieghiamo nella lingua ci sono a tal punto familiari che noi dimoriamo per così dire nelle parole stesse. Le parole non divengono oggetto. L'uso della lingua non è per nulla l'uso di uno strumento. Viviamo nella lingua come in un elemento, così come i pesci vivono nell'acqua (Gadamer 1990b: 89).

Gadamer ribadisce questo concetto riflettendo sulla pluralità delle lingue e, in particolare, sulla possibilità di costruire delle lingue artificiali.

Non credo al linguaggio universale dell'umanità, meno ancora di quanto creda ad un clima prodotto artificialmente per tutti gli abitanti della terra (Gadamer 1990c: 112).

Questo paragone identifica le lingue storico-naturali come l'analogo dell'ambiente animale nell'ambito del vivere umano specie-specifico<sup>1</sup>. «Un dialetto, più ancora della lingua materna, può restituire quelle sensazioni di familiarità e rassicurazione che attengono a una nicchia pseudoambientale» (Virno 2002: 42). La *lingua* si presenta, dunque, come quell'ambiente specificamente umano nel quale l'uomo vive quotidianamente. Ciò che siamo soliti chiamare *mondo* (Heidegger 1927, 1983).

Gli pseudoambienti sono «dei contesti rassicuranti in cui i comportamenti diventano ripetitivi e prevedibili» (Virno 2002: 37). Nel corso della vita umana specie-specifica ciò che si afferma immediatamente come *ripetitivo* e *prevedibile* è, appunto, il *segno linguistico*. Un segno linguistico deve potersi riconoscere come tale (Sini 2006), presupponendo perciò la possibilità che sia *prevedibile in quanto ripetibile*.

Questa possibilità di ripetizione – e di prevedibilità della ripetizione – dipende dal concetto di *articolazione* che sta a fondamento del funzionamento delle lingue storico-naturali. L'articolazione permette, infatti, l'arredo del mondo linguistico, ossia la costruzione di pseudoambienti che ripropongano all'uomo un simulacro delle condizioni ambientali. Posto all'interno di pseudoambienti linguistici, l'uomo è in grado di orientarsi, muoversi, agire, prevedere, e anche progettare.

Il problema ritorna, allora, sul concetto di *distanziamento*. «Tale distanza è piuttosto la condizione che ha reso l'uomo capace, di fronte alla realtà, di riuscire non solo a rappresentarsi qualcosa, ma anche a rappresentarsela in anticipo» (Gadamer 1985: 62). Dunque, se tra l'uomo e l'ambiente vi è un costitutivo «essere-posto-a-distanza» che consente di parlare di *mondo*, questo stesso «essere-posto-a-distanza», questo «vuoto biologico», può essere colmato dal *linguaggio*, inteso *contemporaneamente come potenzialità e realizzazione* (Virno 2002, 2003; Gadamer 1960, 1985). *Potenzialità* come facoltà di linguaggio esclusivamente umana, come non-specializzazione, tuttavia, specie-specifica; *realizzazione* della facoltà di linguaggio

---

<sup>1</sup> «La lingua materna è per Gadamer il luogo più familiare dell'essere-presso-di-sé, ma a partire da una non-familiarità ancora più fondamentale (cfr. L, 113-119). D'altronde il linguaggio stesso appare così *unheimlich nahe*, così «inquietantemente vicino» (VM, 436), da essere una delle cose più oscure e nascoste. La versione più nota dell'ermeneutica è quella più urbanizzata che mette in rilievo la familiarità. Ma a questa versione deve aggiungersi quella più inquietante che sottolinea la non-familiarità. La patria fugace, che il linguaggio offre, si guadagna a partire dall'assenza di patria che definisce la nostra finitezza nel linguaggio prima ancora che nel mondo» (Di Cesare 2007: 209).

nelle lingue, che costituiscono il primo pseudoambiente disponibile. Considerata rispetto alla questione dell'«essere-posto-a-distanza», la *lingua* ripropone una nozione di *ambiente* inteso come *milieu* (Gadamer 1960: 447-8; tr. it. 903-5), «ambiente sociale» specificamente umano<sup>2</sup>. Questa nozione si inserisce contemporaneamente nello spazio dell'indeterminazione (non-specializzazione) e dell'intersoggettività, raddoppiando questo «essere-posto-a-distanza», questo *tra*, in due direzioni diverse: rispettivamente, nella relazione uomo/*mondo* e nella relazione uomo/*uomo*. In questo vuoto, in questo *tra* biologicamente fondato, la lingua si inserisce come *istituzione* (Saussure [1916] 2003: 25-27).

All'ambiente in cui si dispiega l'istinto si sostituiscono a livelli diversi degli ambienti in cui prenderà corpo l'istituzionalizzazione. Più profondamente, il limite verso il quale tendono questi ambienti è l'instaurazione di un mondo, correlativo di ogni attività umana (Jacob 1976: 140, trad. mia).

L'essere *istituzione* implica, infatti, che la lingua sia già disponibile al parlante. Ed è per questa ragione che la lingua può considerarsi uno *pseudoambiente*: la sua disponibilità data dall'essere esterna al singolo parlante poiché possesso della collettività (Saussure [1916] 2003: 95-97) fa sì che possa pensarsi come *milieu*. Usando le parole di Gadamer, se ambiente è «ciò che viene incontro» (Gadamer 1960: 448; tr. it. 905), ciò che *ci* viene incontro inizialmente e continuamente in quanto uomini è, appunto, la *lingua*. Infatti, «il mondo in cui entra [l'uomo] è un mondo pervaso e retto dal linguaggio e da realizzazioni di progetti linguistici» (Gambarara 2003: 232). Le lingue, quindi, riempiono il «vuoto biologico» tra l'uomo e l'ambiente, riportando a una nozione di ambiente inteso come *milieu* proprio perché esse non possono sottrarsi alla loro costitutiva socialità<sup>3</sup>. E in questo vuoto biologicamente fondato le lingue realizzano la possibilità di avere un *mondo*.

## 2. La relazione fra l'uomo e l'ambiente. Il concetto di *disaderenza*

Vivere [...] in un mondo linguistico come appartenenti a una determinata comunità di parlanti non è lo stesso che essere inseriti in un mondo-ambiente come lo sono gli animali nei loro mondi vitali. Né si può pensare di guardare dall'alto il mondo del linguaggio, giacché non c'è un punto di vista esterno all'esperienza linguistica del mondo, dal quale tale esperienza possa essere guardata oggettivamente (Gadamer 1960: 456; tr. it. 2000: 921).

Caratteristica della condizione umana in quanto condizione ermeneutica è l'«essere-posto-a-distanza». Nella relazione ermeneutica fra l'uomo e il mondo possiamo prendere in considerazione almeno due gradi di questo «essere-posto-a-distanza»: 1)

---

<sup>2</sup> La nozione di *milieu* subisce degli slittamenti semantici nel corso del tempo: cfr. Chien 2007.

<sup>3</sup> «Le lingue sono sistemi di attività in cui la componente esterna, data/sociale è più forte e ha la meglio su quella interna, volontaria/individuale [...]. Questa condizione fortissima, che sembra costituire il discrimine dell'umano, è già in embrione nell'idea saussuriana dell'*acte de parole*. E se non fosse in questo non sapremmo dove ritrovarla. Ciò che chiamiamo "intersoggettività" altro non è che l'incrocio della socialità stratificata ricapitolata dalle lingue con la situazione di reciprocità che troviamo nell'*acte de parole*» (Gambarara 2003: 229).

innanzitutto, un «essere-posto-a-distanza» che consente di parlare a proposito dell'uomo di *mondo* piuttosto che di *ambiente*; 2) quindi, un «essere-posto-a-distanza» che consiste nella possibilità di assumere gli oggetti del mondo concreti *in quanto tali*. Questo «essere-posto-a-distanza», questa sottrazione alle costrizioni delle condizioni ambientali, ci consente di parlare di *mondo* proprio per distinguerlo da *ambiente* inteso come «nicchia ecologica». Virno (2002: 39) argomenta, a tal proposito, in favore di una doppia forma di *disaderenza*: la *percezione come esonero di primo grado* e il *linguaggio come esonero di secondo grado*.

«Il rapporto è analogo a quello che si verifica nella percezione delle cose» (Gadamer 1960: 451; tr. it. 2000: 911). E per meglio esemplificare come questa condizione dell'«essere-posto-a-distanza» determini la possibilità di disporre *del* mondo, ci rivolgiamo ad un esempio proposto dallo stesso Virno (2002). L'aderenza intesa come negazione dell'«essere-posto-a-distanza», impedisce, ad esempio, la messa a fuoco visiva di un oggetto. Aderenza, infatti, implica continuità, meglio ancora fusione. In questo caso la fusione, però, è un impedimento. Per rendere esplicita questa condizione di fusione riprendiamo la metafora del liquido amniotico usata dall'autore (Virno 2002: 32 ss.). Se non siamo «posti-a-distanza» dall'oggetto del nostro guardare, esso non ci appare come oggetto, ma come una massa indistinta. Una prima forma di *distanza* o *disaderenza* (Virno 2002: 32-34) è, quindi, innanzitutto, percettiva.

Ma cosa accade quando questo «essere-posto-a-distanza» percettivo si perde? Riprendendo ancora l'argomentazione di Virno (1994), due esperienze percettive (nello specifico, visive) sono messe in relazione all'annullamento di quella distanza che consente appunto la messa a fuoco: il *colpo d'occhio* e il vedere con la *coda dell'occhio* (Virno 1994: 39). Come spiega Virno, abolendo la *giusta distanza* si perde, di conseguenza, la *prospettiva*.

La media distanza va perduta nel *colpo d'occhio*, in cui lo sguardo non si sofferma su un ente definito, ma ha per solo oggetto lo stesso campo visivo, nella sua intera e però nebulosa estensione. Ma soprattutto decade, la media distanza, quando guardiamo le cose con la *coda dell'occhio*, di sbieco, lateralmente. Né prospettico né paesaggistico, tutto ciò che si assiepa ai bordi della visione è confinato sullo sfondo, o risulta tanto prossimo da inerire al tatto. Troppo lontano o troppo vicino, non si lascia comunque mettere a fuoco: è “natura grezza”, appunto. Ma poiché in qualsiasi visione vi è una regione liminare, ossia un bordo opaco, una parte dell'essere visibile resta sempre amorfo, non “lavorato” dalla rappresentazione, non disaggregabile (Virno 1994: 39-40).

Oltre a restituirci l'esperienza percettiva dell'«essere-posto-a-distanza», analizzando un fenomeno particolare in cui si affrontano i limiti del campo visivo, questo esempio ci restituisce l'immagine della posizione paradossale che il linguaggio occupa nell'ambito di una riflessione ermeneutica. Così come è impossibile guardare il campo visivo dal di fuori, per cui ogni tentativo di comprenderlo come oggetto di un altro campo visivo fallisce inevitabilmente, allo stesso modo è impossibile porsi al di fuori del linguaggio per osservarlo dall'esterno. Ogni tentativo di comprendere il linguaggio avviene, quindi, nell'orizzonte del linguaggio stesso.

Nei due esempi riproposti la condizione della «messa a fuoco» riguarda la percezione degli oggetti in quanto oggetti, ossia la percezione distinta di «ciò che viene

incontro» (Gadamer 1960: 448; tr. it. 905). Questo esempio può considerarsi il corrispettivo, nell'ambito della percezione, della possibilità di disporre *di* fatti, ossia di disporre *di* mondo. Detto altrimenti, ciò può considerarsi come l'equivalente percettivo della nozione di *obiettività* (*Sachlichkeit*) *del linguaggio* di cui parla Gadamer (1960). Infatti, sullo sfondo di ciò che è articolato, ciò che è formato, rimane l'inarticolato, l'informe. Questa condizione può valere tanto per l'esperienza sensibile in generale, quanto per l'esperienza specificamente linguistica. L'inarticolato o l'informe può corrispondere, ad esempio, a ciò che Gadamer (1985) riconosce come *prelinguistico*, *paralinguistico* o *ultralinguistico*, mentre ciò che è articolato identifica ciò che è linguistico in senso proprio.

Tra la lingua e il sensibile grezzo si può ravvisare una analogia strutturale: al pari del contesto percepito con la coda dell'occhio, anche l'aver-parola è una inesauribile virtualità, che non conosce compimento, o meglio, che è perfettamente compiuta proprio in quanto resta inattuabile e "amorfa". Il linguaggio, che non *sta per* il mondo (né lo rispecchia, né gli corrisponde), con il mondo condivide, però, il modo di essere di una *dynamis* inconsumabile. [...] Il regresso infinito dei metalinguaggi [...] sorge, in effetti, dal tentativo di rappresentare la facoltà di parlare come una *totalità interamente data*. [...] L'esistenza del linguaggio in quanto facoltà, sempre mancata dalla marcia a ritroso del discorso-sul-discorso, è esibita piuttosto dai fenomeni linguistici connessi al *farsi* e al *disfarsi* della parola (Virno 1994: 46-47)

L'esperienza del non-articolato avviene nel momento in cui si perde quell'«essere-posto-a-distanza» che garantisce innanzitutto, da un punto di vista percettivo, la possibilità di percepire gli oggetti del mondo attraverso la «messa a fuoco»; quindi, da un punto di vista ermeneutico, la possibilità di disporre degli oggetti del mondo. Soltanto se si mantiene questo costitutivo «essere-posto-a-distanza» si può allora disporre *del* mondo.

## **2. Il distanziamento2 come condizione ermeneutica**

Come scrive Virno (2003: 118), il linguaggio verbale si presenta come reificazione della condizione umana specie-specifica, realizzazione di quel *tra* che coincide con un «essere-posso-a-distanza» specificamente umano. Questo «essere-posto-a-distanza» offre contemporaneamente due possibilità: 1) la possibilità di parlare *di* mondo; 2) la possibilità di parlare *del* mondo.

Se la lingua riempie quell'«essere-posto-a-distanza» tra l'uomo e l'ambiente, consentendoci quindi di parlare *di* mondo, essa offre contemporaneamente anche la possibilità di assumere questo stesso mondo come oggetto, consentendoci quindi di parlare *del* mondo. L'uomo «non usa il linguaggio per condividere un ambiente, ma ciò che condivide è il comune porsi nel mondo medesimo del linguaggio. Rinunciando a quell'ambiente (*Umwelt*), egli conquista così per sé un mondo (*Welt*), senza confini» (Gambarara 2003: 224).

Considerando il linguaggio come *medium* (Gadamer 1960) si comprende, allora, la sua posizione intermedia come luogo del *tra* in cui si realizza la differenza tra ambiente e mondo, e attraverso cui si ha accesso al mondo stesso.

Inoltre, nonostante la *lingua* sembri talvolta inadeguata ad esprimere una certa «visione del mondo» (Gadamer 1960), questa *inadeguatezza* è in realtà costitutiva della lingua stessa. Tra lingua e mondo, infatti, non può esserci *adæquatio*. Se la lingua porta con sé una «visione del mondo» particolare, non è la forma linguistica ad essere inadeguata, bensì è la «visione del mondo» che si esprime in quella lingua a mostrarsi inadeguata.

Nell'esperienza ermeneutica non si può separare la forma linguistica dal contenuto che viene trasmesso. Se ogni lingua è una visione del mondo, non lo è in quanto rappresenta un certo tipo di lingua (nel senso in cui la vede il linguista), ma in virtù di ciò che in essa è detto e comunicato (Gadamer 1960: 445; tr. it. 899).

Ciò non toglie, sostiene Gadamer, la necessità del ricorso alla *lingua* per il superamento di una particolare «visione del mondo». Infatti, soltanto nel *medium* della lingua può avvenire un tale superamento, soltanto nell'orizzonte ermeneutico che coincide con il linguaggio. Ciò che non si può superare è, invece, la sua necessaria *mediazione*.

Il linguaggio è la traccia della nostra finitezza non perché esiste la diversità delle lingue umane, ma perché ogni singola lingua si forma e si sviluppa costantemente, quanto più porta ad espressione la sua esperienza del mondo. Non è finita per il fatto che non è anche tutte le altre lingue, ma in quanto è linguaggio. [...] È il “mezzo” [*Mitte*] del linguaggio quello da cui tutta la nostra esperienza del mondo e in particolare l'esperienza ermeneutica si sviluppa (Gadamer 1960: 461; tr. it. 931).

I limiti del *linguaggio* e della *lingua* (Gadamer 1985) vengono superati, dunque, nello stesso orizzonte del *linguaggio* e della *lingua*. «In questo senso, il linguaggio sta sempre al di là di ogni critica dei suoi limiti» (Gadamer 1960: 405; tr. it. 819). Esso è, quindi, il passaggio obbligato per accedere alla dimensione del senso.

### **3. La relazione fra l'uomo e il mondo. Le declinazioni della distanza**

Nell'ermeneutica filosofica di Gadamer la questione dell'«essere-posto-a-distanza» si declina in modalità diverse, spostandosi progressivamente dalla relazione *uomo/mondo* alla relazione *uomo/testo*.

Queste due relazioni – *uomo/mondo* e *uomo/testo* – presuppongono la distinzione di almeno due modalità di ciò che abbiamo chiamato *distanziamento*: la prima riguarda la relazione *uomo/mondo*, e la identifichiamo come *distanziamento1*; la seconda riguarda la relazione *uomo/testo*, considerato in generale come «unità di misura» (Bianco 1998: 136) della relazione ermeneutica dell'uomo col mondo, e la identifichiamo come *distanziamento2*. Queste due modalità di *distanziamento* non sono estranee l'una all'altra, ma la prima è condizione della seconda.

Facendo riferimento alla teoria del linguaggio di Bühler (1934), e precisamente alle sue argomentazioni sull'«indicare» e sul «nominare», Gadamer analizza il concetto di *distanza* che caratterizza la relazione *uomo/mondo*.

Quel che collega indicare e nominare è forse la distanza che entrambi mantengono. Colui che indica è qui, ma indica lì. Oltrepassa il qui e, con ciò, oltrepassa il proprio spazio di presa del quale dispone. [...] Ciò vale altresì per il nominare che è una sorta di indicare tramite parole (Gadamer 1992: 163-164).

Ciò che chiamiamo *distanziamento1* identifica la possibilità offerta all'uomo dalla *linguisticità* (*Sprachlichkeit*) del proprio vivere specie-specifico attraverso cui egli «oltrepassa il proprio spazio di presa del quale dispone». Tuttavia, Gadamer parla anche della *linguisticità* come capacità simbolica, facendo così una differenza fra l'animale, che può utilizzare soltanto segnali, e l'uomo, capace invece di usare segni e simboli.

L'«essere-posto-a-distanza» rispetto al *testo*, invece, si presenta più specificamente come *distanza ermeneutica* (Gadamer 1960: 296-305; tr. it. 603-621), declinandosi a sua volta nelle modalità della «distanza temporale» e della «distanza storica». Gadamer usa, infatti, il termine *Abstand* per identificare l'intervallo che consente di gestire una certa distanza ermeneutica. L'«essere-posto-a-distanza» rispetto al *testo* si presenta, però, anche nella forma di una «distanza ontologica». E per identificare quest'ultima, Gadamer usa il termine *Distanz* (Gadamer 1960: 449, 456, 457; tr. it. 907, 921, 923).

Nella prima edizione di *Verità e metodo* (1960) la «distanza temporale» viene identificata come *la sola* distanza che renda possibile il compito ermeneutico. Nell'edizione successiva (1972), Gadamer corregge la propria affermazione in una nota<sup>4</sup> a piè di pagina (Gadamer 1960: 304; tr. it. 618), affermando che la «distanza temporale» è soltanto *una* delle forme in cui si declina la distanza (*Abstand*) che rende possibile il compito ermeneutico. Nel corso di quest'opera, infatti, un certo tipo di distanza (*Distanz*) individua innanzitutto uno scarto, un «essere-(già-sempre)-posto-a-distanza» che è presupposto da qualsiasi modalità della distanza ermeneutica (*Abstand*) intesa come l'«essere-posto-a-distanza» proprio del lavoro ermeneutico che si compie su un testo.

Caratteristica della condizione umana in quanto condizione ermeneutica è, quindi, proprio questo «essere-posto-a-distanza». Tuttavia, indicando semplicemente uno scarto e non ancora un intervallo, la distanza che si identifica come *Distanz* deve poter essere presupposta a quella distanza regolabile che si identifica come *Abstand*. Questa seconda modalità dell'«essere-posto-a-distanza», infatti, si presenta come una distanza negoziabile. La «distanza ontologica» (*Distanz*) sembra, allora, individuare lo scarto fra uomo e *mondo* – che abbiamo chiamato *distanziamento1* – inteso come condizione di possibilità dell'istituirsi di un oggetto di conoscenza, presupposto di quella distanza regolabile (*Abstand*) in cui si dispiega la relazione fra uomo e *testo* – che abbiamo chiamato *distanziamento2* –.

---

<sup>4</sup> Riportiamo qui di seguito la nota aggiunta da Gadamer. «Spesso la distanza temporale [*Qui ho mitigato il testo originario* («Solo la distanza temporale rende possibile ...»): è la distanza [*Abstand*] – non solo la distanza temporale [*Zeitenabstand*] – a consentire l'assolvimento di questo compito ermeneutico. Cfr. anche il vol. 2 dei Ges. Werke, p. 64.] rende possibile la soluzione del peculiare problema critico dell'ermeneutica, quello cioè della distinzione tra pregiudizi veri, alla luce dei quali comprendiamo, pregiudizi falsi, che conducono al *frantendimento*» (Gadamer 1960: 304; tr. it. 618, corsivo nostro).

### 3.1. *Distanziamento I*

Nell'ermeneutica filosofica di Gadamer, il posto che la *lingua* nella sua pratica quotidiana e ordinaria occupa riguarda innanzitutto il costituirsi di ciò che si riconosce come *mondo*. Nei paragrafi della terza parte di *Verità e metodo* in cui si sviluppa questo tema (Gadamer 1960: 446-449, tr. it. 2000: 901-906), il ruolo costitutivo della *linguisticità* (*Sprachlichkeit*<sup>5</sup>) dell'esperienza ermeneutica emerge proprio nella riflessione sulla nozione di *mondo*. La possibilità di avere fatti, e in seguito di fare dei fatti stessi un oggetto di conoscenza, è data da una *distanza* costitutiva tra uomo e ambiente, quella che noi qui chiamiamo *distanziamento I*. La possibilità di avere-mondo dipende dall'essere l'uomo distanziato dall'ambiente, ossia dal suo costitutivo «essere-posto-a-distanza» che si identifica nel *linguaggio*. La possibilità di intendersi sui «fatti come tali» dipende, cioè, da questo costitutivo «essere-posto-a-distanza» che offre la possibilità di fare dei «fatti come tali» un oggetto di conoscenza. La condizione umana, in quanto condizione ermeneutica, risulta quindi dall'analisi della relazione *uomo/linguaggio/mondo*, più specificamente *uomo/lingua/mondo*<sup>6</sup>.

Non solo il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo. L'originario carattere umano del linguaggio significa dunque, insieme, l'originaria linguisticità dell'umano essere-nel-mondo. Dovremo approfondire questo rapporto di *linguaggio e mondo* per arrivare a costituire l'orizzonte adeguato alla comprensione della linguisticità dell'esperienza umana. Avere un mondo significa rapportarsi al mondo. *Il rapportarsi al mondo, però, richiede che si sia staccati da ciò che nel mondo ci viene incontro al punto da poterselo rappresentare come esso è*. Questo potere è insieme avere-mondo e avere-linguaggio. Il concetto di *mondo* viene così a distinguersi da quello di *mondo-ambiente* (*Umwelt*) che può applicarsi a qualunque essere esistente nel mondo (Gadamer 1960: 447; tr. it. 2000: 903, corsivo nostro).

---

<sup>5</sup> Spiegando cosa sia propriamente la linguisticità (*Sprachlichkeit*), Gadamer esplicita la ragione per cui introduce questo termine. «Utilizzo questa parola poiché essa evita di parlare così del linguaggio come se ci fosse semplicemente una pluralità di lingue. La torre di Babele ce lo può ricordare. Per ogni formazione di lingue c'è una spinta alla parola che è già attiva in ogni lingua possibile. Non parlo di proposito, con Wilhelm von Humboldt, di "capacità linguistica" [*Sprachfähigkeit*]. Non penso a una *qualitas occulta*, a una dote, ma al fondamento dello stesso parlare che sorregge tutte le lingue e che evidentemente rappresenta qualcosa di comune per ogni possibile trasposizione nel linguaggio» (Gadamer 1988b: 537).

<sup>6</sup> «Ma a ben guardare non c'è un mondo già dato – senza linguaggio – su cui si eserciti l'attività del soggetto. Il rapporto va rovesciato perché è il linguaggio il fondamento originario. In questo rovesciamento, però, Gadamer non fa che parafrasare quello che Humboldt aveva già detto. E cioè che il mondo è mondo solo mediante il linguaggio, come d'altra parte il linguaggio si dà nella misura in cui in esso viene articolandosi il mondo. Si comprende qui che cosa voglia dire la «originaria linguisticità dell'umano essere-nel-mondo» [Gadamer 1960: 507]. Per chiarirla ulteriormente Gadamer distingue tra «mondo-ambiente» (*Umwelt*) e «mondo» (*Welt*) [cfr. Gadamer 1960: 507]. È nella «libertà dall'ambiente» che si costituisce linguisticamente il mondo. Viene a cadere così la questione del mondo in sé [cfr. Gadamer 1960: 511-512]. Non c'è infatti un punto di vista al di fuori del mondo linguistico umano da cui sia possibile cogliere il mondo in sé. A sua volta il «mondo» è la totalità dell'esperienza linguistica umana strutturata nelle diverse lingue. Il mondo è in queste visioni o, meglio, nella loro totalità aperta. La relatività è oltrepassata dall'esperienza linguistica del mondo che, abbracciando ogni in sé, si rivela «assoluta» [Gadamer 1960: 514]. Il rapporto fondamentale tra mondo e linguaggio vuol dire non che il mondo divenga oggetto del linguaggio, ma che tutto ciò che è, e che noi siamo, è già sempre compreso nell'orizzonte del linguaggio» (Di Cesare 2007: 198-199). Per una trattazione più estesa di questo passaggio, cfr. Gregorio (2006: 92-110).

Le nozioni di *uomo*, *linguaggio* e *mondo* sono, quindi, cooriginarie. Ne consegue, perciò, l'impossibilità di affrontare il problema dell'origine del linguaggio (Gadamer 1960: 446; tr. it. 2000: 901): parlare di uomo implica parlare di mondo e viceversa, e l'avere-mondo coincide con l'avere-linguaggio. «Chi ha linguaggio [lingua], “ha” il mondo» (Gadamer 1960: 457; tr. it. 2000 : 923). L'uomo si distingue allora dall'animale perché è distanziato dal mondo-ambiente (*Umwelt*), ma questo «essere-posto-a-distanza» è possibile soltanto *nel* linguaggio.

L'avere mondo è quindi una capacità della *distanza* (affatto ignota all'animale, che rimane “incastrato” nell'ambiente) – ed è appunto il linguaggio a costituire la possibilità originaria di questo prender-distanza, permettendo all'uomo di *rapresentarsi* ciò che incontra nel mondo. Il linguaggio stesso è allora innanzitutto “capacità della distanza” (Gregorio 2006: 93).

Ciò permette di pensare l'uomo all'interno di un «ambiente semiotico», espressione con cui potremmo identificare la condizione dell'avere-mondo. La semiosi umana implica un costitutivo «essere-posto-a-distanza», una sottrazione alla relazione causale con l'ambiente condiviso con i propri conspecifici<sup>7</sup>. Per Gadamer questa possibilità di sottrazione dall'ambiente *nel* linguaggio, più precisamente *nella lingua*, non si trasforma in costrizione all'interno del linguaggio stesso. Questa forma di libertà dall'ambiente (*distanziamento*) è contemporaneamente anche libertà dal linguaggio, o meglio dalla *lingua*, nel momento in cui si riconosce in essa un nuovo ambiente possibile, un ambiente linguistico. Questa stessa libertà dall'ambiente linguistico è testimoniata dalla creatività linguistica<sup>8</sup>.

L'innalzamento al di sopra dell'ambiente significa invece, per l'uomo, elevarsi al mondo, e non indica un abbandono dell'ambiente, ma una nuova posizione nei confronti di esso, un *atteggiamento libero, distanziato*, [*ein freies, distanzirtes Verhalten*] che è sempre un fatto legato al linguaggio [alla lingua]. Di un linguaggio [una lingua] degli animali si può parlare solo *per aequivocationem*. Il linguaggio [la lingua] è, infatti, nel suo uso, una libera e variabile possibilità dell'uomo. [...] La possibilità di comunicazione che esiste tra gli animali non conosce una simile variabilità. Dal punto di vista ontologico, ciò significa che essi si intendono bensì tra di loro, ma non si intendono *su fatti come tali*, il cui insieme totale costituisce il mondo (Gadamer 1960: 448-449, tr. it. 905-907, corsivo nostro).

---

<sup>7</sup> Gadamer, rinviando in una nota della terza edizione di *Verità e metodo* (Gadamer 1960: 448, n. 80) a tre protagonisti dell'antropologia filosofica contemporanea, Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, mette in evidenza le sue affinità con le loro posizioni sul posto che l'uomo occupa rispetto all'animale, ossia sul suo sottrarsi all'ambiente come condizione specie-specifica. «A differenza da quello di ogni altro essere vivente, il rapporto dell'uomo al mondo viene così a caratterizzarsi senz'altro come *libertà dall'ambiente*. Tale libertà dall'ambiente implica che il mondo è costituito mediante il linguaggio. Le due cose si implicano reciprocamente. Elevarsi al di sopra della pressione esercitata da ciò che viene incontro nel mondo significa avere linguaggio e avere mondo» (Gadamer 1960: 447-448; tr. it. 903-905). Differente è la sua posizione rispetto a Cassirer, invece, verso il quale Gadamer si rivolge spesso criticamente, specialmente rispetto alla sua definizione di uomo come *animale simbolico*.

<sup>8</sup> Casi esemplari di questa libertà linguistica sono, per Gadamer, da un punto di vista ontogenetico, il bambino e il genio (Gadamer 1985: 64 ss.); da un punto di vista filogenetico, invece, la molteplicità delle lingue storico-naturali e le trasformazioni interne a ciascun sistema linguistico. Con la libertà dall'ambiente l'uomo gestisce la sua «libera facoltà di parlare» (Gadamer 1960: 448, tr. it. 905), quel *linguaggio* (inteso come facoltà, come capacità) che costituisce la base «della molteplicità storica dei modi in cui il parlare umano si rapporta all'unico mondo» (Gadamer 1960: 448, tr. it. 905).

Come abbiamo visto (cfr. *supra*), ciò che costituisce per l'uomo la sua differenza specie-specifica rispetto all'animale è questo *atteggiamento distanziato* [*distanziertes*] rispetto all'ambiente che, proprio in virtù di ciò, può diventare *mondo*, e l'uomo può così disporre dei «fatti come tali». Ciò che abbiamo chiamato *distanziamento1* si realizza nel linguaggio come principio specie-specifico della condizione umana, come *condizione antropologica* fondamentale, aprendo alla possibilità di avere un *mondo* e, quindi, una pluralità di «visioni del mondo» che si rivelano attraverso le lingue. Ciò che chiamiamo *distanziamento1* è quel principio per cui, come sottolinea Gadamer, *avere-mondo* e *avere-linguaggio* coincidono. «Chi ha linguaggio, “ha” il mondo» (Gadamer 1960: 457; tr. it. 923).

L'«essere-posto-a-distanza» implica, allora, la possibilità che questa stessa distanza possa intendersi come un *tra*. La *lingua* riempie, cioè, quella distanza costitutiva del rapporto *uomo/-/ambiente*. La relazione uomo/-/ambiente si trasforma, allora, nella relazione uomo/*linguaggio*/ambiente, e se per linguaggio si intende quel linguaggio *articolato* specificamente umano che può inquadrare la relazione uomo/mondo come distinta dalla relazione animale/ambiente, allora, la relazione uomo/-/ambiente si specifica nella relazione uomo/*lingua*/ambiente come *relazione necessariamente mediata*.

### 3.2. *Distanziamento2*

Secondo Gadamer, «il rapporto costitutivo che lega il linguaggio [la lingua] al mondo fonda la sua caratteristica *obiettività*»<sup>9</sup> (Gadamer 1960: 449, tr. it. 907). Non è possibile, quindi, pensare l'*obiettività* (*Sachlichkeit*) del linguaggio al di fuori della cooriginarietà di *uomo*, *mondo* e *linguaggio*.

Dal rapporto costitutivo che lega il linguaggio al mondo risulta la sua caratteristica *obiettività* (*Sachlichkeit*). Ciò che il linguaggio esprime sono fatti (*Sachverhalte*). Cose che si rapportano in un modo o in un altro. In ciò risiede il riconoscimento di una autonoma diversità, che presuppone un'effettiva distanza [*Distanz*] tra il parlante e la cosa (Gadamer 1960: 449; tr. it. 907).

L'interdipendenza fra le nozioni di *linguaggio*, *mondo*, *obiettività* (*Sachlichkeit*) del *linguaggio* rispecchia il ruolo riconosciuto alla lingua come *intermundium*, ossia come *medium* (*Medium*) prima che come mezzo (*Mitte*). La lingua occupa lo spazio intermedio fra «parlante e cosa», soggetto e oggetto, e questa interposizione dipende dalla prima modalità in cui si declina l'«essere-posto-a-distanza» (*Distanz*). Se l'*obiettività* (*Sachlichkeit*) del *linguaggio* dipende da questo primo «essere-posto-a-distanza», che abbiamo chiamato *distanziamento1*, ossia l'«essere-(già-sempre)-posto-a-distanza» garantito dalla *linguisticità* (*Sprachlichkeit*) dell'esperienza ermeneutica, il passaggio dall'*obiettività* del *linguaggio* (*Sachlichkeit der Sprache*) all'*obiettività* della scienza (*Objectivität der Wissenschaft*) – passaggio che si sviluppa soprattutto nella terza parte di *Verità e metodo* (Gadamer 1960) – richiama una seconda modalità in cui si declina l'«essere-posto-a-distanza» (*Abstand*), che abbiamo chiamato *distanziamento2*. Il passaggio da una modalità dell'«essere-posto-a-distanza» (*distanziamento1*, *Distanz*)

---

<sup>9</sup> Per una distinzione fra *obiettività del linguaggio* e *obiettività della scienza*, ci permettiamo di rinviare a De Angelis (2014).

all'altra (*distanziamento2*, *Abstand*), rappresenta il passaggio dalla possibilità di disporre *di* mondo, alla possibilità di disporre *del* mondo, ossia di assumere il mondo come oggetto di una conoscenza (cfr. De Angelis 2014).

Infatti, attraverso l'*articolazione* il senso – la cosa stessa (*die Sache selbst*) – può manifestarsi linguisticamente sia nell'oralità, sia nella scrittura, mantenendo la propria identità. In questa trasposizione da una modalità di manifestazione linguistica all'altra, non si verifica alcuna perdita ontologica proprio perché l'*articolazione* è un presupposto comune a entrambe.

Il passaggio dall'oralità alla scrittura, ad esempio, dipende proprio dalla possibilità di *articolazione* (*Artikulation*) attraverso cui le cose stesse vengono al linguaggio. L'*articolazione* permette, infatti, al senso – quindi, alla cosa stessa (*Sache selbst*) – di mantenersi inalterata nel passaggio da una modalità di manifestazione all'altra<sup>10</sup>. Ciò garantisce l'identità del senso nel passaggio dall'ordine del *discorso* (oralità) all'ordine del *testo* (scrittura).

Secondo questa prospettiva, le nozioni di linguisticità (*Sprachlichkeit*) e scrivibilità (*Schriftlichkeit*) introdotte da Gadamer (1960) non sono estranee l'una all'altra: presupponendo l'articolarsi del senso – dell'essere delle cose stesse – in una specifica modalità linguistica, esse rappresentano due gradi di questa stessa *articolazione*.

È vero che, rispetto al discorso parlato [*Sprachlichkeit*], lo scritto [*Schriftlichkeit*] appare come un fenomeno secondario. I segni della scrittura si riferiscono al linguaggio parlato. Ma che il linguaggio si presti ad essere scritto non è un fatto secondario per la sua essenza. Questa disponibilità a divenire scrittura si fonda invece sul fatto che il parlare stesso partecipa della pura idealità del senso che attraverso di esso si comunica. Nello scritto [*Schriftlichkeit*], questo senso del discorso è presente in modo puro, in completa indipendenza da ogni aspetto emozionale dell'espressione e della comunicazione diretta. Un testo non vuol essere inteso come un'espressione di vita, ma solo in ciò che dice. Lo scritto è l'idealità astratta del linguaggio [*Schriftlichkeit ist die abstrakte Idealität der Sprache*]. Il senso di uno scritto è perciò fundamentalmente identificabile e ripetibile. Solo ciò che è identico in questa ripetizione è ciò che era stato davvero fissato nello scritto. Con ciò si fa anche chiaro che il termine ripetizione non può essere qui inteso in senso stretto. Non significa affatto un riportarsi all'atto originario in cui qualcosa è stato per la prima volta detto o scritto. La comprensione dello scritto non è la ripetizione di qualcosa di passato, ma la partecipazione di un senso presente (Gadamer 1960: 396; tr. it. 801).

Sofferamoci, allora, brevemente, sulla questione della scrittura per introdurre la seconda modalità dell'«essere-posto-a-distanza» – ciò che chiamiamo *distanziamento2* – che si realizza nella dimensione testuale.

---

<sup>10</sup> «Anche a noi è noto da tempo il fatto che il rapporto tra linguaggio e scritto non può essere compreso come quello tra una datità [*Gegebenheit*] primaria e una secondaria. Ciò che traspare in modo oltremodo chiaro è questo: lo scritto non è la riproduzione della voce. Lo scritto presuppone, viceversa, il fatto che si presti voce a ciò che viene letto. La scrivibilità [*Schriftfähigkeit*] del linguaggio non è appunto un fenomeno secondario, e in tal senso è significativo e nel contempo naturale il fatto che non ci sia nessuno scritto effettivamente fonetico. [...] Così penso che molto rimandi alla linguisticità [*Sprachlichkeit*] in quanto tale. Come la voce si articola [*artikuliert*] nella voce parlante – forse anche quando qualcuno legge soltanto senza emettere alcun suono –, così la scrittura, e persino quella dell'alfabeto, è certamente un'*articolazione* [*Artikulation*] di grado molto complesso. Comunque la voce che lo scrivente o il lettore “ascolta” [*hört*] raggiunge un grado ancora molto più alto di articolazione rispetto a ogni scrittura [*Schriftlichkeit*]. Ci sono appunto ancora molti altri segni, gesti, cenni e tracce» (Gadamer 1994: 311).

La scrittura porta a compimento l'idealità del senso che si realizza nel linguaggio. Poiché è capace di *distanziarsi* da ogni contingenza, e di istituzionalizzare questo stesso distanziarsi attraverso la scrittura, il testo scritto realizza «l'idealità astratta del linguaggio». Ciò permette di riconoscere nella scrittura non un fenomeno secondario, bensì il compimento stesso della teoria del linguaggio di Gadamer (cfr. De Angelis 2014). E permette anche di parlare di «cosa del testo» (Gadamer 1980).

Nello scritto [*Schriftlichkeit*] il linguaggio acquista la sua vera spiritualità [*Geistigkeit*], poiché di fronte alla tradizione scritta la coscienza comprendente perviene nella sua posizione di sovranità. Non dipende più da nulla di estraneo (Gadamer 1960: 394; tr. it. 797).

Nella sua possibilità di fissazione – quindi, innanzitutto, di permanenza e di durata – la scrittura realizza l'*idealità* del senso come *identità* del senso. «Ciò che è fissato per iscritto si è per così dire sollevato davanti agli occhi di tutti in una superiore sfera del senso, alla quale ognuno può partecipare alla sola condizione di saper leggere» (Gadamer 1960: 396; tr. it. 801).

In questa prospettiva, la scrittura garantisce l'idealità del senso nel testo attraverso la fissazione del segno grafico che materializza lo «spazio di arbitrarietà<sup>11</sup> di tutti i segni convenzionali» (Gadamer 1981: 18) attraverso cui l'articolazione porta il senso a manifestazione linguistica. L'*articolazione* è, quindi, il luogo in cui convergono idealità del senso e forma linguistica.

Evidentemente sia la configurazione fonica del discorso sia la configurazione segnica della scrittura hanno in sé una idealità che le costituisce entrambe. La parola «idealità» (*Idealität*) è usata in modo puramente descrittivo. [...] *La semplice verità è che per sua essenza il linguaggio, proprio come la scrittura, idealizza puntando a costanti essenziali nello spazio di gioco del contingente e del variabile.* I suoni linguistici sono suoni linguistici senza possedere, neppure da lontano, la precisione del carattere fonico che nel sistema dei suoni rivendicano a sé i suoni della musica. I suoni linguistici hanno un ampio margine di gioco arbitrariamente variabile. La loro funzione comunicativa poggia proprio sul fatto che questo margine del contingente non è mai così ampio da occultare quel che è comune a tutti e dunque quello che, a dispetto di ogni variazione, resta costante. Lo stesso vale evidentemente per la scrittura e per i segni scritti. Basterà pensare alle differenze di calligrafia che richiederebbero quasi un indovino per decifrare un manoscritto. Ma anche

---

<sup>11</sup> «Lo scrivere, e il leggere che a esso è subordinato, sono pertanto il risultato di un'astrazione idealizzante. Ciò è particolarmente impressionante nel caso della scrittura delle diverse lettere, poiché essa è la più geniale astrazione, in cui non vi è alcun rapporto alla realtà che faccia da mediatore. La comunicazione acquista con questo una nuova ampiezza di effetti» (Gadamer 1980: 65). Questo spazio ci ricorda lo *spazio di arbitrarietà* nel quale si muove la scrittura nella riflessione che Saussure sviluppa sulla scrittura alfabetica, più precisamente sulla scrittura fonetica. «L'exemple des variantes manuscrites de la lettre *t* a été introduit par Saussure, paraît-il, pour illustrer une thèse proprement sémiologique : a savoir que, dans la pratique, la réalisation d'un signe peut varier énormément, sans compromettre l'identité du signe en question. Une même personne peut écrire un *t* de plusieurs façons nettement différentes : cela n'a aucune importance. *La seule chose essentielle est que ce signe ne se confonde pas sous sa plume avec celui de l, de d, etc.* [Saussure [1916] 1922: 165]. Donc, la limite des variations acceptables ne dépend pas d'une approximation à un *t* idéal : ces variations sont circonscrites uniquement par le besoin de maintenir une distinction entre *t, l, d, etc.* Autrement dit, une graphie *t* n'a aucune valeur sauf par opposition à telle ou telle graphie dans un système synchronique» (Harris 2003: 230-231).

questo margine di gioco è vincolato a limiti. Sono i limiti della leggibilità correlati immediatamente con l'articolazione del parlare (Gadamer 1981: 43).

Nonostante la scrivibilità (*Schriftlichkeit*) sia il naturale compimento della linguisticità (*Sprachlichkeit*), la scrittura si presenta spesso nell'argomentazione di Gadamer come un fenomeno secondario. Essa è, infatti, il risultato di una doppia mediazione: una prima mediazione del manifestarsi linguistico del senso (l'essere della cosa stessa) che viene al linguaggio nell'oralità e una seconda mediazione in cui questa stessa oralità si trasforma in scrittura.

Tuttavia, per poter essere compreso in modo autentico, secondo Gadamer, il testo scritto deve essere riportato all'interno di quel dialogo originario che è il linguaggio come «fase dell'accadere dell'essere», presupponendo che la linguisticità (*Sprachlichkeit*) mantenga una certa precedenza rispetto alla scrivibilità (*Schriftlichkeit*) che, nel varco aperto dall'articolazione linguistica, si pone come suo compimento ultimo (Gadamer 1983a).

Tuttavia, per Gadamer (1960) questo «essere-posto-a-distanza» che si realizza nella dimensione del testo assume anche un valore negativo nell'ambito dell'opposizione fra *distanziamento alienante* (*Verfremdung*) e *appartenenza* (*Zugehörigkeit*), ossia dell'opposizione fra due modalità possibili dell'approccio ermeneutico al mondo e al testo (Ricœur 1975a, 1975b).

[La *distanziamento alienante*] è il presupposto ontologico che sostiene la condotta oggettiva delle scienze umane. La metodologia di tali scienze comporta, per Gadamer, ineluttabilmente una *distanziamento* che si manifesta a sua volta distruggendo la relazione primordiale di appartenenza [...] senza la quale non esisterebbe rapporto col mondo storico in quanto tale (Ricœur 1975a: 46).

Il problema della *distanziamento alienante* deve essere ricondotto, infatti, alla *coscienza della storia degli effetti* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) che «è coscienza di essere esposti alla storia e alla sua azione in modo che non possa essere oggettivata tale azione su di noi perché parte del fenomeno storico» (Ricœur 1975a: 49). Questo approccio alla *distanziamento*<sup>2</sup> diventa positivo, invece, nella riflessione condotta da Ricœur<sup>12</sup>: «com'è possibile introdurre un'istanza critica qualsiasi in una coscienza di appartenenza espressamente definita dal rifiuto della *distanziamento*?» (Ricœur 1975a: 50). La sua riflessione sull'opposizione fra *distanziamento alienante* e *appartenenza* si trasforma, quindi, in una riflessione più generale sul concetto di «essere-posto-a-distanza» finalizzata particolarmente a sostenere un «dialogo tra ermeneutica e discipline semiologiche ed esegetiche» (Ricœur 1975b: 53). L'opposizione fra *distanziamento alienante* e *appartenenza* permette, infatti, di affrontare anche il problema dell'*oggettivazione* scientifica (cfr. De Angelis 2014). «In tutte le forme d'analisi, la *distanziamento* è la condizione della comprensione» (Ricœur 1975b: 78).

Vediamo, allora, come questo concetto passa da Gadamer a Ricœur nel quadro di una riflessione che è insieme filosofica ed ermeneutica.

---

<sup>12</sup> «Questa prima forma di autonomia testuale ci spinge a riconoscere alla *Verfremdung*, all'alienazione gadameriana, un senso positivo non più riducibile a quel lieve aspetto di scadimento che il filosofo di Heidelberg tendeva a conferirle. Già nell'autonomia del testo è contenuta la possibilità che la "cosa" del testo, come Gadamer la definisce, venga sottratta all'orizzonte intenzionale e finito dell'autore, in altre parole, che il "mondo" dell'autore possa essere frantumato dal "mondo" del testo» (Ricœur 1975b: 68).

#### 4. La relazione fra l'uomo e il *testo*. Il concetto di *distanziamento*

Se finora abbiamo considerato la relazione fra *distanziamento1* e *distanziamento2* rispetto alla relazione fra l'uomo e il *mondo*, ora ci proponiamo di soffermarci sull'«essere-posto-a-distanza» che concerne la relazione fra l'uomo e il *testo*.

Nell'ambito del lavoro ermeneutico compiuto sul *testo*, Ricœur (1975a, 1975b) introduce una nozione positiva e produttiva di *distanziamento*: il *testo* si presenta, infatti, come «il paradigma stesso della *distanziamento* nella comunicazione e rivela un carattere fondamentale della storicità stessa dell'esperienza umana, di essere cioè comunicazione nella distanza e attraverso la distanza» (Ricœur 1975b: 54).

La riflessione sul *testo* si sviluppa intorno a cinque temi principali: 1) il realizzarsi del linguaggio, più precisamente della lingua, come *discorso*; 2) il realizzarsi del discorso come *opera* strutturata; 3) la relazione fra la *parola* e la *scrittura*; 4) l'opera del discorso come *proiezione di un mondo*; 5) il discorso e l'opera del discorso come mediazione nella *comprensione di sé*. Questi aspetti costituiscono, secondo Ricœur, i criteri (ermeneutici) della *testualità* e definiscono la sua *teoria del testo* (cfr. De Angelis 2014).

La forma primitiva di *distanziamento* che Ricœur attribuisce al *discorso*<sup>13</sup> già nella sua forma orale è la dialettica fra *evento* e *senso* (Ricœur 1967, 1971a, 1971b, 1973), riprendendo la nozione di «istanza del discorso» proposta da Benveniste (1966) per designare «lo sgorgare del discorso come avvenimento» (Ricœur 1975b: 57). In quanto *evento*, il discorso permette di conferire un *mondo* alla lingua. Tuttavia, oltre a realizzarsi come *evento*, il discorso viene compreso come *senso*. Da questo punto di vista, la significatività del discorso si realizza proprio nella dialettica fra *evento* e *senso*<sup>14</sup>. «Prima forma di *distanziamento* è dunque quella del dire nel detto» (Ricœur 1975b: 59), come viene in primo piano, ad esempio, nella teoria degli atti linguistici (Austin 1962, Searle 1969). Questa prima forma di *distanziamento* avviene attraverso la frase<sup>15</sup> e concerne il problema dell'esteriorizzazione intenzionale attraverso cui l'evento si supera nel *senso*. Questa stessa esteriorizzazione intenzionale permette la fissazione del *discorso*, attraverso la scrittura, nella forma del *testo*.

Il momento successivo della *distanziamento* concerne appunto il passaggio dal *discorso* al *testo*, parallelamente al passaggio dall'*oralità* del discorso alla *scrittura*

---

<sup>13</sup> La definizione di *discorso* che Ricœur usa più frequentemente è la seguente: «l'acte par lequel quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un d'autre» (Ricœur 2010: 31); «l'acte par lequel quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose selon des règles communes à quelqu'un d'autre» (Ricœur 2010: 35). Cfr. anche Ricœur (2010: 35ss.; 1995: 39; 1975b).

<sup>14</sup> «Nella linguistica del discorso, avvenimento e senso si articolano l'uno sull'altro. Proprio in tale articolazione consiste il nucleo di tutto il problema ermeneutico perché, come la lingua attualizzandosi nel discorso si supera quale sistema e si realizza come avvenimento, così il discorso entrando nel processo di comprensione supera nel significato se stesso in quanto avvenimento. Il superamento dell'avvenimento nel significato è caratteristica del discorso come tale e attesta l'intenzionalità medesima del linguaggio, la relazione di noema e noesi che vi è insita. In virtù del superamento dell'avvenimento nel significato, il linguaggio è *meinen*, intendere, aspirazione significativa» (Ricœur 1975b: 59).

<sup>15</sup> «Nella frase in quanto proposizione avviene l'esteriorizzazione dell'atto locuzionale [Austin 1962] perché la frase, grazie al suo essere quella proposizione, può venire ripetutamente riconosciuta come la *medesima* frase. La frase si presenta quindi come enunciazione (*Aussage*) suscettibile di essere trasmessa con questo o diverso significato, ad altri» (Ricœur 1975b: 60).

del testo. Tuttavia, la scrittura non deve essere considerata come la semplice fissazione materiale del discorso che, in quanto evento, è messo al riparo dalla distruzione dell'effimero. La scrittura, infatti, attraverso la fissazione materiale, conferisce al testo un'*autonomia semantica* che il discorso non conosce, sancisce il prevalere del senso sull'evento nella dialettica *evento/senso* che caratterizza i primi due momenti della *distanziamento* e apre alla possibilità di un «mondo del testo». Attraverso la scrittura avviene, allora, di conseguenza, la separazione fra il «mondo dell'autore» e il «mondo del testo» (Ricœur 1975b, 1985).

La *distanziamento* di cui parla Ricœur non è soltanto una fissazione del discorso, ma ciò che fa del testo un *testo*. Infatti, la *distanziamento* operata dalla scrittura implica una tripla autonomia semantica: rispetto all'intenzione dell'autore, rispetto alla ricezione del lettore e rispetto al contesto di produzione. Il *testo*, a differenza del *discorso*, si sottrae al dialogo vivente – come accade, invece, secondo Gadamer – e diventa l'oggetto per eccellenza del lavoro ermeneutico. Autore e lettore non si ritrovano immediatamente nel testo, ma la loro presenza è *mediata*. La *mediazione* che caratterizza l'esperienza ermeneutica in quanto tale si incarna, quindi, nel testo. *Il testo è mediazione*. E proprio in virtù del suo essere mediazione, il testo regola più relazioni: quella fra autore e lettore; quella fra autore/lettore e mondo; quella fra autore/lettore e se stesso.

L'autonomia del testo ha, in sede ermeneutica, un primo importante corollario: la *distanziamento* non è dovuta alla metodologia, non è quindi posticcia e parassitaria, ma parte costitutiva del testo come scrittura e al tempo stesso condizione per l'interpretazione. (Ricœur 1975b: 69).

*Il testo si rivela, quindi, come una mediazione necessaria nella relazione che l'uomo intraprende con il mondo, con l'altro da sé e con se stesso*. Il «mondo del testo» (Ricœur 1975b, 1985a) incontra, quindi, il «mondo del lettore» (Ricœur 1985a, 1987a, 1987b, 1989). L'*opera*, prima, e il *testo*, poi, sono le due *mediazioni* che si realizzano in due diversi momenti del processo di *distanziamento*, attraverso cui il lettore si appropria di qualsiasi asserzione sul mondo. Visto che la scrittura sancisce l'oggettivazione dell'opera come testo, ossia sancisce l'«esteriorizzazione intenzionale» (Dilthey) che emancipa il testo dall'autore, ciò di cui il lettore si appropria non è un'intenzione, bensì la «cosa del testo» (Gadamer), il «mondo del testo» (Ricœur). L'appropriazione del testo si risolve, quindi, in una «comprensione a distanza, comprensione tramite la distanza» (Ricœur 1975b: 76).

Questa stessa appropriazione porta in primo piano «l'azione mediatrice operata dal testo» (Ricœur 1975b: 76) attraverso cui il lettore si appropria di una proposizione del mondo e, attraverso questa, anche di se stesso<sup>16</sup>. Ricœur fa, allora, una doppia

---

<sup>16</sup> «Termine di confronto dell'appropriazione è comunque soprattutto la *cosa del testo*, per usare la terminologia di Gadamer, oppure, impiegando la mia, il *mondo dell'opera*. In ultima analisi ciò di cui mi approprio è una proposizione di mondo non nascosta *dietro* ad un testo come se si trattasse di un'intenzione riposta, ma situata *davanti* a lui, dispiegata, scoperta, rivelata dall'opera. Comprendere significa allora *comprendersi davanti al testo*, vale a dire non imporre al testo la propria limitata capacità di capire, bensì esporsi al testo per ricavarne una più ampia dimensione di sé, quella proposizione di esistenza che corrisponde nella maniera più appropriata alla proposizione di mondo. La comprensione è allora perfettamente l'opposto di una costituzione la cui chiave si troverebbe nel soggetto: sarebbe pertanto più esatto dire che il *sé* è costituito dalla «cosa» del testo» (Ricœur 1975b: 76-77).

operazione: da un lato, si situa sulla scia della riflessione di Gadamer sull'esperienza ermeneutica dell'«essere-posto-a-distanza» rispetto all'oggetto della comprensione, che è condizione dell'avvio del lavoro ermeneutico; dall'altro, però, nello stesso tempo, afferma la differenza fra la sua posizione e quella di Gadamer attraverso una diversa valorizzazione di questo stesso «essere-posto-a-distanza».

## 5. Conclusioni

Declinandosi nelle due modalità che abbiamo definito *distanziamento1* – l'«essere-posto-a-distanza» dell'uomo rispetto all'ambiente come condizione che consente di parlare *di* mondo – e *distanziamento2* – l'«essere-posto-a-distanza» dell'uomo rispetto al mondo come condizione che consente di parlare *del* mondo – abbiamo identificato nella *lingua* l'istanza di mediazione che consente di parlare *di* mondo e nel *testo* l'istanza di mediazione che consente di parlare *del* mondo. Queste due modalità dell'«essere-posto-a-distanza» ricorrono – secondo formulazioni diverse – nelle riflessioni che hanno come oggetto la condizione antropologica ed ermeneutica del vivere specificamente umano.

Facendo ricorso a riferimenti teorici tratti nello stesso tempo dall'ermeneutica e dalla filosofia del linguaggio contemporanee, italiane e non, abbiamo voluto mostrare come sia possibile costruire nuovi ponti fra il discorso ermeneutico e il discorso filosofico sul linguaggio e sulle lingue. Questi possono erigersi, infine, su nozioni quali, ad esempio, quella di *distanza*, o su concetti come l'«essere-posto-a-distanza», che sono stati oggetto della nostra riflessione.

## Bibliografia

- AUSTIN John L. (1962), *How to thing with words*, Cambridge, Harvard University Press; tr. it. *Come fare cose con le parole*, a cura di Carlo Penco e Marina Sbisà, Genova, Marietti, 1987.
- BENVENISTE Emile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard; tr. it. di M. Vittoria Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore, [1971] 1994.
- BIANCO Franco (1998), *Introduzione all'ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza.
- BIANCO Franco (2004), *Introduzione a Gadamer*, Roma-Bari, Laterza.
- BÜHLER Karl ([1934] 1965), *Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, Fischer.
- CHIEN Jui-Pi (2007), «Umwelt, milieu(x), and environnement : a survey of cross-cultural concept mutations», *Semiotica*, n. 167 1/4 (2007), pp. 65-89.
- CORPUS, «*La distance intertextuelle*», n. 2/2003. <http://corpus.revues.org/52>
- DE ANGELIS Rossana (2014), *Il testo conteso. Semiotiche ed ermeneutiche nella seconda metà del Novecento*, Pisa, ETS.

GADAMER Hans-Georg ([1960] 1965, 1972), *Wehrheit und methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr; tr. it. a cura di Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani [1972] 2000.

GADAMER Hans-Georg (1980), «The Eminent Text and its Truth», *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association*, n. 13, p. 30 ; tr. it. di Riccardo Dottori, «Il testo eminente e la sua verità», in GADAMER Hans-Georg, *Lettura, scrittura e partecipazione*, a cura di Riccardo Dottori, Massa, Transeuropa, [1988a] 2007, pp. 63-72.

GADAMER Hans-Georg (1985), «Grenzen der Sprache», in ID., *Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [1993] 1999, pp. 350-361; tr. it. di Donatella Di Cesare, «I limiti del linguaggio», in GADAMER Hans-Georg (2005), *Il linguaggio*, a cura di Donatella Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, pp. 59-71.

GADAMER Hans-Georg (1990b), «Mit der Sprache denken», in ID., *Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [1993] 1999, pp. 339-349; tr. it. di Donatella Di Cesare, «Pensare con il linguaggio», in GADAMER Hans-Georg (2005), *Il linguaggio*, a cura di Donatella Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, pp. 73-84.

GADAMER Hans-Georg (1990c), «Heidegger und die Sprache», in ID., *Gesammelte Werke 10: Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [1995] 1999, pp. 14-30; tr. it. di Donatella Di Cesare, «Heidegger e il linguaggio», in GADAMER Hans-Georg (2005), *Il linguaggio*, a cura di Donatella Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, pp. 94-112.

GAMBARARA Daniele (2003), «Per una critica della facoltà di linguaggio», in VIRNO (2003), *Quando il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 213-234.

GAMBARARA Daniele (2005), *Come bipede implume*, Acireale-Roma, Bonanno.

GREGORIO Giuliana (2006), *Linguaggio e interpretazione: su Gadamer e Heidegger*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

HARRIS Roy (2003), «L'écriture: pierre d'achoppement pour la sémiologie saussurienne», in BOUQUET Simon (2003), a cura di, *Saussure*, Paris, Cahiers de l'Herne, pp. 228-233.

HEIDEGGER Martin (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer; tr. it. di Pietro Chiodi, rivista da Franco Volpi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, [1953] 2001.

HEIDEGGER Martin (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, a cura di Wilhelm von Herrmann, Francfort-sur-le-Main, Klostermann; tr. it. a cura di Carlo Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Genova, Il Melangolo, 1992.

JACOB André (1976), *Introduction à la philosophie du langage*, Paris, Gallimard.

RICŒUR Paul (1967), «La structure, le mot, l'événement», *Esprit*, a. 35, n. 5, pp. 801-821.

RICŒUR Paul (1971a), «Événement et sens dans le discours», in Michel Philibert, *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971, pp. 177-187.

RICŒUR Paul (1971b), «Événement et sens», *Archivio di filosofia*, n. 41/2, pp. 15-34.

RICŒUR Paul (1973), «Discours et communication», *La Communication. II. Actes du XV<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Montréal 1971*, Montréal, Montmorency, 1973, pp. 23-48; ora in Myriam Revault d'Allonnes, François Azouvi, a cura di, *Paul Ricœur*. Paris, Editions de l'Herne, 2004, pp. 51-67.

RICŒUR Paul (1975a), «La tâche de l'herméneutique», *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lectures*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, ora in Ricœur (1986a), pp. 96-100; tr. it. di Attilio Sottili, «Il compito dell'ermeneutica», in Paul Ricœur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia, Paideia, 1977, pp. 13-52.

RICŒUR Paul (1975b), «La fonction herméneutique de la distanciation», in Ricœur (1986a), pp. 113-131; tr. it. di Attilio Sottili, «La funzione ermeneutica della distanziamento», in Paul Ricœur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia, Paideia, 1977, pp. 53-78.

RICŒUR Paul (1985a), *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil ; tr. it. di Giuseppe Grampa, *Tempo e racconto 3*, Milano, Jaca Book, 1986.

RICŒUR Paul (1987a), «Monde du texte, monde du lecteur. Entretien avec Paul Ricœur [propos recueillis par J. Roman]», *Préfaces*, n. 1, pp. 98-101.

RICŒUR Paul (1987b), «Entre contrainte et attente. L'étrange relation du lecteur au texte [entretien avec F. Lengronne]», *Le Christianisme au XXe siècle*, n. 112, 20 avril 1987, p. 9.

RICŒUR Paul (1989) «Eloge de la lecture et de l'écriture», *Études théologiques et religieuses*, a. 64, n. 3, pp. 395-405.

RICŒUR Paul (2010), *Ecrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil.

ROVATTI Pier Aldo (2007), *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Milano, Raffaello Cortina.

SAUSSURE (De) Ferdinand ([1916] 1922), *Cours de linguistique générale*, a cura di Charles Bally e Aalbert Séchehaye, con la collaborazione di Albert Riedingler, Paris, Payot; tr. it., introduzione e commento, di Tullio De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, [1967] 2003.

SAUSSURE (De) Ferdinand (2002), *Écrits de linguistique générale*, a cura di Rudolf Engler e Simon Bouquet, Paris, Gallimard.

SEARLE John (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. di Giorgio Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1976.

SINI Carlo (2006), *Distanza un segno. Filosofia e semiotica*, Milano, Cuem.

VIRNO Paolo (1994), *Mondanità*, Roma, Manifestolibri.

VIRNO Paolo (1995), *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Roma, Donzelli.

VIRNO Paolo (2002), *Esercizi di esodo*, Verona, Ombre corte.

VIRNO Paolo (2002), *Scienze sociali e "natura umana"*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

VIRNO Paolo (2003), *Quando il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri.

VIRNO Paolo (2010), *E così via, all'infinito*, Torino, Bollati Boringhieri.