

Articoli/4

L'ermeneutica di Johann Georg Zur Linden

Senso dell'autore e senso del testo

Luigi Cataldi Madonna  0000-0002-9178-719X

Articolo sottoposto a *double-blind peer review*. Inviato il 05/02/2024. Accettato il 11/06/2024.

JOHANN GEORG ZUR LINDEN'S HERMENEUTICS. AUTHOR'S MEANING AND TEXT MEANING

His main references (Christian Wolff and the pietist Johann Jakob Rambach) make Zur Linden one of the earliest examples of a new intellectual figure that will characterise the nature and aims of the German Enlightenment: the pietist/illuminist or vice versa. Zur Linden conceives of hermeneutics in a deductive framework. The method is always the same for sacred and profane texts. Understanding means reproducing as faithfully as possible the author's thought and feeling. Interpretation must be based above all on probable reasoning, knowledge of the author's circumstances and historical context. Zur Linden makes an essential distinction between the author's sense and the sense of the text, to which he gives priority in interpretation: it is not what the author wants to say that is important, but what the author really said. In this way, he proposes an innovative structuralist version of classical hermeneutic intentionalism.

Introduzione

Nel 1735 Johann Georg Zur Linden pubblica a Jena la *Ratio meditationis hermeneuticae imprimis sacrae methodo systematica proposita*¹. L'opera rappresenta una tappa importante nella storia dell'ermeneutica e non soltanto di quella illuministica. Malgrado essa abbia avuto un certo successo tra gli addetti ai lavori negli anni successivi alla sua pubblicazione, in seguito è stata totalmente dimenticata. Il suo oblio perdura ancora oggi ed è stato tanto radicale da farci perdere non solo le tracce dell'opera, ma anche quelle del suo autore, di

¹ I numeri arabi tra parentesi nel testo si riferiscono ai paragrafi della *Ratio*. Le pagine della *Praefatio* non sono numerate. Quando non si cita diversamente, le traduzioni sono mie.

cui non sappiamo quasi nulla². L'articolo ha due scopi principali. Il primo è storico e consiste nel descrivere la concezione di Zur Linden nei suoi aspetti principali, cercando di ricostruire il contesto storico della sua formazione e della sua influenza, proiettandosi anche su alcuni sviluppi possibili delle sue idee. Il secondo è teorico e cerca di mostrare la rilevanza della sua concezione nella cornice dell'ermeneutica intenzionalistica in generale.

L'articolo si divide in sei paragrafi. Nel primo tratto il naturalismo metodologico e la questione dell'ermeneutica generale. Nel secondo cerco di spiegare la nozione di interpretazione e il tema della comprensione migliore. Il terzo è dedicato al tema della fecondità del senso. Il quarto si occupa delle circostanze dell'autore, della nozione di verità ermeneutica e della concezione probabilistica dell'interpretazione. Nel quinto paragrafo considero il tema degli affetti e alcune nozioni di senso: il senso dell'autore, del testo e dell'uditorio. L'ermeneutica dell'autore e l'ermeneutica del testo sono oggetto dell'ultimo paragrafo.

1. Naturalismo ed ermeneutica generale

Le fonti principali di Zur Linden sono Christian Wolff per il metodo e la filosofia e il pietista Johann Jakob Rambach – allievo di August Hermann Francke e genero di Joachim Lange – per la teologia e l'ermeneutica. Il duplice riferimento a orientamenti di pensiero così diversi è emblematico perché attesta la formazione di un bipolarismo culturale che condiziona lo sviluppo dell'illuminismo tedesco. Anche grazie allo stemperarsi della controversia tra wolffiani e pietisti, nel palcoscenico illuministico fa ingresso una nuova figura intellettuale: l'illuminista/pietista o viceversa. Proprio Rambach è una dei pionieri di questo nuovo indirizzo³. Nonostante l'implacabile invidia del suocero verso Wolff, egli ammira il metodo wolffiano, il suo rigore e la sua precisione concettuale, e ne ripropone l'utilizzazione in ermeneutica⁴.

Zur Linden lo segue a ruota su questo duplice binario. Anche lui ammira Wolffe e condivide con Rambach l'idea wolffiana di estendere il metodo matematico a tutte le altre discipline del sapere per rafforzarne la sistematicità e l'affidabilità.

² Zur Linden era prima aggiunto filosofico a Jena, poi pastore a Lüneburg. È stato in contatto epistolare con Gottsched – come risulta da una lettera a Gottsched del 3 agosto 1734 (J. C. Gottsched, *Briefwechsel. Historisch-kritische Ausgabe*, vol. III, Berlin 2009, p. 140) e presumibilmente ha avuto contatti anche con Johann Jakob Rambach, del quale ha forse frequentato le lezioni jenensi, molto apprezzate e frequentate dagli studenti. Siegmund Jakob Baumgarten annovera la *Ratio* di Zur Linden tra le fonti principali della sua ermeneutica sacra (cfr. *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, Halle 1751, p. 3). Non ho potuto trovare altre informazioni su di lui: nemmeno il registro parrocchiale di Hannover indica le sue date di nascita e di morte.

³ J. G. T. Graesse parla di una «teoria della coalizione» tra il pensiero di Rambach e la filosofia wolffiana (cfr. *Handbuch der allgemeinen Literaturgeschichte aller bekannten Völker der Welt, von der ältesten bis auf die neueste Zeit*, vol. IV, Dresden-Leipzig 1850, p. 336).

⁴ Paul Herbers sottolinea l'importanza per Rambach del «metodo della dimostrazione deduttiva» riproposto da Wolff e aggiunge che proprio questa sua predilezione per l'applicazione di un metodo rigoroso nell'interpretazione distingue la sua ermeneutica da quella del primo pietismo (cfr. *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambachs*, Diss., Iserlohn 1952, p. 249).

Rambach apprezza lo stile deduttivo e favorisce l'utilizzazione di dimostrazioni anche in ermeneutica⁵. Per lui la disposizione principio-conseguenza è 'l'anima' dell'interpretazione⁶, una delle tante forme in cui si manifesta il principio di equità nell'illuminismo⁷. Zur Linden definisce l'ermeneutica «methodo systematica proposita» come recita già il titolo dell'opera. L'interprete deve dimostrare i suoi risultati «per quamdam *legitimam consequentiam*» (§ 820). La cornice wolffiana è la stessa per entrambi. Rambach e Zur Linden fanno entrambi presunzioni di razionalità e mirano a disegnare secondo il modello della dimostrazione il sistema delle regole ermeneutiche. L'interpretazione è una prassi razionale: «In tota interpretatione regnare debet methodus rationis» (§ 384). E il lettore «aequus & humanus» deve saper rispettare la razionalità dell'autore fino a quando non sia possibile dimostrare il contrario: un principio al quale Zur Linden richiama i suoi lettori già nella *Praefatio*. Rambach e Zur Linden si allontanano dalla *sensualità* del sacro del primo pietismo. Affetti ed emozioni restano sempre molto importanti – come vedremo⁸ – ma c'è anche molta ragione.

Nella *Praefatio* Zur Linden affronta il tema del rapporto tra ermeneutica generale ed ermeneutiche speciali in un modo più chiaro di quanto fatto nella tradizione precedente. Egli tenta di congiungere in modo sistematico le regole dell'ermeneutica generale con quelle speciali dell'ermeneutica teologica: «Ut regulas hermeneuticas, tum *generales*, tum *sacras speciales* connecterem, quantum a me effici posset, methodo quadam systematica». A tale scopo Zur Linden propone una tripartizione dell'ermeneutica. La prima parte contiene i precetti generalissimi; la seconda i precetti speciali e la terza comprende le «*regulas specialissimas*» dell'ermeneutica sacra. Questa configurazione gerarchica va rigorosamente rispettata facendo attenzione a passare dalle regole più generali a quelle più speciali: «Ut adeo ab universalibus transitus factus sit ad specialioria». Subito dopo egli ribadisce la necessità e la fecondità di uno strettissimo rapporto tra logica ed ermeneutica, inclusa l'ermeneutica sacra. Dal punto di vista dell'ermeneutica generale, ermeneutica profana ed ermeneutica sacra sono due specie dello stesso genere e utilizzano lo stesso metodo e le stesse regole. L'ordine è deduttivo e si basa sul grado di generalizzazione delle regole. La specializzazione della regola dipende dalla sua applicazione a un contenuto particolare: la regola non muta, si adatta. Le specificità dipendono dalla natura, dagli scopi e dalle prescrizioni della disciplina nella quale viene usata l'interpretazione.

⁵ J. J. Rambach, *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, Jena 1723, p. 54.

⁶ Ivi, pp. 73-78; cfr. anche Id., *Erläuterungen über seine eigenen Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, Giessen 1738, pp. 277-289.

⁷ Georg Friedrich Meier darà più tardi una formulazione canonica di questo principio definendolo come «la tendenza a considerare ermeneuticamente veri i significati che concordano al meglio con le perfezioni dell'autore, fino a quando non viene dimostrato il contrario» (*Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, hrsg. von A. Bühler und L. Cataldi Madonna, Hamburg 1996 [1757¹], § 39). Nel riferirsi all'equità Meier usa la stessa espressione di Rambach e la chiama «anima delle regole ermeneutiche» (ivi, § 238).

⁸ Cfr. *infra*, par. 5.

Zur Linden difende il naturalismo metodologico, cioè credere che esista un solo metodo per tutte le forme di conoscenza. In linea con il programma dell'ermeneutica logica del primo illuminismo, egli condivide l'idea che l'ermeneutica sia «partem insignem logicae practicae». Le regole ermeneutiche non possono prescindere dal rispetto delle regole della logica: «Praecepta meditationis hermeneuticae ad *Logicam* sunt referenda» (§ 269). Per sviluppare un'ermeneutica generale era necessario arrivare a una omologazione formale dei testi che consentisse di applicarla «in omni scripto humano» (§ 638). Perciò la logica è indispensabile nell'interpretazione sacra:

Facultas logica, Logica tum theoretica tum practica, interpreti scripturae sacrae genuino est necessaria; quippe quae continet regulas interpretandi universales, & docet utriusque principii experientiae & rationis verum usum, legitimamque directionem & adplicationem (§ 682).

Anche le regole della grammatica – come quelle logiche – riguardano ogni genere di scritto: «Scriptura sacra respectu *grammaticae & logicae*, convenit cum omni scripto humano, adornato cum ratione» (§ 640). Lo stesso vale per i termini e le proposizioni come per le idee e i giudizi (§ 638). Per Zur Linden – come per Rambach – testo sacro e testo profano sono identici 'nella funzione'; le uniche differenze riguardano l'autore e il loro contenuto⁹. Al contrario degli autori profani l'autore sacro è infallibile e appunto per questa ragione le cause dell'ambiguità del testo sacro non sono da cercare nel testo, ma nella sua interpretazione: «Ratio igitur huius ambiguitatis, non tam in sacra scriptura, quam in interprete quaerenda est» (§ 953). Evidentemente Zur Linden è ancora suggestionato dalla teoria ortodossa dell'ispirazione verbale e non contempla la possibilità dell'errore umano nella redazione dei testi ispirati. Bisognerà aspettare Johann Salomo Semler per fare questo passo e limitarsi all'ispirazione soltanto dei contenuti, non della loro formulazione linguistica. L'espressione «adornatus cum ratione» è un indizio della nuova alleanza che stava consolidandosi tra ermeneutica e retorica. Infatti «adornatus» è una qualità degli scritti retorici, non di quelli logici.

2. Interpretazione e comprensione migliore

Per Zur Linden la comprensione di un termine non dipende dalla conoscenza del suo significato primitivo: «Significatum terminorum *primitivorum* non esse essentialem». I termini primitivi sono «*signa mere arbitraria*» (§ 215). I significati non possono essere determinati isolatamente, ma soltanto nel loro contesto linguistico, considerando le modalità della loro combinazione con altri termini: «*Notio unius termini, qui varios admittit significatus, determinatur per notiones ceterorum, cum eodem constructorum*» (§ 302). Dalla loro combinazione si generano le frasi di un testo (§ 344). Senza l'analisi del contesto e delle loro

⁹P. Herbers, *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambachs*, cit., p. 98.

combinazioni effettive sarebbe impossibile determinare il significato dei termini plurivoci, che impregnano il linguaggio quotidiano. Zur Linden distingue tra concetti e giudizi: i giudizi congiungono i concetti dati in un'affermazione o una negazione (§ 232). Ai concetti e ai giudizi, che esistono sul piano del pensiero, corrispondono diversi segni linguistici: espressioni singole che designano concetti (*termini*) e proposizioni che designano giudizi (*propositiones*). Le espressioni singole o parole hanno un significato (*significatus, Bedeutung*), mentre le proposizioni che stanno al posto di giudizi hanno un senso (*sensus, Verstand*) (§§ 234-235). Evidentemente, discorsi e testi sono costituiti da singole proposizioni e in questo senso sono qualcosa di intero (§ 283). Oltre al senso delle singole proposizioni c'è pertanto anche il senso intero del discorso (*sensus totus orationis*). Zur Linden vede nel pensiero diversi gradi di complessità e ammette che a questi diversi gradi di complessità corrispondano diversi modi di designazione mediante l'espressione linguistica. Egli vuole rendere ragione della distinzione terminologica tra significato, senso, e senso intero di un discorso.

In linea con la tradizione, Zur Linden attribuisce all'interpretazione il compito di rendere esplicito ciò che è implicito (§§ 342-343). Il senso è esplicito quando possiamo rappresentare distintamente la connessione del soggetto con il predicato (§ 233). L'interprete deve tentare di determinare le intenzioni e i fini dell'autore (§ 565) e per far questo deve sforzarsi di pensare come l'autore. Per lui interpretare equivale a rappresentarsi distintamente la coordinazione dei pensieri espressi dall'autore (§ 247): «*Interpres cum iisdem terminis coniungere debet ideas easdem, & cum eadem constructione, eandem idearum connexionem*» (§ 250). Wolff aveva già canonizzato questo punto di vista considerandolo un principio della conversazione, basata sulla cooperazione tra parlante e ascoltatore: chi parla deve 'intendere' qualcosa e chi lo ascolta deve «intendere proprio ciò che l'altro pensa»¹⁰. L'interprete deve accontentarsi di perseguire questo traguardo – di per sé irraggiungibile – e non deve andare mai oltre le intenzioni espresse nel testo perché scegliendo un senso migliore di quello effettivamente espresso tradisce in realtà il senso del testo e lo manipola: «*Interpres, notiones certa propositione contentas, & propositiones implicitas, in explicitas conversas sibi rapraesentare debet, in eo nexu, in quo illae ab auctore sunt repraesentatae, non in eo, quem ipse censet esse optimum*» (§ 343).

Bisogna, dunque, interpretare il senso effettivo del testo – non il suo senso migliore. Porsi quest'ultimo scopo significa stravolgere la natura dell'interpretazione. Anche la ricostruzione razionale può essere considerata una specie di manipolazione perché per principio elimina inconsistenze e incongruenze effettivamente presenti nel testo. Il senso del testo deve essere riprodotto così com'è senza alcun miglioramento, ammonisce Johann Franz Budde – un altro maestro di Rambach e prefatore delle sue *Institutiones*. Secondo Budde anche

¹⁰ C. Wolff, *Logica tedesca*, trad. it. di R. Ciafardone, Bologna 1978, p. 61. È ovvio che per qualsiasi interprete illuminista – consapevole per principio dell'irripetibile unicità dell'individuo – il riuscire a pensare la stessa cosa di un altro gioca esclusivamente un ruolo regolativo, non normativo.

il perseguire a tutti i costi una chiarezza maggiore di quella effettivamente espressa nel testo va considerata come una forma di alterazione del testo. Per lui la dicotomia tra chiarezza/verità e oscurità/falsità ha una rilevanza secondaria e può essere fuorviante: «Nec enim semper sequitur: hic sensus clarus & evidens, ergo est auctoris verus & genuinus sensus: aut: hic obscurus est, ergo est falsus. Etenim causae variae esse possunt, cur obscurus potius pro vero auctoris sensu habendus sit quam clarus, & perspicuus»¹¹. Per questa ragione Budde stabilisce la seguente regola ermeneutica: «*Ne maiorem perspicuitatem in sensu auctoris quaeramus, quam qua usus est*»¹². Zur Linden è dello stesso parere. Quando non possiamo rappresentarci gli stessi pensieri dell'autore, non siamo autorizzati per questa ragione a rappresentarci diversamente: «Si non possumus *omnia eadem*, tamen *non diversa* cogitemus» (§ 251). La comprensione migliore è una massima della prassi ermeneutica che in realtà non è particolarmente interessante. Gli illuministi sono divisi su questo punto. Ci sono alcuni (Wolff, Meier e altri) che pensano sia opportuno chiarire un testo meglio di quanto abbia fatto l'autore, e ci sono altri, come Budde e Zur Linden, che pensano di doversi attenere il più possibile al testo senza escludere eventuali oscurità e contraddizioni. Chi si pone contro la comprensione migliore si lascia guidare sempre da presunzioni di razionalità, ma fa più attenzione alla fallibilità dell'autore e alla possibilità che questi si possa essere contraddetto. Secondo questa concezione la diffidenza verso la comprensione migliore è più grande del pericolo che l'interprete possa insinuare nel testo le proprie idee. Come accade con gli interpreti che difendono l'esistenza di intenzioni inconsapevoli dell'autore e la legittimità di farvi riferimento nell'interpretazione, con le quali mascherano invece l'introduzione delle proprie intenzioni nel testo, avvalorando l'ermeneutica dell'interprete e assassinando quella del testo. La fede genuina di Zur Linden nell'intenzionalismo lo preserva dalle seduzioni della comprensione migliore.

3. La fecondità del senso

Zur Linden raccomanda di non allontanarsi mai dal senso proprio se non quando è contraddittorio: «*A sensu proprio non esse recedendum, nisi ob manifestam contradictionem, seu absurditatem*» (§ 387); e ancora: «*A significatu vocabulorum proprio, non est recedendum sine necessitate*» (§ 756). Questa prescrizione non vale soltanto per l'assurdo in sé, ma anche in presenza dell'assurdo relativo, che risulta dalla connessione con la concatenazione delle idee dell'autore. Secondo Zur Linden l'ambiguità del senso prodotta da sensi contraddittori (§ 329) va

¹¹ F. Budde, *Elementa philosophia instrumentalis, seu Institutionum philosophiae eclecticae*, Hildesheim 2006 [1703¹], pp. 208-209.

¹² Ivi, p. 211. Sebbene fosse un filosofo indipendente dalle scuole e si dichiarasse eclettico, anche Budde era vicino al pietismo. Questa circospezione verso la comprensione migliore sembra più un'istanza pietistica che razionalistica. Del resto per l'ermeneutica razionalistica è difficile restare immune al fascino della ricostruzione razionale, dove tutto è al suo posto.

considerata con cautela perché non deve essere confusa con la fecondità del senso che rappresenta invece la ricchezza dell'espressione linguistica: «Si plures sensus in dato loco secum coniungi, & sibi subordinari possint, atque debeant etiam, sensus est *foecundus*. Haec foecunditas non pugnat cum unitate sensus» (§ 955). Ricchezza e unità del senso sono compatibili. Credere il contrario è un abbaglio prodotto dal pregiudizio dell'univocità del senso.

La fecondità del senso si manifesta quando le nozioni che costituiscono le proposizioni contengono *più caratteri di quelli effettivamente espressi*: «*Sensus fecundus*, est in illis propositionibus, quae ita formatae sunt, ut sistant notionum contentarum characteres abundantiores, & plura iudicia coniuncta completantur» (§ 462). La plurivocità del senso è un peccato mortale per un linguaggio ideale/dogmatico basato sull'univocità del rapporto segno-significato, ma è una qualità salutare per il linguaggio comune, che lo emancipa dalla sua povertà lessicale. La fecondità del senso è stata un tema fondamentale della retorica antica e ha ragioni soggettive e oggettive. Da una parte esprime il talento dell'autore nel saper scegliere i termini e le proposizioni più adatte alla persuasione del suo uditorio. Dall'altra esprime una proprietà intrinseca del linguaggio: la sua capacità metaforica di designare con gli stessi segni cose diverse. In questo modo il linguaggio è capace di trascendere le intenzioni e la creatività di chi lo usa. Noi spesso diciamo di più di quello che intendiamo. Nessun autore può avere il controllo totale di questa eccedenza di senso a meno che non si serva esclusivamente di definizioni esatte, che chiariscono i contenuti, ma al tempo stesso impoveriscono la forza espressiva del linguaggio. Proprio sul senso fecondo si basa secondo Zur Linden la possibilità di una costruzione enfatica della grammatica e della sintassi di un testo (§§ 470-474).

L'illuminismo – meno cartesiano di quanto si sia normalmente portati a pensare – ha lavorato molto sul tema della fecondità linguistica, seguendo gli stimoli della retorica antica e della tradizione retorica moderna – che trova forse nella *Logique* di Port-Royal il suo punto di partenza. La nozione di fecondità linguistica va oltre una razionalità modellata sui criteri della logica: è una nozione retorica, non logica. Per capire cosa possa intendere Zur Linden e in quale direzione stia andando facciamoci aiutare da Johann Martin Chladenius, che appena sette anni dopo la *Ratio* scrive la prima ermeneutica generale in lingua tedesca: l'*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742). Chladenius propone un'interessante teoria: la teoria dei *sinnreiche Gedanken*, che sembra essere un'evoluzione della concezione di Zur Linden. Per spiegare il tema della fecondità linguistica – che attesta il rapporto tra retorica e logica voluto dalla nuova ermeneutica – Chladenius introduce una nozione esplicativa dei pensieri fecondi: i «pensieri ricchi di senso» (*sinnreiche Gedanken*) – «tra i quali quelli poetici sono i principali» – «che vengono prodotti con più di una facoltà dell'intelletto, come sensazione e immaginazione, o mediante

il concorso di queste con la ragione»¹³. Il discorso 'ricco di senso' deve essere disposto o concepito in modo da produrre un moto dell'animo nell'uditorio. Anche di questi pensieri 'ricchi di senso' possiamo avere una comprensione perfetta. Quando qualcuno legge o sente qualcosa capace di produrre piacere ed effettivamente sente piacere, allora questo qualcuno comprenderà perfettamente quello che sente o legge¹⁴. Quindi possiamo comprendere perfettamente uno scritto fecondo, anche se non ha la forma di uno scritto razionale e non è basato sull'univocità del nesso segno/significato.

Chladenius chiama il pensiero ricco di senso anche 'intuizione'. Una delle sue qualità è avere sempre qualcosa di 'non congetturato'. Ma, se non è pensato, non è nemmeno comunicabile intenzionalmente¹⁵. È qualcosa che giace sotto la soglia della coscienza, tra le facoltà inferiori dell'intelletto. La ragione non basta ad afferrarlo. La fecondità esprime una *sovrabbondanza di senso* non riducibile al senso letterale e non comunicata intenzionalmente dall'autore. L'interprete deve cercare di afferrare questa ridondanza del senso del testo senza imputarla alle intenzioni dell'autore. La teoria dei pensieri fecondi prepara il terreno alla nascita di un'ermeneutica estetico-letteraria¹⁶ e serve a far apprezzare la capacità metaforica del linguaggio. Il pensiero fecondo è il contrassegno del linguaggio ordinario, non l'univocità segno/significato. I criteri del linguaggio ideale sono un punto di riferimento per il linguaggio ordinario, ma non l'unico. Ridurre il linguaggio ordinario al linguaggio ideale significherebbe mortificarne ricchezza e creatività.

La concezione dei pensieri 'ricchi di senso' non è chiara e presenta problemi. Il termine '*sinnreich*' è ambiguo. In questo caso forse è meglio riformulare il termine interpretando i 'caratteri' di Zur Linden come 'rappresentazioni'. In questo caso parliamo di pensieri 'ricchi di rappresentazioni' piuttosto che 'ricchi di senso'. Questi pensieri hanno più caratteri, che esprimono un insieme non contraddittorio compatibile con le intenzioni dell'autore. Le rappresentazioni che costituiscono il pensiero dell'autore si possono distinguere in una rappresentazione principale e in molteplici rappresentazioni accessorie, alcune delle quali si generano nella conversazione. La rappresentazione principale coincide con il senso inteso dall'autore, che è contenuto in una intenzione comunicativa con lo scopo di riprodurlo tal quale nella mente del lettore. Le rappresentazioni accessorie che l'accompagnano caratterizzano in modo unico la rappresentazione principale e cercare di comprenderle aiuta ad afferrare la natura della rappresentazione principale¹⁷.

¹³ J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Düsseldorf 1969 [1742¹], § 62.

¹⁴ Ivi, § 151.

¹⁵ Ivi, § 64.

¹⁶ Cfr., a riguardo, C. Henn, „Sinnreiche Gedanken“: *Zur Hermeneutik des Chladenius*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 58, 1976, pp. 240-264.

¹⁷ Per questa sommaria ricostruzione del rapporto tra idea principale e idee accessorie mi sono basato su A. Arnauld, P. Nicole, *La Logique ou l'Art de penser*, Amsterdam 1708, pp. 136-143. Presumo che queste idee, in per via diretta o indiretta, siano travasate nella nuova ermeneutica.

Forse Chladenius crede proprio questo: le rappresentazioni non comunicate del pensiero dell'autore condizionano e specificano in un qualche modo le sue intenzioni comunicative. Si stabilisce un rapporto tra intenzioni e rappresentazioni che esce fuori dal controllo dell'autore – ma anche da quello dell'interprete. Se non fosse possibile distinguerle, la relazione di compatibilità tra le rappresentazioni si convertirebbe in una relazione di identità, senza la possibilità di stabilire una gerarchia. Le rappresentazioni accessorie diventerebbero tutte rappresentazioni principali, cioè sensi allo stesso titolo del senso inteso dall'autore. Ma le rappresentazioni accessorie non sono sensi effettivi; sono soltanto disposizioni al senso che si associano al sistema di credenze di ciascun componente dell'uditorio.

Secondo Chladenius il vero compito dell'interprete sarebbe proprio quello di esplicitare questa ridondanza del senso del testo. Sebbene questa ridondanza nella produzione di senso sfugga alla ragione logica è pur sempre soggetta a regole: «È certo che la nostra anima in questa specie di pensare opera secondo certe regole»¹⁸. Ma Chladenius non va oltre questa affermazione e non ci spiega cosa intende se non per ricordare che la ricerca a riguardo è ancora un *desideratum*. Origine, natura, funzione e regole dei *sinnreiche Gedanken* restano nell'ombra, ma le indicazioni di Chladenius possono essere motivi di stimolo validi per approfondire questa direzione di ricerca.

La teoria dei pensieri fecondi è al tempo stesso un punto di forza e un punto di debolezza perché offre il fianco alla violenza dell'interprete. Dietro ogni pensiero fecondo può nascondersi un senso che «l'autore non ha previsto»¹⁹. Le rappresentazioni non comunicate o inconsapevoli non fanno parte del senso dell'autore, ma sono quelle che i segni dell'autore possono evocare non intenzionalmente nell'uditorio. C'è solo un caso in cui è giusto parlare di intenzioni inconsapevoli – cioè «quelle che gli autori non hanno in mente»²⁰, cioè quando l'autore per i limiti del suo intelletto non vede tutte le conseguenze dei suoi scritti. In questo caso l'interprete è autorizzato a prendere in considerazione le conseguenze non previste: «soltanto perché gli uomini non possono vedere tutto»²¹. Una specie di rappresentazioni non comunicate è quella che esprime enunciati ai quali un autore potrebbe rispondere semplicemente: «in verità non intendevo questo, ma ora che ci penso hai ragione». In questi casi le intenzioni inconsapevoli non entrano in gioco nella produzione del senso. Ma è possibile distinguere – soprattutto nel caso dei testi – tra ciò che l'autore ha detto effettivamente e quello che voleva dire? In che misura e come? Queste domande restano senza risposta in Chladenius, ma, come vedremo, la trovano in Zur Linden.

¹⁸ J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, cit., § 64.

¹⁹ Ivi, § 693.

²⁰ Ivi, § 156.

²¹ *Ibid.*

L'apprezzamento della nozione di senso fecondo indica di nuovo lo stretto legame della nuova ermeneutica con la retorica. Zur Linden difende una retorica, che non perde mai, però, la bussola della razionalità. L'interprete per essere equo e buono deve usare la ragione nell'interpretare. L'interpretazione migliore sarà proprio quella più conforme a questo principio e se l'interprete lo viola allora «*agit praeter rationem & rationem male sanam*» (§ 634).

4. Circostanze dell'autore, verità ermeneutica e probabilità

Un ausilio fondamentale per l'interpretazione è la conoscenza delle circostanze dell'autore, che Zur Linden distingue in circostanze esterne e interne: «*Omnis auctor, dum loquitur, aut scribit, habet quendam statum, qui aut per ea, quae ipsi insunt, aut per illa, quae extra illum sunt, sed ad eius personam pertinent, determinatur*» (§ 352). Prese insieme, tutte queste circostanze rappresentano la «*conditionem auctoris*», la cui conoscenza è *essenziale* per la comprensione del testo (§ 353). La sua condizione dipende anche dall'età – «*Aetas auctoris refertur ad totam eius substantiam*» (§ 357) – e dalla sua salute fisica (§ 355). Alle circostanze del corpo si aggiungono le circostanze esterne: il ruolo e lo stato sociale dell'autore, il rispetto di cui gode nella comunità, il tempo, il luogo e l'occasione che ha motivato lo scritto (§ 358). Tutte queste circostanze esterne sono importanti per la formazione di quelle interne: «*Generatim status externus valet ad formandum statum internum*» (§ 363). L'insieme delle circostanze esterne costituisce quello che potremmo chiamare il 'contesto storico', che condiziona natura e comportamento dell'autore.

Tra le circostanze interne Zur Linden non annovera soltanto le facoltà intellettuali, ma anche i pregiudizi, le opinioni, le attitudini, le consuetudini e gli affetti: qualsiasi cosa possa essere riferita all'intelletto, alla volontà e alle abitudini dell'autore (§ 354). Insomma Zur Linden parte dal presupposto che un buono stato di salute – fisico, mentale e sociale – sia una condizione importante per l'esercizio corretto delle facoltà mentali. L'indagine della condizione dell'autore è uno dei compiti più rilevanti che l'interprete previdente è chiamato ad assolvere: «*Interpretis est, de conditione auctoris, seu de statu eius interno & externo, sibi repraesentando, esse sollicitum*» (§ 366). L'indagine deve coinvolgere sia la dimensione cognitiva sia quella emotivo-affettiva dell'autore. L'analisi di tutte le circostanze che riguardano l'autore dovrebbe aiutarci a determinare con un alto grado di approssimazione la sua individualità concreta, assolutamente irripetibile. Dall'importanza della nozione di contesto linguistico transitiamo verso la centralità del contesto storico.

Sinceramente è difficile comprendere come l'ermeneutica da Dilthey in poi si sia potuta vantare di essere stata la prima a perseguire questo scopo. La concezione delle circostanze dell'autore serve proprio a identificare il suo 'senso vissuto', ma senza le enfattizzazioni spiritualistiche o esistenzialistiche dell'ermeneutica post-illuministica, dove l'«esterno» è occasionale o assente. Il

senso vissuto dell'autore per Zur Linden comprende indissolubilmente tutte le sue circostanze esterne e questa prospettiva dona maggiore concretezza e maggiore sensibilità alla sua concezione dell'interpretazione. In questo caso la differenza tra Dilthey e Zur Linden è una sola: il primo si appella a incontrollabili proiezioni empatiche per afferrare l'unicità irripetibile dell'individuo, per definizione inafferrabile. Zur Linden, invece, descrive un metodo circostanziato e regolamentato per avvicinarsi il più possibile all'individuo, concepito da Wolff come un ente «assolutamente determinato»²².

Zur Linden è probabilmente il primo a coniare un'espressione che entrerà subito nel vocabolario ermeneutico. Il contenuto è antico, ma la formula è nuova e chiaramente espressa: «Veritas hermeneutica, est convenientia interpretationis cum sensu orationis» (§ 560). La verità ermeneutica si distingue dalla verità logica che rappresenta l'accordo tra le proposizioni (§ 559). Proprio questa nozione di verità ermeneutica determina l'ambito, gli scopi dell'interpretazione e la sua autonomia dalla ricerca logica perché essa è indifferente ai valori di verità. Un'interpretazione può essere ermeneuticamente vera anche se le opinioni di cui tratta sono logicamente o empiricamente false. Secondo Zur Linden l'interpretazione non si basa su certezze assolute, ma può risultare soltanto da ipotesi controllate da ragionamenti probabili²³. Questa prospettiva non è originale ma caratterizza tutta l'ermeneutica illuministica, salvo rarissime eccezioni come Chladenius che rivendica ancora la certezza dell'interpretazione. Già Leibniz auspicava lo sviluppo di una teoria delle probabilità «pour donner le sens des textes»²⁴. Christian Thomasius è ancora più determinato e mette la probabilità a fondamento della sua concezione dell'attività interpretativa: «L'interpretazione (*interpretatio*) non è nient'altro che una spiegazione fondata su congetture chiare e probabili di ciò che un altro ha voluto intendere nei suoi scritti e che è qualcosa di difficile o di oscuro da comprendere»²⁵.

Per quanto riguarda la concezione della probabilità e quella dell'interpretazione probabile Zur Linden dipende interamente da Wolff. Come Wolff Zur Linden considera il rapporto tra probabilità e certezza in analogia con quello tra parte e tutto. Entrambe le nozioni rappresentano il rapporto del soggetto con la verità ermeneutica. I requisiti per la verità ermeneutica sono tutti quelli che concorrono a determinare la convenienza dell'interpretazione con il senso del testo: «*Requisita ad veritatem hermeneuticam generatim sunt illa omnia, quae ad id concurrere debent, ut interpretatio cum sensu orationis conveniat*» (§ 561). È evidente che Zur Linden qui si riferisce a una probabilità non misurabile perché questi requisiti sono disomogenei e non sono perciò

²² C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, in *Gesammelte Werke*, Ab. II, Bd. 3, Hildesheim-New York 1977, § 226.

²³ Zur Linden introduce e spiega la nozione di ipotesi già nella parte iniziale della *Ratio* (§§ 70-71).

²⁴ Lettera a Burnett del 1/11 febbraio 1687, in G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Bd. III, Hildesheim 1978, p. 194.

²⁵ C. Thomasius, *Ausübung der Vernunftlehre*, Hildesheim 1968 [1691¹], Kap. 3, § 25.

interpretabili matematicamente²⁶ (§ 562). Quella che Zur Linden ha in mente – senza riuscire però a spiegarla adeguatamente – è una nozione metodologica della probabilità che risulta dall'applicazione delle regole ermeneutiche e dalle specificità convenzionali del testo. La natura di questa probabilità ermeneutica diventerà più chiara con Siegmund Jakob Baumgarten, che menziona Zur Linden tra le sue fonti, e Georg Friedrich Meier.

Dalla rappresentazione di tutti i requisiti per la verità scaturisce la certezza ermeneutica: «Ex repraesentatione omnium ad veritatem hermeneuticam requisitorum nascitur *certitudo hermeneutica*» (§ 576), mentre la conoscenza di alcuni requisiti soltanto produce una probabilità ermeneutica: «Qui tantum quaedam, ad veritatem rei requisita agnoscit, illi ea est *probabilis*» (§ 570). I gradi di probabilità variano in proporzione al numero dei requisiti noti: «Pro ratione requisitorum ad veritatem diversa»; e la massima probabilità può essere chiamata «*verisimilitudo*» (§ 571). Tuttavia il tentativo di Zur Linden di dare una definizione della nozione di certezza ermeneutica è maldestro e insufficiente. Non si capisce quale sia la sua natura e in che modo possa essere distinta dalla certezza assoluta. L'unica differenza sembra quella che la certezza ermeneutica si chiama così soltanto perché rappresenta la verità ermeneutica e non perché designa una specie di certezza diversa. In Baumgarten e in Meier le nozioni di verità e di certezza ermeneutiche sono distinte chiaramente dalle loro relative nozioni assolute e sono sempre accompagnate dalla formula «bis das Gegenteil erhellt» o da formule simili. Per loro la certezza assoluta è contrassegnata dall'impossibilità del dubbio, mentre la certezza ermeneutica è soltanto esente dal dubbio e vale esclusivamente fino a quando non se ne presenti uno. Il dubbio è assente non impossibile. È proprio questa nozione di certezza indubitata – ma per principio falsificabile – a consentire un'applicazione adeguata della probabilità all'interpretazione, dove il valore di probabilità non viene determinato dal calcolo, ma dall'uso corretto di una metodologia ben articolata in principi, parametri, regole e scopi. Il suo scopo principale è la conoscenza del senso di ciò che l'autore ha effettivamente scritto o detto. La tecnica ermeneutica deve saper stabilire quali siano – di volta in volta in volta e caso per caso – i mezzi migliori per raggiungere questa conoscenza.

5. Affetti, nozioni di senso e uditorio

Una componente fondamentale dell'ermeneutica e della teologia pietistica è la dottrina degli affetti, secondo la quale per conoscere il senso dei testi sacri bisogna conoscere gli affetti dei loro autori. Nel primo illuminismo questa dottrina era stata uno dei punti forti della demarcazione tra pietismo e wolffismo.

²⁶ La probabilità matematica – sia nella versione classica, sia in quella frequentistica – richiede l'omogeneità e l'equipossibilità dei casi, che altrimenti non potrebbero essere soggetti al calcolo numerico o a un qualsiasi altro sistema di misurazione.

Wolff non la accetta e dichiara lapidario: «*Dio non ha affetti*»²⁷. Attribuire affetti a Dio significa darne un'immagine antropomorfa: «Se si ascrivono affetti a Dio, si parla di Lui in modo umano. Se Dio conceda ciò, forse si lascia difficilmente stabilire per via razionale»²⁸. Al contrario secondo l'ermeneutica pietistica si può comprendere la Sacra Scrittura veramente soltanto quando si comprendono gli affetti divini. Rambach continua sulla strada indicata da Spener e Francke e dà una versione sistematica di questa dottrina che farà da modello per la teologia del Settecento. Tuttavia Rambach la concepisce in modo nuovo e più conciliante: non la sostituisce alla concezione illuministica, ma la considera come un suo necessario completamento. La prospettiva non cambia, piuttosto si allarga. Il razionalismo illuministico – stimolato da una forte valorizzazione dell'esperienza in generale – si apre al sensualismo. Rambach perfeziona *il pensare la stessa cosa dell'altro* con *il sentire la stessa cosa dell'altro*. Per lui non si tratta di rigettare i principi dell'ermeneutica logica, ma bisogna indirizzare gli sforzi dell'interprete verso una componente essenziale dell'interpretazione: la determinazione degli affetti, della sfera emotiva degli autori. E il miglior serbatoio per trovare indagini sulla natura e la funzione delle emozioni è la retorica antica. Con Rambach e Zur Linden l'ermeneutica logica si allea con la retorica.

Per interpretare un testo bisogna comprendere non solo la mente dell'autore ma anche gli affetti che lo hanno motivato e che accompagnano i suoi pensieri: bisogna «porsi e immedesimarsi nello stesso affetto nel quale stava lo scrittore sacro quando scriveva queste parole»²⁹. Anche secondo Zur Linden l'interprete deve indagare scrupolosamente gli affetti dell'autore: «*Interpreti est adfectus auctoris caute indagandus*» (§ 369). Egli deve cercare di immedesimarsi nei suoi affetti: «*Induere se debet in adfectum auctoris*» (§ 376). Anche per Zur Linden il 'pensare la stessa cosa' si deve completare con il 'sentire la stessa cosa'. Questo tentativo di immedesimazione affettiva vale come criterio metodologico per qualsiasi specie di interpretazione: sacra e profana. L'interprete di testi sacri deve «excitare in animo suo» le stesse idee e gli affetti dell'autore sacro (§ 673).

Rambach e Zur Linden mostrano che è possibile sviluppare un'ermeneutica degli affetti in modo comprensibile e fondato senza cadere in posizioni irrazionalistiche. Per loro, ragione e affetti non sono in contrapposizione. La comprensione avviene su due livelli. Il primo si raggiunge quando l'interprete congiunge con le parole gli stessi concetti dell'autore³⁰. Nel secondo livello la comprensione si perfeziona con il saper rivivere gli affetti dell'autore. Ma non si può raggiungere la comprensione affettiva senza una preliminare e indispensabile comprensione razionale. Le due prospettive sono combinate, ma gerarchizzate. Il primato spetta agli affetti, non alla *mens* dell'autore: «I nostri pensieri sono

²⁷ C. Wolff, *Metafisica tedesca con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, trad. it. di R. Ciafardone, Milano 2003, § 1070. «*Deus affectibus caret*» (*Theologia naturalis I*, in *Gesammelte Werke*, Ab. II, Bd. 7.2, Hildesheim-New York 1978, § 1103).

²⁸ C. Wolff, *Metafisica tedesca con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., § 418.

²⁹ J. J. Rambach, *Erläuterungen*, cit., pp. 245-246.

³⁰ J. J. Rambach, *Institutiones*, cit., pp. 54-55; Id., *Erläuterungen*, cit., pp. 212-217.

quasi sempre congiunti con certi affetti nascosti... perciò noi non facciamo comprendere ad altri soltanto i nostri pensieri mediante il discorso, ma anche gli affetti congiunti con essi»³¹; «dopo l'affetto c'è anche il senso delle parole»³². La comprensione affettiva è il coronamento dell'interpretazione.

La comprensione perfetta si realizza grazie al concorso di entrambe le specie di comprensione: quella cognitiva e quella affettiva. La comprensione della Scrittura non può derivare da una illuminazione improvvisa, ma è frutto di una lettura attenta e laboriosa e cresce con il crescere graduale della fede. Rambach esclude la necessità della conversione che Francke poneva al centro della sua ermeneutica sacra, sostenendo di averla vissuta personalmente nell'autunno del 1687³³. Secondo Francke per comprendere la parola di Dio bisogna avere fede, bisogna *prima* convertirsi da «figlio del mondo» in «figlio di Dio». Da questo punto di vista i testi sacri sarebbero inaccessibili per chi non ha vissuto l'esperienza della conversione. Ma la conversione si verifica soltanto se si comprende la Bibbia. In linea di principio chi non è convertito non può comprendere la Bibbia. Ma quale possibilità ha il non credente di convertirsi se da non convertito non può comprendere la Bibbia? La relazione tra fede e comprensione della Bibbia è circolare perché fede e comprensione si presuppongono reciprocamente. Solo i credenti possono comprendere la Scrittura sacra ma è praticamente impossibile diventare credenti³⁴. Rambach si allontana vistosamente dalla prospettiva di Francke e nelle *Institutiones* si impegna appunto nel descrivere la laboriosità del processo di interpretazione e la necessità di ricorrere a una competenza interdisciplinare nella quale gioca un ruolo fondamentale la conoscenza delle discipline empiriche correlate al testo da interpretare. La possibilità di una lettura ispirata non viene nemmeno presa in considerazione.

Anche per Zur Linden gli affetti sono una componente essenziale per la formazione del testo: «Cum adfectus ad formandam orationem quam maxime pertineant» (§ 369). Gli affetti in senso stretto sono gradi della forza dell'appetito o dell'avversione sensitiva, prodotti da una sensuale e confusa rappresentazione del bene e del male. Gli affetti sono irrazionali perché turbano l'attività intellettuale, ma in senso lato è lecito considerarli razionali proprio perché sono indispensabili allo svolgimento dell'attività della ragione (§ 90). Gli affetti sono in un qualche modo *razionalizzati* perché devono sempre essere rappresentabili «cum ratione» (§ 377). L'interpretazione non deve prendere in considerazione soltanto gli affetti, ma anche la pronuncia. Con questa Zur Linden intende la forza e il tono

³¹ J. J. Rambach, *Erläuterungen*, cit., p. 374.

³² Ivi, p. 375.

³³ Francke ci informa della sua conversione nel suo *Lebenslauf* (1690-1691). Cfr., a riguardo, R. Osculati, *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Bari 1990, p. 209. Il racconto di Francke è riassunto alle pp. 217-218.

³⁴ Semler ricorre ad argomentazioni simili per dimostrare l'assurdità del senso mistico: si tratta di uno scherzo e di un delirio dell'interprete. Cfr. la sua *Vorrede* alla IV edizione (Halle 1759) – ampliata con aggiunte e note dell'autore – dell'*Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift ehemals für seine Zuhörer ausgefertigt* del suo maestro Baumgarten.

delle espressioni linguistiche: il loro significato cambia se vengono pronunziate con serietà o ironia, oppure in forma interrogativa: «Eadem propositio, seorsim considerata *ex adfectu, & diversa pronunziatione* auctoris, diversos potest nancisci sensus» (§ 347). E, naturalmente, sensi diversi producono interpretazioni diverse (§ 369).

Rambach e Zur Linden introducono la problematica pietistica degli affetti – in una versione rinnovata rispetto a quella di Francke – nell'ermeneutica dell'illuminismo. Vanno oltre un'ermeneutica che faccia riferimento soltanto alle intenzioni e ai pensieri dell'autore. Il cognitivismo wolffiano si apre con loro alla dimensione emozionale, alla quale si accompagna una decisa rivalutazione delle facoltà inferiori e dell'indagine psicologica. Grazie al rinnovato interesse per le indagini retoriche e all'emergere di una nuova psicologia era diventato possibile vedere questa dimensione da un punto di vista più empirico e scientificamente orientato, indipendentemente dalle sue tradizionali connotazioni morali e da un invadente apriorismo. L'attività interpretativa iniziava a svelarsi in tutta la sua effettiva complessità e nella sua natura fluida, non meccanica, recalcitrante a una regolamentazione dogmatica. La convinzione assoluta della rilevanza del metodo era bilanciata dalla consapevolezza non solo nell'irripetibile unicità dell'autore, ma anche nella creatività del linguaggio e nell'inimitabile capacità soggettiva dell'interprete. Le sue capacità interpretative possono essere oggetto di formazione, non di addestramento.

È particolarmente interessante vedere con Zur Linden come il pensiero ermeneutico elabori e differenzi la nozione di senso senza rinunciare a riferirsi all'autore. Hermann von der Hardt distingue tra senso dell'autore e senso dell'interprete considerando il secondo come offensivo e impertinente³⁵. Rambach riformula questa distinzione senza riferirsi al senso dell'autore: c'è un senso del discorso e un senso dell'uditorio³⁶. Secondo lui e Zur Linden l'uditorio deve poter riprodurre i concetti dell'autore e mettersi nei suoi panni. Zur Linden fa un'altra distinzione, che sembra derivare direttamente da Wolff, il quale aveva distinto con chiarezza tra due specie diverse di comprensione: la comprensione dell'autore («comprendere bene l'autore») e la comprensione del testo («comprendere gli argomenti esposti») ³⁷. L'attenzione della ricerca ermeneutica si sposta gradualmente dal senso dell'autore al senso del testo. Anche secondo Zur Linden bisogna saper distinguere tra le opinioni dell'autore e ciò che l'autore ha veramente espresso. Gli autori potrebbero sbagliarsi oppure potrebbero persino voler ingannare gli altri. Per questa ragione si deve distinguere tra ciò che l'autore ha voluto esprimere e ciò che ha effettivamente espresso, ovvero tra intenzione dell'autore e senso del testo. Anche la constatazione di questa possibile discordanza è un retaggio della retorica antica, che già si era occupata della controversia «de

³⁵ H. von der Hardt, *Hoseas Historiae et Antiquitati redditus, Libris XXIX*, Helmstadii 1712, p. 31.

³⁶ J. J. Rambach, *Institutiones*, cit., p. 54.

³⁷ C. Wolff, *Logica tedesca*, cit., p. 141.

scripto et sententia»³⁸. Il testo può significare qualcosa di diverso da quello che avrebbe dovuto significare secondo le intenzioni dell'autore: «Oratio scripta aliud significet, quam ex mente auctoris debet significare» (§ 245). Ciò che l'autore ha effettivamente scritto può avere un significato diverso di quanto egli avesse intenzione di dire³⁹: per esempio a causa di convenzioni linguistiche, di forzature linguistiche, di una scelta inappropriata dei termini, per chiarezza presunta ma non effettiva delle proprie intenzioni, a causa di condizionamenti ideologici, pregiudizi ecc. Da questa analisi risulta una duplice distinzione per l'ascoltatore tra senso dell'autore e senso del discorso: «Fieri potest, ut auctor *aliud* de re quadam in animo *senti*at, *aliud* terminis, eorumque constructione *exprimere velit*. Accidere quoque potest, ut *aliud velit* oratione adfirmare, aut negare; *aliud* per eam actu *adfirmet*, aut *neget*» (§ 245).

6. Ermeneutica dell'autore ed ermeneutica del testo

La distinzione tra senso dell'autore e senso del testo merita un approfondimento. L'interpretazione deve mirare al senso dell'enunciato: «In interpretatione, non quaeritur quid auctor de hac vel illa re serio *senti*at, sed quae *sententia*, *sensu orationis*, *expressa sit*, quae sola illi potest imputari» (§ 261). Il senso del testo è lo scopo principale dell'impresa interpretativa sia che convenga o non convenga al senso dell'autore: «In interpretatione igitur generatim spectatur tantum *sensus orationis*, sive is cum *sensu auctoris* conveniat, sive non conveniat» (§ 253). La tesi è inequivocabile ed è il fondamento di ogni ermeneutica del testo. Nel caso di una discordanza tra i due sensi, il senso dell'autore deve cedere il passo al senso del testo. Zur Linden cerca di insegnare all'interprete a vivere nel dubbio di questa discrepanza tra senso dell'autore e senso del testo. Anzi uno dei suoi compiti principali è proprio dare la caccia a questi punti di discordanza e cercare di fugare ogni dubbio della loro esistenza. Il senso dell'autore ha una funzione regolativa, non è più un dogma per lui.

Il primato assegnato al senso del testo non ha una funzione critica, ma apologetica riguardo al senso dell'autore. Serve a difenderlo, non a rimuoverlo. Il senso del testo resta sempre orientato sull'autore che – senza alcun dubbio possibile – lo produce ed è il primo responsabile del senso del 'suo' testo. Ma l'interesse dell'interprete non è più diretto unidimensionalmente sul senso dell'autore, come accadeva nell'ermeneutica precedente. Soltanto ciò che l'autore ha effettivamente detto – e non ciò che aveva in mente di dire e non è riuscito a dire – rappresenta il senso del testo, che l'interpretazione ha il dovere di stabilire prima di ogni altra cosa. La rinuncia al primato del senso autorale permette di estendere il raggio d'azione dell'interpretazione. Uno dei suoi scopi nell'illuminismo – tra i quali il senso autorale conserva sempre un

³⁸ M. T. Cicerone, *De Inventione*, I, XIII, 17. Zur Linden conosce bene la retorica di Cicerone e cita il *De Inventione* (§§ 330, 391).

³⁹ Questa distinzione è tornata in auge il secolo scorso per merito del pragmatismo linguistico.

ruolo fondamentale – diventa l'esatta individuazione del contesto storico e socioculturale a cui appartiene il testo da interpretare e la coscienza del nostro distacco temporale. Johann Salomo Semler è l'alfiere di questa prospettiva che trasforma le circostanze dell'autore in circostanze storiche. Il tardo illuminista Johann Gottfried Eichhorn con toni protoromantici chiederà all'interprete di saper inquadrare lo *Zeitgeist* dei testi: «Ogni epoca ha il suo corso storiografico, il suo tono e il suo sapore nella narrazione, il suo modo di trattare e recepire gli eventi»¹. Siamo molto oltre il mero senso dell'autore.

Per stabilire il senso del testo non abbiamo necessità di riferirci alle intenzioni – entità mentali invisibili – ma possiamo ricavarlo dalle sue relazioni sintattiche e semantiche, e dalla sua appartenenza a un genere. Noi possiamo conoscere con certezza il senso del testo, composto da combinazioni di significato che rappresentano il suo senso intero. La conoscenza di queste combinazioni e delle circostanze dell'autore determina il senso del testo e lo protegge dall'eventuale violenza dell'interprete. Possiamo conoscere con certezza indubitata il senso del testo, ma non possiamo conoscere con altrettanta certezza il senso dell'autore; in questo caso la nostra conoscenza è probabile perché possiamo stabilirlo soltanto ricorrendo a congetture e inferenze probabili:

Quia sensus orationis, seu id, quod per symbola adfirmatur, aut negatur, potest esse ita clare propositum ut nemo de vero sensu dubitare possit, in respectu ad *sensum orationis*, datur *certitudo hermeneutica*, sed quia *sensus auctoris*, seu id quod ille adfirmare & negare voluit, ex sensu orationis, in scriptis humanis, maxime *probabiliter colligitur*, & *sensus auctoris* discrepare potest a *sensu orationis* respectu *sensus auctoris*, recte *probabilitas hermeneutica* statuitur (§ 577).

È il senso del testo a permettere la conoscenza del senso dell'autore e al tempo stesso a garantire con la sua *esistenza* la possibilità dell'interpretazione.

Zur Linden punta il dito su un tema che l'ermeneutica precedente aveva trattato con leggerezza insistendo sulla centralità dell'autore e difendendo un intenzionalismo ingenuo e integralista. Non si parte dall'autore per arrivare al testo – una procedura che assomiglia all'inferenza dalla possibilità alla realtà – ma 'si deve' partire dal testo per arrivare a comprendere la mente dell'autore. È il testo a garantire l'esistenza dell'autore e la possibilità di introdurci nel suo mondo. Il senso del testo ha un primato indiscutibile e intorno ad esso devono ruotare tutte le strategie interpretative possibili. Senza testo non esisterebbero né l'autore né l'interprete. Questo punto di vista è molto innovativo perché inverte la tradizionale concezione intenzionalistica del rapporto autore/testo. Non sono più le intenzioni dell'autore a determinare il senso del testo, ma è quest'ultimo che ci permette di conoscerle. Il riferimento all'autore resta comunque indispensabile e Zur Linden non oltrepassa il confine dell'intenzionalismo, ma al contrario

¹J. G. Eichhorn, Recensione a *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing. Herausgegeben C. A. G. Schmidt. 1787. 8. 410. Seiten*, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», Bd. I, St. 1, 1787, p. 38.

ne rafforza le difese, cercando di salvaguardarlo soprattutto dalle accuse di mentalismo, alle quali invece presta il fianco un intenzionalismo integralista.

Zur Linden propone una forma di intenzionalismo critico con una marcata tendenza strutturalistica². Il suo punto di vista è non solo originale, ma – per quanto ne sappia – è anche unico nella storia dell'ermeneutica. Egli sottolinea la centralità del testo, ma rifiuta di riconoscerne l'autonomia dal suo autore. La connessione dei termini corrisponde alla connessione delle idee, ma queste si manifestano soltanto se sono pensate dall'autore. Le sue intenzioni determinano il senso del testo, ma al tempo stesso questo rappresenta l'unico accesso possibile al mondo dell'autore. Dalla certezza del senso testuale si passa alla probabilità del senso autorale, non è possibile la direzione inversa. Con questa posizione Zur Linden cerca di evitare la postulazione di entità mentali incontrollabili per spiegare il processo di costruzione del senso: il punto più debole di qualsiasi intenzionalismo integralista, che invece danneggia un intenzionalismo critico forse ancora di più delle sue alternative antintenzionalistiche. Per questa ragione la *Ratio* non contempla l'interpretazione autentica, che rappresenta un ostacolo per l'elaborazione di un intenzionalismo maturo. Così egli riporta la distinzione tradizionale tra interpretazione dichiarativa, estensiva e restrittiva (§ 348), ma non fa alcun cenno alla distinzione – ancora più antica – tra interpretazione autentica e interpretazione dottrinale. La prima è quella che dà l'autore stesso del suo testo; la seconda è quella che dà l'interprete e che coincide con la nozione comune di interpretazione.

L'assenza di questa distinzione è facilmente comprensibile. Il riconoscimento del primato assoluto del senso del testo indebolisce il ruolo del senso dell'autore. Per stabilire il senso di un testo l'ultima parola spetta non all'autore – che avrebbe potuto voler dire altro senza accorgersene o per altre ragioni – ma a chi lo legge. Quello che l'autore dice sui propri scritti possono essere indizi importanti, non prove inoppugnabili di un certo senso del testo. La psicoanalisi ci insegna a diffidare delle dichiarazioni del paziente; allo stesso modo l'interprete deve diffidare delle dichiarazioni dell'autore. Sono innumerevoli i casi in cui l'autore si dimostra il peggior interprete delle proprie parole. Zur Linden è uno dei primi illuministi a iniziare quest'opera di sgretolamento di un mito infantile dell'ermeneutica: la credenza che l'autore sia il miglior interprete dei propri scritti³. E lo fa restando all'interno del paradigma intenzionalistico. Per lui la fonte della certezza ermeneutica non è il senso dell'autore – raggiungibile soltanto per congetture probabili – ma il senso del testo. All'autore viene a mancare il potere di autenticazione del testo. La partita si gioca tra senso del testo

² Non c'è per forza dicotomia tra strutturalismo e intenzionalismo in ermeneutica, come sostiene A. Bühler insieme a molti altri intenzionalisti (cfr. A. Bühler, *Hermeneutischer Intentionalismus und die Interpretation philosophischer Texte*, in *Logos*, hrsg. von M. Šukale, H. Wendel 1995, pp. 1-18). Credo che un intenzionalismo integralista abbia scarsa efficacia nella prassi ermeneutica. L'interprete non si deve obbligatoriamente informare sulle idee e la biografia intellettuale dell'autore prima di interpretare i suoi testi – sempre ammesso che questo sia possibile – ma questo per l'appunto non è stato possibile nel caso della *Ratio* e del suo autore.

³ Sembra strano, ma oggi sono ancora in molti a lasciarsi suggestionare da questa ingenuità.

e interpretazione. Il riferimento all'autore è utile nella fase di scoperta del senso, ma poi è solo la convenienza tra senso del testo e interpretazione a convalidare i risultati di quest'ultima.

Ci troviamo di fronte a una piccola rivoluzione copernicana dell'ermeneutica: non è più il senso del testo a ruotare intorno al senso dell'autore, ma il contrario. Nell'illuminismo l'interpretazione autentica diventa velocemente un pezzo di antiquariato forse anche a causa delle sue imbarazzanti implicazioni teologiche, ma non sparisce. Più tardi – forse proprio grazie a queste sue forti implicazioni – riappare rinvigorita tra i controilluministi e i proromantici come mostra l'opinione di Johann Georg Hamann: «L'Autore è il migliore interprete delle sue parole; Egli può parlare attraverso le creature, attraverso gli eventi, o attraverso il sangue, il fuoco e il fumo, che è il linguaggio della santità»⁴.

Un esempio dell'efficacia dell'intenzionalismo strutturalista lo abbiamo proprio sotto i nostri occhi con l'interpretazione della *Ratio*, senza aver potuto disporre di quasi nessuna informazione su Zur Linden. Noi abbiamo un senso del testo, ma non abbiamo il senso dell'autore perché di lui non sappiamo niente, salvo un paio di informazioni derivate dal suo frontespizio e da una lettera a Gottsched. Per l'interpretazione della *Ratio* viene a mancare un mezzo euristico molto importante: la conoscenza delle circostanze dell'autore⁵. L'unico ausilio è la conoscenza delle circostanze storiche: il contesto storico-culturale e il dibattito ermeneutico di quei tempi. Ma senza conoscere le circostanze di Zur Linden come possiamo pretendere di conoscere la sua mente e le sue intenzioni? In questo caso è il senso del testo a farci conoscere ipoteticamente il mondo e le intenzioni dell'autore. Per esempio sappiamo che è un intenzionalista, che ammira il pietismo e la filosofia wolffiana, che cerca di ripristinare l'alleanza tra retorica ed ermeneutica e contribuisce a gettare le basi di una nuova ermeneutica. E non sapremo tutto questo e molto altro senza aver letto la *Ratio*. Ma se non l'avessimo potuta leggere potremmo comunque non riuscire ad avere queste informazioni pur disponendo di un'accurata biografia intellettuale del suo autore. Anzi nel caso di Zur Linden senza la *Ratio* potremmo persino dubitare della sua effettiva esistenza. Per un intenzionalista dogmatico, che fa coincidere l'interpretazione con la scoperta del senso dell'autore, la *Ratio* non sarebbe interpretabile per principio perché non sappiamo nulla del suo autore.

Zur Linden getta le basi per un'ermeneutica del testo di natura intenzionalistica – alternativa alle ermeneutiche del testo attuali basate sulla *depersonalization* del testo⁶. Per questo singolare connubio tra intenzionalismo e strutturalismo e per la sottigliezza delle sue distinzioni riguardo alle diverse nozioni di senso la *Ratio* sarebbe d'esempio a molte ermeneutiche attuali che usano nozioni di senso confuse e generiche – che dicono tutto e niente.

⁴J. G. Hamann, *Aesthetica in nuce*, in *Hamann's Schriften*, Bd. II, Berlin 1821, pp. 274-276.

⁵Questa è una situazione ricorrente nell'interpretazione dei testi antichi.

⁶T. S. Eliot, *Tradition and the individual Talent*, in *Selected Essays 1917-1932*, New York 1932, p. 7. Cfr., a riguardo, anche R. Wellek, A. Warren, *The Theory of Literature*, New York 1949.

Luigi Cataldi Madonna
Università degli Studi dell'Aquila
✉ luigi.cataldimadonna@univaq.it

Bibliografia

- Arnauld, A., Nicole, P. 1708. *La Logique ou l'Art de penser*, Amsterdam, Marret.
- Baumgarten, S. J. 1751. *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, Halle, J. A. Bauer.
- Budde, F. 2006 [1703¹]. *Elementa philosophiae instrumentalis, seu Institutionum philosophiae eclecticae*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- Bühler, A. 1995. *Hermeneutischer Intentionalismus und die Interpretation philosophischer Texte*, in *Logos*, hrsg. von M. Šukale, H. Wendel, pp. 1-18.
- Chladenius, J. M. 1969 [1742¹]. *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Düsseldorf, Stern Verlag.
- Cicerone, M. T. 1998. *De Inventione*, Galatina, Congedo Editore.
- Eichhorn, J. G. 1787. Recensione a *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing. Herausgegeben C. A. G. Schmidt. 1787. 8. 410. Seiten*, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», Bd. I, St. 1, pp. 90-3.
- Eliot, T. S. 1932. *Tradition and the Individual Talent*, in *Selected Essays 1917-1932*, New York, Harcourt.
- Gottsched, J. C. 2009. *Briefwechsel. Historisch-kritische Ausgabe*, vol. III, Berlin, De Gruyter.
- Graesse, J. G. Th. 1850. *Handbuch der allgemeinen Literaturgeschichte aller bekannten Völker der Welt, von der ältesten bis auf die neueste Zeit*, vol. IV, Dresden-Leipzig, Arnold.
- Hamann, J. G., 1821, *Aesthetica in nuce*, in *Hamann's Schriften*, hrsg. von F. Roth, Bd. II, Berlin, G. Reimer.
- Hardt, H., von der. 1712. *Hoseas Historiae et Antiquitati redditus, Libris XXIX*, Helmstadii, Litteris Georg-Wolfgangi Hammii.
- Henn, C. 1976. „Sinnreiche Gedanken“: *Zur Hermeneutik des Chladenius*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 58, pp. 264-240.
- Herbers, P. 1952. *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambachs*, Diss., Iserlohn.
- Leibniz, G. W. 1978. *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde., Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- Meier, G. F. 1996 [1757¹]. *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, hrsg. von A. Bühler und L. Cataldi Madonna, Hamburg, Meiner.
- Osculati, R. 1990. *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Bari, Laterza.

- Rambach, J. J. 1723. *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, Jena, Hartung.
- Rambach, J. J. 1738. *Erläuterungen über seine eigenen Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, Giessen, Johann Philipp Krieger.
- Semler, J. S. 1759. *Vorrede*, in S. J. Baumgarten, *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift ehemals für seine Zuhörer ausgefertigt*, Halle, Gebauer.
- Thomasius, C. 1968 [1691¹]. *Ausübung der Vernunftlehre*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- Wellek, R., Warren, A. 1949. *The Theory of Literature*, New York, Harcourt.
- Wolff, C. 1978. *Logica tedesca*, trad. it. di R. Ciafardone, Bologna, Patron.
- Wolff, C. 1977. *Philosophia prima sive Ontologia*, in *Gesammelte Werke*, Ab. II, Bd. 3, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag.
- Wolff, C. 1978. *Theologia naturalis I*, in *Gesammelte Werke*, Ab. II, Bd. 7.2, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag.
- Wolff, C. 2003. *Metafisica tedesca con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, trad. it. di R. Ciafardone, Milano, Bompiani.
- Zur Linden, J. G. 2018 [1735¹]. *Ratio meditationis hermeneuticae imprimis sacrae methodo systematica proposita*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.