

Hans-Herbert Kögler

*Essere in quanto Dialogo ovvero le conseguenze etiche dell'interpretazione**

trad. italiana di Andrea Lugoboni

A *Verità e metodo* di Hans-Georg Gadamer è giustamente riconosciuto di aver sfidato con successo un concetto d'interpretazione umano-scientifica modellato sulla base delle scienze naturali¹. Una durevole conquista è mostrare che anche le posizioni delle ermeneutiche romantiche o dello storicismo, nonostante la loro opposizione al modello della scienza esplicativo e basato su leggi, rimangono guidate dall'ideale della conoscenza oggettiva². Gadamer si propone di ricostruire una concezione alternativa di comprensione tornando alla radice di quest'ultima: la relazione tra il sé e l'altro. Il suo maggiore punto di svolta consiste nel concettualizzare la relazione Io-Tu in quanto esperienza dialogica. Il punto di vista dialogico non solo permette di liberarci dai confini metodologici delle ermeneutiche precedenti, ma connette inoltre la discussione ermeneutica ad una prospettiva universale che riguarda tutta l'esperienza. La dimensione dialogica dell'esperienza, infatti, diventa ora la base di una totale revisione della nostra autocomprensione filosofica³. Essa rende possibile la duplice negazione sia della filosofia trascendentale, che assume come principio fondante una prospettiva liberata dalle fonti storico-empiriche, sia dello storicismo, che obietta, contro il soggetto trascendentale, l'altrettanto universale affermazione della relatività storica di tutta la conoscenza. In contrasto con entrambi, l'ermeneutica di Gadamer propone un atteggiamento orientato alla verità che evita l'illusione neokantiana di stabilire criteri universali attraverso la riflessione astratta, senza però accettare le conseguenze relativistiche dello storicismo, con la sua pretesa di indipendenza dai valori⁴. Al contrario, si mostra che la natura intenzionale di tut-

* Trad. it. di "Being as Dialogue, or The Ethical Consequences of Interpretation" in J. Malpas - S. Zabala, *Consequences of Hermeneutics: Fifth Years After Gadamer's Truth and Method*, Northwestern University Press, Evanston, Ill. 2010, pp. 343-368. Ringraziamo l'autore e la casa editrice Northwestern University Press per la gentile concessione.

1 H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000.

2 Obiettivi cruciali sono tra gli altri F. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 1819, tr. di J. Duke e J. Forstman, Scholars Press, Missoula 1977; e W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito: tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, vol. I, introduzione e apparati di G.B. Demarta, tr. it. di G.A. De Toni, riveduta da G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2007; Id., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910. W. Dilthey, *La Costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 2004.

3 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, spec. parte III, pp. 781 e ss. Cfr. anche M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di M. Caracciolo, Mursia, Milano 1990; e W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2004⁴.

4 Per una classica e influente difesa della ricerca sociale libera da valori, cfr. il saggio di M. Weber, *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica* (1904), in M. Weber, *Il metodo*

ta la comprensione implica che l'interprete sia costretto a comprendere i fenomeni culturali e storici in una modalità già "situata" e orientata alla validità. Il progetto filosofico di Gadamer è quindi guidato da una grande questione: mostrare come il dialogo orientato alla verità possa liberare l'interpretazione dai vincoli concettuali del discorso trascendentale e storicistico, così da ristabilire una comprensione piena dell'esperienza ermeneutica.

In questo saggio siamo interessati alle conseguenze etiche del modello dialogico di comprensione e interpretazione. *L'interpretazione dialogica implica un'idealizzazione normativa in relazione all'altro che è incorporata nel processo di comprensione stesso.* Il progetto di Gadamer perciò prepara il terreno per un riconoscimento etico dell'altro, che evita l'astratta richiesta di rispettare l'autonomia dell'altro, né nega tale autonomia riducendo l'altro ai contesti storico-culturali contingenti. Al contrario, il dialogo genuino riconosce l'altro come soggetto situato, e che pure dice la verità, come agente in grado di esprimere idee e di mettere in discussione se stesso, come qualcuno che è radicato totalmente nel contesto culturale, sociale e politico e che tuttavia – o proprio per questo – è in grado di farci vedere in modo diverso e migliore. Connettendo concettualmente il riconoscimento etico alla comprensione, l'etica è incorporata nell'autentica condizione di possibilità di relazionarsi con l'altro, in quanto agente umano⁵.

Di particolare interesse per il nostro progetto è l'intreccio delle dimensioni normative, ontologiche e metodologiche nell'interpretazione. Ogni accesso interpretativo al senso dell'altro deve essere dialogico. L'interpretazione dialogica implica un'unica, ma fondamentale forma di riconoscimento, perché esclude ogni oggettivazione dell'altro. Mostriamo come questo equivalga ad una struttura fondamentale per il riconoscimento etico, che precede le teorie etiche articolate. Visto che il comprendere è una caratteristica essenziale dell'agire umano e l'accesso al suo significato è per necessità dialogico, l'essere umano è definito come dialogico. Essendo costretti ad approcciare l'altro in modo dialogico, e vi siamo costretti se vogliamo davvero *comprendere* l'altro in quanto essere umano, siamo costretti a un rispetto per l'altro fondato ontologicamente. L'ulteriore obiettivo che ora emerge è quello di mostrare come questo riconoscimento ermeneutico possa essere attuato in pratiche interpretative concrete, cioè come esso riguardi le prospettive metodologiche delle scienze umane e sociali.

La maggior parte di questo saggio tenterà di rendere plausibile la nostra tesi centrale e di mostrare cosa ne segue per quanto riguarda la comprensione dell'agire umano nelle scienze interpretative. Gli approcci metodologici di queste scienze possono essere esaminati in riguardo alle loro implicazioni etiche. Gadamer

delle scienze storico-sociali, Torino, Einaudi 1958; e l'introduzione a Id., *Economia e società*, tr. it. di M. Palma, Donzelli, Roma 2005.

⁵ Dato che comprendere l'altro è indispensabile quando ci si rapporta ad esso – noi sempre già comprendiamo l'altro nella luce di alcuni concetti, schemi, assunzioni – fondare il riconoscimento etico sull'esperienza ermeneutica colloca il progetto normativo del rispetto intersoggettivo su un reale processo del mondo. Impianta la pretesa del dovere etico su ciò che possiamo fare, su reali capacità ermeneutiche che sono attualizzate ogni volta che entriamo in relazioni sociali.

stesso ricostruisce un'infrastruttura normativa della comprensione intersoggettiva e la impiega per determinare le conseguenze etiche della comprensione e dell'interpretazione. Noi stessi cominceremo a ricostruire il modo in cui la concezione di Gadamer della comprensione dialogica implica un'essenziale dimensione etica (1). In un secondo momento, discuteremo l'argomentazione esplicita di Gadamer sulla natura etica della comprensione, nella quale egli compara l'approccio socio-scientifico, storico-empatico e dialogico con gli atteggiamenti nei confronti dell'altro nel mondo della vita. Egli conclude che l'oggettivazione delle prospettive socio-scientifiche e l'individualizzazione delle prospettive empatiche non riesce a render giustizia alla sostanza etica del dominio oggettuale, cioè il soggetto umano (2). Nondimeno, come mostreremo in un terzo momento, Gadamer sopravvaluta il suo caso etico-metodologico. Noi argomentiamo, al contrario, che al fine di riconoscere pienamente la natura etica dell'altro, metodi che rivelano la piena portata dell'esistenza dell'altro, incluse le dimensioni socio-istituzionali e quelle psicologico-individuali, sono necessari. Affermeremo che gli approcci discorsivo-analitici, così come quelli empirici, possono essere giustificati sulla base dell'universale mediazione dell'esperienza attraverso il linguaggio. Di conseguenza, quelle prospettive, invece di violare il senso etico dell'interpretazione dialogica, completano piuttosto il riconoscimento morale dell'altro.

1. Lethos implicito dell'interpretazione dialogica

Per preparare il terreno per la nostra ricostruzione della posizione di Gadamer, dobbiamo mettere in primo piano due aspetti essenziali. Da una parte Gadamer argomenta contro la considerazione del metodo come via verso la verità nell'interpretazione, enfatizzando il ruolo costitutivo di un'implicita e olistica comprensione di sfondo come condizione dell'interpretazione⁶. La visione di un interprete che possa obiettivamente e neutralmente accertare i significati incontrati nei testi o le espressioni simboliche è difettosa, visto che, per accedere al significato in quanto tale, esso deve impiegare le sue credenze date per certe e le proprie presupposizioni. Senza esser in grado di connettere un'espressione dotata di significato al contesto di credenze e presupposizioni proprio di qualcuno, l'interprete non potrebbe mai cominciare a produrre senso. Viceversa, visto che le credenze e le presupposizioni dell'interprete sono necessariamente formate e costituite dal concreto contesto socio-culturale della sua esistenza, la comprensione del significato sarà sempre informata da tale sfondo di presupposti. D'altra parte, Gadamer nota che il compito autentico della comprensione implica necessariamente un orientamento all'oggetto, *die Sache selbst*. Questo punto è chiarito argomentando contro ogni

6 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 749 e ss. Per l'importanza delle assunzioni ricavate dal retroterra olistico nell'interpretazione, cfr. H. Dreyfus, *Holism and Hermeneutics*, in "Review of Metaphysics", 1980, 34 (1), pp. 3-24; e J. Searle, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1985.

concezione di significato, linguistico o meno, che permetterebbe l'astrazione dalla dimensione del contenuto, dal processo di coglimento dei significati linguistici in quanto tali⁷. In altre parole, la conoscenza del contenuto e la comprensione dei segni linguistici e/o degli atti discorsivi sono due facce della stessa medaglia: esse non possono essere separate. Presi insieme, entrambi i punti suggeriscono che la comprensione interpretativa coinvolge un processo dialogico nel quale le credenze dell'interprete e le presupposizioni di sfondo sono messe in relazione alle espressioni simboliche dell'altro, cosicché emerge un accesso al significato orientato alla verità. Ma come dobbiamo concepire la comprensione del testo o l'espressione simbolica in quanto dialogo orientato alla verità? E cosa rende l'interprete in grado di svelare adeguatamente, sulla scorta di ciò, il significato del testo, ora compreso come articolazione di credenze su un certo argomento?

Come abbiamo già visto, per cogliere il significato di un testo o di un'espressione simbolica, noi dobbiamo concentrarci sull'oggetto (*die Sache selbst*), visto che un testo esprime il suo significato sempre riguardo a un argomento.

Se ci proponiamo di esaminare il fenomeno ermeneutico sul modello del dialogo che ha luogo tra le persone, è perché l'analogia decisiva tra queste due situazioni apparentemente così diverse come la comprensione di un testo e l'intendersi nel dialogo consiste anzitutto nel fatto che ogni comprensione e ogni intendersi hanno di mira un oggetto l'interprete che sta loro di fronte. Come uno si intende con il suo interlocutore *su qualcosa*, così l'interprete comprende *ciò che* il testo gli dice.⁸

Per comprendere fino in fondo, dobbiamo comprendere cosa dice il testo su un certo argomento. Tuttavia per capire cosa dice davvero il testo, ci è richiesto di relazionare noi stessi all'argomento. *L'argomento può essere svelato solo a partire da ciò che noi presupponiamo su di esso*. Come Heidegger ha mostrato con la pre-struttura del comprendere, ogni interpretazione deve relazionare il significato testuale alle *nostre proprie* precomprensioni. Allo stesso tempo, è anche vero che noi non possiamo soltanto imporre le nostre credenze e le nostre presupposizioni al testo. Se la nostra interpretazione vuole davvero essere adeguata al significato dell'altro, dobbiamo cercare di comprendere il testo o l'altro in quanto tali, cioè nella loro diversità da noi. L'interpretazione, perciò, è la continua risoluzione tra il nostro contesto storico e il contesto di sfondo del significato dell'altro. I presupposti principali di questo modello di dialogo interpretativo possono esser esposti come segue.

1. L'interpretazione non può esser concepita come un processo di immersione psicologica nell'altro, o come *empatia* prelinguistica o *Nacherleben* (rivivere) degli stati mentali dell'altro. Visto che necessariamente dobbiamo mettere in gioco le nostre credenze e le nostre presupposizioni, il processo di interpretazione è sempre tale per cui noi stessi formiamo le nostre credenze proprio perché incontriamo

7 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, pp. 783 e ss.; per un argomento simile cfr D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Second Edition) Clarendon Press, Oxford 2001.

8 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 777-779.

le credenze e le presupposizioni dell'altro. Questo è un processo fondato sulla nostra capacità di base di relazionarci cognitivamente alle credenze e alle presupposizioni all'interno della nostra prospettiva e del nostro contesto di vita, e perciò implica una relazione simbolicamente mediata dalla quale non possiamo astrarre⁹.

2. Nella misura in cui la comprensione è orientata alla comprensione delle credenze, siamo costretti ad attribuire "ragione" o "verità" alle affermazioni dell'altro. Questo accade perché noi cerchiamo di comprendere le credenze e, per comprenderle, dobbiamo dargli senso. Ma per avere senso, esse devono essere razionali in una certa forma (razionale, alla luce delle nostre credenze e presupposizioni ovviamente). Con il dare senso al discorso di qualcuno, noi assumiamo sempre, nel nostro atteggiamento naturale verso persone e testi, che quello che dicono possa essere vero o almeno plausibile. C'è perciò una profonda connessione tra il comprendere il significato e cogliere la sua ragionevolezza. Gadamer chiama ciò "anticipazione di completezza [razionale]" e lo presenta come una condizione generale di tutta la comprensione. "Avere senso" e "essere plausibile o vero" sono perciò identici.

3. Per svelare cosa dice il testo dobbiamo relazionarlo a qualcosa che condividiamo con l'altro. Alterità e differenza possono esser esperiti solo se il testo e il suo significato sono relazionati agli interessi e alle presupposizioni comuni. Per cercare di affrontare *la domanda* che il testo pone, il testo deve essere rimosso dalla sua posizione di oggetto di comprensione e gli deve essere permesso di parlarci a proposito dell'interesse condiviso. Intraprendere questa appropriazione riflessiva delle questioni e degli interessi di fondo, ci permette di svelare il significato del testo come qualcosa di sensato e significativo. Anche se ciò è esperito in modo paradigmatico nel caso di testi e di espressioni che sono parte della nostra tradizione, lo stesso metodo si applica anche ai testi che appartengono a culture straniere, giacché dobbiamo anche relazionare i loro interessi e prospettive ai nostri, posto che essi debbano parlare. Ciò è di buon augurio per le scienze umanistiche, dato che, in ultima analisi, esse sono mirate a produrre interpretazioni significative e rilevanti per noi.

4. Da ciò segue quindi che l'interpretazione dovrebbe essere concepita come un *dialogo orientato alla verità* tra interprete e testo. La "logica" che è in vigore nello scambio lettore/testo è guidata dal ricostruire la domanda cui il testo vuole dare la risposta e dal comprendere sia la domanda che le risposte date come rilevanti e importanti, cioè giustificate e plausibili. Questo significa che l'interprete è coinvolto in un processo di valutazione e stima. Ma valutare e stimare la rilevanza e la signi-

9 Alla luce della nostra discussione seguente, potremmo già notare che il bersaglio è qui la concezione prelinguistica dell'empatia che assume un misterioso processo di ri-pensamento o re-esperienza dei pensieri dell'altro, in qualche modo penetrando nei suoi stati mentali soggettivi. Tale critica non esclude un modo di comprensione empatica linguisticamente mediata, in cui un interprete si ponga in relazione con i racconti e le circostanze biografiche di un altro soggetto allo scopo di comprendere la sua unica prospettiva soggettiva. Pertanto seguiamo Gadamer nella sua critica di un modello malposto di empatia, ma non nel rifiuto generalizzato di tale approccio. Per una nuova valutazione del ruolo dell'empatia, cfr. K. Stueber, *Rediscovering Empathy*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2006; cfr. anche i saggi compresi in H.H. Kögler – K. Stueber (eds.), *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences*, Westview Press, Boulder, Colo. 2000.

ficatività di un testo o di un atto simbolico non è qualcosa di estraneo o di inadeguato all'interpretazione. Al contrario, visto che la nostra interpretazione esplicita è necessariamente connessa ad un intero orizzonte di presupposizioni implicite e credenze, il significato autentico sarà inevitabilmente connesso alle nostre prospettive di valutazione. Questo non è un difetto dell'interpretazione, ma piuttosto la sua modalità di *default*. Si tratta della condizione di possibilità per produrre una lettura sensata di un testo.

5. Possiamo ora capire come tutta la comprensione sia interpretazione, nella misura in cui l'orientamento ermeneutico verso l'argomento coinvolge le nostre credenze e presupposizioni. Visto che queste ultime appartengono al concreto mondo-della-vita, la comprensione interpretativa di un testo mette in luce aspetti specifici del significato in questione. Ma ciò non rende l'interpretazione "soggettiva". L'interpretazione è in grado di conquistare la sua vera e propria "oggettività" attraverso la sfida che la voce del testo presenta. Ma il significato che così emerge non può esser separato dall'autentico processo di questo incontro. Esso emerge come vero "intermezzo" tra il lettore e il testo. E visto che questa fusione di orizzonti è legata al contesto dell'interprete, tutta l'interpretazione è applicazione. Il significato non è prima compreso e poi relazionato al proprio contesto culturale: nella misura in cui si comprende davvero, l'applicazione al proprio contesto familiare e significativo ha già sempre avuto luogo.

6. Visto che tutto il significato emerge dai concreti contesti culturali, non c'è un parametro esterno e obiettivo di valutazione; è il nostro senso della verità e della razionalità che ci guida nel valutare la verità dell'altro. In accordo con queste premesse, l'interpretazione è una fusione di orizzonti, nella misura in cui le differenti prospettive dell'interprete e del testo si fondono in un nuovo e coerente punto di vista e in una nuova prospettiva. Gadamer vede la conquista della verità, compresa come plausibile ricostruzione delle affermazioni dell'altro, come lo scopo continuo dell'interpretazione. Comprendere ciò che il testo dice che può esser vero è perciò il "criterio" finale di un'interpretazione di successo.

La forza di questa assunzione dell'interpretazione consiste nel mostrare che nessun metodo può astrarre se stesso dalla verità che la nostra tradizione (attraverso i suoi pregiudizi costitutivi) ci conferisce. Siamo destinati ad interpretare alla luce delle nostre credenze prese per vere e delle nostre presupposizioni, che noi costantemente applichiamo, trasformiamo e ridefiniamo attraverso l'incontro orientato alla verità con testi, espressioni e situazioni. Le situazioni ermeneutiche, infatti, sono già sempre comprese alla luce di valori di base e presupposizioni, sicché l'interpretazione riflessiva dei testi più rilevanti che esprimono e articolano tali presupposizioni è una via essenziale per ridefinire il nostro essere. Il processo di comprensione deve perciò esser concepito alla luce della trasformazione interna delle nostre identità storiche e culturali. Ma questo processo è decostruito, potenzialmente distrutto, se visto attraverso la prospettiva di una coscienza metodologicamente obiettivante. Se il pregiudizio riguardante il ruolo costitutivo dei pregiudizi per l'intera comprensione è superato – cioè se è compreso il bisogno di investire le proprie credenze e presupposizioni al fine di comprendere e giudicare davvero – la possibilità di uscire, di astrarre da un certo punto di vista, diventa un

fallimento. *Il punto di vista senza punto di vista non esiste.* Ma da ciò non segue la conclusione che tutta la conoscenza è relativa, visto che quest'affermazione richiederebbe un osservatore capace di vedere le cose dall'alto, cioè da nessuna parte. Al contrario la conoscenza è ora orientata alla verità in una maniera determinata – ossia possiamo comprendere le questioni in gioco, solo con il dare loro senso *in accordo con le nostre credenze e presupposizioni*. Tutta la verità è perciò situata, ma non relativa. Non è quindi legata a un limite che la costringe, visto che può sempre essere espansa da qualsiasi incontro o sfida le si presenti.

Siamo in grado ora di esplicitare l'ethos dialogico dell'approccio interpretativo. Innanzitutto, dovendo ricorrere alle nostre credenze e presupposizioni per comprendere, la nostra sostanza "ontologica" diviene il fondamento sulla base del quale noi incontriamo l'altro. La proiezione delle nostre esperienze simbolicamente mediate e dei nostri pensieri è il ponte attraverso cui possiamo arrivare all'"altro lato". Ma l'altro lato deve essere come noi. Le nostre convinzioni e presupposizioni sono parte del nostro orientamento nel mondo. In quanto tali, essi costituiscono il nostro "essere-nel-mondo", che è un mondo sempre definito da relazioni normative e da orientamenti di valore. Si tratta, inoltre, di un mondo in cui abitiamo in maniera intenzionale, cioè esso esprime i progetti che abbiamo riguardo al futuro¹⁰. Questi progetti sono sempre in una certa misura condivisi con altri soggetti umani, sono localizzati in un mondo sociale eticamente definito¹¹. Da ciò segue che comprendere un altro soggetto umano attraverso l'interpretazione delle sue espressioni simboliche è un atto che necessariamente identifica l'altro come agente costituito in modo simile a noi. Nella misura in cui davvero possiamo dare senso agli atti e alle espressioni dell'altro, noi lo facciamo in relazione alla nostra esistenza intenzionale. Semplicemente, noi non possiamo avere una relazione interamente obiettivata con le nostre credenze e presupposizioni. Esse fanno parte del nostro orientamento nel mondo, che è flessibile, intrinsecamente aperto e interpretativamente definito. Visto che siamo costretti a svelare i significati dell'altro su questa base, noi abbiamo già sempre attribuito uno *status* etico all'altro, sia che ne siamo coscienti, sia che non lo siamo.

In aggiunta, assumere un *atteggiamento esplicitamente dialogico* renderà ancora più ovvio l'implicito potenziale normativo dell'interpretazione. Si noti che, pur dovendo attingere dalle nostre credenze e presupposizioni, che hanno in quanto tali un carattere etico, noi possiamo non essere coscienti di questo fatto. Possiamo "leggere" l'altro secondo un copione che determina, classifica, oggettivizza e riduce l'altro ad una qualche caratteristica oggettivamente predicabile del mondo. Ma se noi comprendiamo che un simile processo, nella misura in cui afferma di classificare così gli *atti di un altro uomo*, è basato su una attribuzione di significato (sia pure implicita), possiamo apertamente approvare il movimento oscillante tra le nostre presupposizioni e quelle dell'altro. Questa modalità di interpretazione dialogico riflessiva è definita da una caratteristica essenziale: l'*apertità*. L'apertità è intrinse-

10 M. Heidegger, *Essere e tempo*; cfr. anche H. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1991.

11 C. Taylor, *Radici dell'io*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993.

camente etico-ontologica. Questo accade perché l'apertità, in questa sede, nel caso dell'incontro intersoggettivo tra due agenti umani, significa che l'altro appare come soggetto capace di sfidare, rifiutare, trasformare – in una parola: *mettere in discussione* le mie credenze e prospettive riguardo ad un argomento condiviso. Il processo interpretativo nel quale cerco di comprendere l'altro, che è possibile solo perché relazione ciò che io leggo e ascolto con le mie credenze prese per vere, diviene un *processo espressamente interrogativo*, in cui le visioni mie e dell'altro sono acquisibili. Ma questo definisce la forma ultima per riconoscere l'altro come soggetto razionale, e perciò per costituire eticamente l'altro come soggetto, cioè su un fondamento reciproco. Il processo dialogico è l'estensione di una modalità generale di esperienza che è definita da una negatività dialettica. Nel caso dell'esperienza ermeneutica, però, il feedback negativo che io posso incontrare proviene da un soggetto con il quale condivido la questione in gioco. Entrare in un simile processo – o piuttosto, permettere a me stesso e all'altro di entrare in questo scambio dialogico – costituisce l'altro, in primo luogo, come soggetto che può esser eticamente valutato¹².

Questa reciprocità dialogica, infine, procura il legame etico che tiene insieme i nostri mondi-della-vita sociali e culturali. Abbiamo affermato in precedenza che la proiezione di significato basata su credenze e presupposizioni rivela sempre un certo contesto etico di sfondo. Ma se noi entriamo in un processo di interpretazione dialogica riflessivamente assunto, noi ci troviamo di fronte alla sfida potenziale e alla carica negativa espressa dalla visione di un altro. Ora, suggeriamo che solo interpretando in modo dialogico le credenze e le presupposizioni dell'altro, cioè assumendoli in una modalità caratterizzata dall'apertità e dall'anticipazione razionale delle vedute dell'altro, possiamo sperare di ricostituire i legami etici che definiscono le nostre tradizioni. In altre parole, il processo dialogico di interpretazione costituisce una forma di comprensione che tiene conto del *potere di legare normativamente* che i soggetti etici e le norme richiedono. Orientando se stessi verso l'altro in maniera aperta dialogicamente, le credenze essenziali, le presupposizioni e gli orientamenti valoriali possono emergere e diventare parte di un discorso condiviso¹³. Solo se questo accade è possibile ricostituire i legami potenzialmente spezzati tra gli agenti. E se

12 Per Gadamer, l'esperienza è in essenza sempre negativa. Facciamo esperienza quando incontriamo qualcosa di inaspettato, che ci sfida e resiste: ciò mette in luce l'esistenza di qualcosa al di là di noi, l'in-sé, che si confronta con noi ed esige una risposta. Quale fenomeno ciò indica la connessione e apertura del sé ad un mondo che è oltre il suo controllo o costruzione. Tuttavia è importante notare che l'esperienza significa qualcosa di più che essere sfidati: essa implica una comprensione, un "fare-esperienza", che implica che essa muove oltre la sfida, verso una nuova e migliore comprensione delle cose. Gadamer enfatizza che il vero risultato dell'esperienza è che la coscienza che esperisce comprende la sua stessa trasformazione cognitiva come qualcosa che davvero trasforma l'oggetto (H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 715 e ss.). La concezione dialogica dell'interpretazione mira ad applicare questa intuizione generale alla situazione particolare di una comprensione tra due soggetti, in accordo alla quale, in ultima analisi, è modellata la nostra concezione dell'interpretazione nelle scienze umane.

13 Charles Taylor fa di questa intuizione la pietra d'angolo della sua concezione del riconoscimento etico in ambito multiculturale. Cfr. C. Taylor – J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998.

le cose stanno così, è chiaro che l'atteggiamento dialogico implica un orientamento interpretativo che è definito da un orientamento etico verso l'altro.

2. Origini normative delle prospettive interpretative

Secondo Gadamer, l'analogia cruciale tra interpretazione e conversazione non significa ignorare la differenza essenziale che esiste tra queste due situazioni. È interessante notare che Gadamer non si concentra qui sull'incapacità del testo di rispondere istantaneamente e correggere le possibili mosse errate dell'interprete, come un autentico processo di comunicazione intersoggettiva potrebbe permettere. Piuttosto, essendo interessato a una teoria dell'esperienza ermeneutica, Gadamer sottolinea che il dialogo ermeneutico con il testo, pur analogo alla conversazione, non è orientato a comprendere i pensieri e le intenzioni dell'altro concreto, ma piuttosto si rivolge a quei pensieri come a *un'articolazione della tradizione*. Perciò, nell'esperienza ermeneutica, il dialogo orientato alla verità non intende entrare nella coscienza dell'autore, ma piuttosto tenta di farsi interrogare e indirizzare dalle affermazioni di verità del testo, in quanto valida espressione della tradizione. Ma per esser capace di svelare la tradizione in questo modo, il modello di dialogo orientato alla verità tra due soggetti deve tuttavia fare da guida:

L'esperienza ermeneutica ha a che fare con la *tradizione*. È questa che costituisce l'oggetto di tale esperienza. L'esperienza non è semplicemente un evento che nell'esperienza si impari a conoscere e a padroneggiare, ma è linguaggio, cioè ci parla come un tu. Il tu non è un oggetto ma si rapporta a noi. Ciò però non va erroneamente inteso nel senso che, nella tradizione, ciò di cui si fa esperienza sia da comprendere come l'opinione di un altro, che sarebbe il tu. Noi riteniamo invece che la comprensione di un dato storico trasmesso non comprende il testo tramandato come l'espressione di un determinato tu, ma lo intende invece come una struttura significativa sciolta da ogni legame con il particolare opinare di questo o quell'io o tu. Tuttavia, il rapporto con il tu e il senso dell'esperienza che in tale rapporto si verifica devono poter servire all'analisi dell'esperienza ermeneutica. Giacché anche la tradizione storica è qualcosa con cui siamo autenticamente in comunicazione come l'io con il tu.¹⁴

La duplice affermazione che il nostro approccio ermeneutico verso il testo è analogo alla conversazione con un altro agente, e che tuttavia esso *non* vuole essere costruito come qualcosa che raggiunge i suoi pensieri concreti, può in un primo momento confondere. Ma essa ha senso se vista sullo sfondo del dato che i testi sono momenti della tradizione in cui le credenze essenziali, le presupposizioni e i valori di un contesto culturale sono espressi. Se riflettiamo sulla presupposizione generale che tutta la comprensione interpretativa è fondata su una precomprensione olistica e culturalmente determinata, osserviamo che il testo non dovrebbe essere visto come il prodotto di un ente psicologicamente autonomo, che inventa i

14 H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., pp. 737-739.

suoi pensieri, per così dire, nel laboratorio cognitivo isolato di una singola mente. Piuttosto, le cosiddette “intenzioni dell’autore” sono esse stesse espressioni di un continuo dialogo situato in una tradizione che si evolve storicamente e specificata culturalmente. Perciò, l’esperienza ermeneutica con il testo è un dialogo orientato alla verità che si apre a ciò che il testo (in quanto espressivo della tradizione) ha da dire, ma senza esplicito riguardo ai pensieri concreti dell’altro¹⁵.

Questa identità qualificata del dialogo interpretativo e di quello reale si mostra cruciale per l’affermazione normativa di Gadamer riguardo all’esperienza ermeneutica. Mantenere questa analogia permette a Gadamer di affermare ancora che ogni approccio interpretativo alla tradizione – grazie alla sua intrinseca costituzione dialogica – è *essenzialmente* simile, dal punto di vista etico, ai reali incontri intersoggettivi. A sua volta, ciò è giustificato dal fatto che, in questo e in quel caso, l’ultimo “oggetto” di comprensione è un essere umano ed è perciò definito come un fenomeno morale. Subito dopo aver introdotto l’idea di modellare l’esperienza ermeneutica sulla scorta della relazione Io-Tu, Gadamer spiega: «Che l’*esperienza del tu* sia necessariamente qualcosa di specifico, in quanto il tu non è un oggetto, è un fatto chiaro [...]. Poiché qui l’oggetto dell’esperienza ha esso stesso un carattere personale, tale esperienza è un *fenomeno morale*, e così pure il sapere che attraverso l’esperienza si acquisisce, la comprensione dell’altro»¹⁶.

Incontriamo qui un’argomentazione esplicita che riguarda l’essenza etica dell’interpretazione. Gadamer tenta di articolare il momento etico nella comprensione tracciando modalità interpretative di connessione all’altro, al fine di valutare gli orientamenti delle relazioni intersoggettive. Nel complesso, i tre atteggiamenti morali verso l’agente sono (a) valutati nei termini della loro dignità morale e (b) comparati alle prospettive metodologiche nelle scienze umane e sociali. Se un atteggiamento interpretativo può essere connesso ad una relazione morale discutibile, diventa esso stesso moralmente dubbio. Usando questo paragone, la possibilità di sostenere atteggiamenti interpretativi è, almeno in parte, resa dipendente dalla possibilità che essi rendano giustizia al loro “oggetto” di comprensione, ossia all’altro agente in quanto agente morale. Se ha successo, il mettere insieme gli atteggiamenti morali con le prospettive metodologiche porta alla luce la dimensione etica nell’interpretazione. In aggiunta, il momento etico dovrà all’impegno ontologico dell’interpretazione la comprensione dell’altro come co-soggetto umano. Infine Gadamer cerca di mostrare che, sulla scorta di questa base, può esser dimostrata la superiorità dell’approccio dialogico in relazione al testo e al significato culturale¹⁷.

15 In ogni caso focalizzare la comprensione di un testo direttamente sull’intenzione dell’autore sarebbe metodologicamente malposto, dato che il pensiero dell’autore può essere ricostruito solo attraverso la comprensione del testo, il che richiede il coinvolgimento delle proprie credenze e assunzioni e dunque una mediazione tra il proprio e l’altrui contesto (piuttosto che una trasposizione diretta nella mente altrui). Come vedremo, ciò non esclude un modo di comprensione empatica linguisticamente mediato, che segue le narrazioni degli agenti individuali.

16 H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 739; il secondo corsivo è mio.

17 Questo approccio è *prima facie* plausibile dato che applica il fondarsi dell’interprete nel retroterra storico-culturale al processo dell’interpretazione metodologicamente raffinata che ha

Ma un conto è mostrare che l'approccio dialogico costituisce la cornice di base per l'accesso epistemico al significato, un altro conto è scartare del tutto approcci alternativi alla comprensione interpretativa epistemica, basati su una presunta mancanza di riconoscimento morale. Nondimeno, questa è precisamente la strategia di Gadamer. In prima istanza, egli abbina l'atteggiamento intersoggettivo di una *Menschenkenntnis* oggettivante con l'approccio metodologico costitutivo delle scienze sociali. Al livello delle reali relazioni intersoggettive, questo atteggiamento punta a una conoscenza generalizzabile della natura umana, che può esser usata per prevedere e controllare l'altro agente. Visto che l'altro è svelato in termini di modelli osservabili e schemi che permettono una predizione controllata dinnanzi alle azioni dell'altro, l'atteggiamento è di certo strumentale. L'altro è ridotto a divenire: «Il suo comportamento ci serve al pari di qualsiasi altro mezzo in vista dei nostri scopi. Sotto il profilo morale questo rapporto con il tu significa la pura riduzione degli altri a strumenti e contrasta con la destinazione morale dell'uomo»¹⁸.

Secondo Gadamer, questo orientamento verso l'altro è replicato dalle scienze sociali orientate da leggi. Approcciando l'oggetto culturale e storico dalla prospettiva della terza persona, cercando di identificare leggi generalizzabili per poter spiegare il rispettivo comportamento, questo atteggiamento interpretativo è il corrispettivo metodologico dell'atteggiamento che oggettiva il mondo della vita, atteggiamento che abbiamo visto contraddire la nostra più profonda intuizione morale: «Chi comprende in tal modo la tradizione storica la tratta come un oggetto, il che vuol dire però che si pone davanti alla tradizione come libero e disinteressato [...]. Abbiamo visto che un osservatore di questo tipo si separa dalla vivente tradizione entro al quale egli stesso ha la sua storica concretezza»¹⁹. Di conseguenza, la moralmente sospetta oggettivazione dell'altro nel mondo della vita è replicata da un atteggiamento che nega all'altro il diritto di sfidarci e di affrontarci, che nega a sua volta all'altro il riconoscimento della sua piena umanità.

Il difetto normativo dell'oggettivazione sociologica, tuttavia, non deve essere curato dalla svolta ermeneutica intrapresa dalla coscienza storica (il secondo obiettivo di Gadamer). La coscienza storica si confronta con un orientamento nel mondo-della-vita che riconosce l'altro come una persona pienamente individuale. In questo atteggiamento empatico e vissuto in prima persona, l'altro non è ridotto nei termini di leggi generali derivate dalle condizioni sociali, psicologiche e storiche oggettive. Questo approccio, piuttosto, si vanta di occuparsi attentamente della costituzione originale del suo oggetto, costituito in quanto co-soggetto umano, per

luogo nelle scienze umane e sociali. Poiché astrarre dalle proprie assunzioni e pratiche ereditate è un'illusione metodologica, la connessione tra le specifiche prospettive epistemiche sul significato e le loro implicazioni normative ha senso. L'interpretazione ermeneutica resta collegata all'orizzonte di vita mondana che opera attraverso incontri dialogici, dunque l'interpretazione riflessiva ha luogo in un *continuum* con i contesti culturali concreti. Allo stesso tempo, come vedremo, la discrepanza tra un vero incontro intersoggettivo e l'attitudine interpretativa delle scienze umane determina una differenza riflessiva che può modificare la nostra valutazione normativa.

18 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 739.

19 Ivi, p. 739.

comprendere pienamente l'altro. Gadamer perciò garantisce che questa modalità di comprensione presenta un vantaggio sulla coscienza sociologica, visto che ora le circostanze originali e gli stati soggettivi sono almeno presi seriamente come base per la comprensione. Eppure, riguardo all'implicazione normativa, che chiede che l'altro sia pienamente riconosciuto come soggetto umano capace di rivolgere affermazioni verso se stesso, quest'atteggiamento si può riassumere brevemente così: «Un secondo modo dell'esperienza del tu e della comprensione del tu è quello in cui la persona è bensì riconosciuta come un tu, ma nonostante ciò la comprensione del tu rimane una forma di riduzione all'io [...]. In tal modo il Tu perde l'immediatezza con cui si rivolge all'altro [...]. Nella misura in cui si comprende l'altro e si pretende di conoscerlo, si toglie ogni fondamento alle sue pretese»²⁰.

Gadamer attribuisce questa “perdita di immediatezza” alla natura riflessiva di questo approccio, nel quale l'interprete distacca se stesso dalla relazione intersoggettiva, spesso affermando di “comprendere l'altro meglio di quanto egli comprenda se stesso”. Eppure puntare ad una completa comprensione dell'altro non è altro che “una forma riflessiva di dominazione”²¹.

Allo stesso modo, il corrispettivo atteggiamento assunto nelle scienze umane è definito da un ethos del dominio: «In quanto nella condizionatezza di quest'unico, essa pretende di liberarsi completamente di ogni conoscenza, essa [la coscienza storica] rimane tuttavia prigioniera di un'apparenza dialettica, giacché in realtà non fa che cercare di rendersi padrona del passato»²². Così facendo, infatti, essa distrugge il fondamento autentico sul quale può sorgere il riconoscimento dell'altro, in quanto agente determinato da un orientamento al valore: «Chi non vuol riconoscere i giudizi che lo determinano, non saprà vedere neanche le cose che alla luce di questi gli si mostrano»²³. La stessa cosa accade con l'oggettivazione storicistica dei testi e delle azioni in cui il significato è compreso nei termini di circostanze uniche e concrete: «*Allo stesso modo chi si ritrae dal rapporto vivente con la tradizione storica, distrugge il senso vero di questa tradizione*»²⁴. In altri termini, il metodo empatico e individualizzante è, alla fine, solo un approccio oggettivante al pari di quello sociologico, visto che distacca la capacità di affermare la verità implicata nella tradizione dagli atti significativi e dalle espressioni dell'altro. Ciò si compie rendendo l'altro un oggetto di comprensione individualmente compreso.

Il terzo e “più elevato tipo” di esperienza ermeneutica di Gadamer consiste nell'atteggiamento di apertività dialogica che abbiamo ricostruito nella prima sezione di questo saggio. In questo contesto è importante notare che tale “coscienza determinata storicamente” fa riferimento anch'essa ad un orientamento nel mondo della vita. Gadamer indica un *ethos dell'apertività* come fondamento sul quale solamente le relazioni mutuamente rispettose e realmente vincolate possono fiorire. Come abbiamo visto, questo ethos dialogico implica che si voglia essere sfidati, aperti alla

20 Ivi, pp. 741-742.

21 Ivi, p. 743.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

visione dell'altro e alla critica. Esso implica che si operi con l'altro in uno spirito che vada oltre l'insistenza dogmatica sulle proprie giuste vedute, così come oltre un distaccato "lasciare che l'altro sia" ponendosi fuori dalla conversazione. Al contrario, esso solo riconosce pienamente l'altro aprendo se stesso alle sue affermazioni:

Nel rapporto con gli altri, come abbiamo visto, ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè sapere ascoltare il suo appello e lasciare che ci parli [...]. Senza questa radicale apertura reciproca non sussiste alcun legame umano. L'essere legati gli uni agli altri significa sempre, insieme, sapersi ascoltare reciprocamente [...]. L'apertura verso gli altri implica dunque il riconoscimento che io devo lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me, anche quando non ci sia di fatto nessuno che lo sostenga contro di me.²⁵

Perciò, l'ethos ermeneutico consiste nella creazione dello spazio dialogico oltre il dogma e la doxa, oltre l'ostinato aggrapparsi ai pregiudizi (più o meno riconosciuti) e l'astenersi dal valutare, che tratta la visione dell'altro come le sue "personali" opinioni tali che a esse non sarà permesso di diventare davvero significative. Occorre lavorare attraverso conflitto e dissenso, coinvolgendo le proprie visioni e i propri valori in un'aperta conversazione con l'altro, in modo tale che un nuovo produttivo consenso possa essere realizzato. Solo ciò può rinnovare la tradizione, in quanto solo ciò può essere la base di un mutuo impegno per valori ed idee. Visto che tutti i nostri orientamenti di valore e pensieri provengono dalla pre-comprensione culturalmente determinata, il lavoro interpretativo nelle scienze umane deve naturalmente apparire guidato dallo stesso ethos: «Io devo riconoscere i diritti della tradizione storica non nel senso di un puro riconoscimento dell'alterità del passato, ma accettando che esso abbia qualcosa da dirmi»²⁶. Visto che la nostra esistenza è infine fondata su valori e pensieri che ci sono giunti attraverso la cultura e la tradizione, è logico che il lavoro riflessivo che punta a ricostruire il loro contenuto sia guidato dallo stesso ideale che viene assunto come necessario per sostenere un mondo della vita condiviso.

Lo è davvero? Chiaramente l'ethos del rispetto dialogico è cruciale se siamo interessati a comprendere adeguatamente i pensieri intenzionali e valori che la nostra tradizione ci ha consegnato. Sembra chiaro, inoltre, che Gadamer presenti un forte argomento in favore di tale approccio, come adatto a rinviare i valori condivisi che definiscono la sostanza della nostra identità culturale. Tuttavia, sembra che la stretta connessione che Gadamer stabilisce tra, da una parte, l'atteggiamento intersoggettivo del mondo della vita (che potrebbe o non potrebbe meritare la nostra approvazione morale), e dall'altra gli approcci interpretativi verso la tradizione (che sono perciò resi oggetto di valutazione morale), lasci inutilizzato l'autentico obiettivo etico dell'interpretazione riflessiva nelle scienze umane e sociali. Gadamer sembra suggerire che, viste le carenze morali degli approcci socio-scientifici e storico-empatici, ciò con cui infine rimaniamo è un approccio dialogico orientato

25 Ivi, p. 745.

26 Ivi, p. 745.

alla verità. La lezione sarebbe che l'inevitabile coinvolgimento dei pregiudizi presi per veri nell'interpretazione, significa che testi azioni e pratiche culturali devono in genere essere direttamente coinvolti in una stima del valore di verità. In questo modo l'interpretazione che ha successo sarebbe quella in cui la verità del suo tema, emergente da un processo produttivo di condivisione di prospettiva, serve come "criterio" dell'adeguatezza dell'interpretazione. Solo in casi di fallimento di tale consenso effettivo siamo costretti a rivolgerci al contesto storico o psicologico per la "spiegazione"²⁷. L'*implicita* struttura di tutta la comprensione attraverso assunzioni olistiche, simbolicamente mediate e valorialmente orientate, sarebbe dunque intesa come se richiedesse l'*esplicito* orientamento alle specifiche affermazioni di verità e validità poste dall'altro.

Ma tale conclusione assumerebbe erroneamente che l'ambito del significato intenzionale sia esaurito dagli aspetti che rivelano sé stessi nella modalità orientata alla verità. Tale assunzione è lontana dall'essere ovvia, se pur non completamente problematica. Se l'interprete ha a che fare con il fine genuino del comprendere la tradizione, l'identificazione della tradizione con solo quelle dimensioni che si prestano alla valutazione (e approvazione!) morale in prima o seconda persona sembra una decisione che richiederebbe almeno un argomento addizionale. In effetti ogni pratica o istituzione può e deve essere fatta oggetto di giudizio normativo, ossia può e deve essere valutata nella misura in cui la sua realtà incanala o meno i valori che desidera realizzare e istituzionalizzare, e nella misura in cui può venire o meno apprezzata su questa base. Ma assumere che *la logica* attraverso la quale le pratiche sociali e le istituzioni funzionano, sia pienamente definita e esaurita dagli orientamenti di valore che definiscono il loro esplicito ambito normativo equivale a una riduzione idealistica del mondo sociale ai significati intenzionali. In particolare, ridurre simbolicamente l'ambito metodologico degli approcci interpretativi a un esplicito orientamento alla verità porterebbe ad assumere tre affermazioni che sembrano insostenibili alla luce della nostra conoscenza del mondo sociale. Primo, assumerebbe che tutte le pratiche culturali e le istituzioni sono riprodotte attraverso il modello dialogico della ricerca della verità, negando perciò la costruzione di istituzioni e campi sociali dovuti a modalità operative strategiche e funzionali²⁸. Secondo, implicherebbe la negazione che gli spazi di esperienza istituzionalmente stabiliti (che sono dovuti a modalità di interazione definite dal potere) abbiano la capacità di dischiudere regni di esperienza e "verità" che reintegrano pertanto

27 Cfr. H.H. Kögler, *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1996, pp. 114 e ss.

28 Il dibattito sulla teoria dell'azione comunicativa di J. Habermas, secondo la quale i sottosistemi funzionali dell'economia e della politica sono definiti da efficacia e potere, può esemplificare questa tesi. Mentre anche questi ambiti implicano qualche orientamento normativo, il loro *modus operandi* può difficilmente essere compreso in accordo con l'enfatico modello della ricerca dialogica della verità, che Gadamer individua al centro della nostra tradizione. Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G.E. Rusconi, tr.it. di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986; vedi anche la sua esplicita critica dell'idealismo gadameriano in Habermas, *Logica delle scienze sociali*, tr. it. di G. Bonazzi, intr. di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1970.

l'orizzonte della tradizione basato su valori²⁹. Infine, tale approccio assumerebbe che la precomprensione culturale, in quanto presente sia nell'agente interprete che nell'agente interpretato, è essa stessa libera da ogni influenza delle pratiche di potere istituzionali e sociali³⁰.

3. L'ambito riflessivo dell'esperienza ermeneutica

Se accettiamo questa situazione, emerge il compito di rendere giustizia al completo ambito ermeneutico della nostra tradizione. Dobbiamo far ciò senza perder di vista l'ethos dialogico che Gadamer ha così vigorosamente sostenuto. Il compito perciò non può significare ridurre l'atteggiamento dialogico alle modalità storico-empatiche e socio-scientifiche dell'interpretazione. Tale riduzione è già esclusa dal fatto che ogni comprensione – questo il durevole contributo di Gadamer – è fondata su una precomprensione orientata al valore che deve essere affrontata. Ma dobbiamo riconsiderare l'inferenza di Gadamer, a partire dagli orientamenti etici del mondo della vita in direzione delle prospettive metodologiche. Fondare in questo modo il momento etico dell'interpretazione potrebbe infatti condurre a un impoverimento del suo pieno potenziale normativo. Senza dubbio, i critici potrebbero osservare che l'inclusione di prospettive rivolte ai legami di potere o agli stati emozionali-soggettivi riduce l'agente al rispettivo contesto sociale o storico-vitale. Dato che in ultimo trattano l'altro come un soggetto-oggetto determinato, finiscono con il negarne il modo fondamentale del riconoscimento dialogico. Ma questa osservazione trascura che noi non escludiamo l'interpretazione dialogica come *una modalità* di interpretazione esplicita; e tuttavia affermiamo che il nostro compito attuale richiede di tenere assoluto conto della determinatezza dell'agente culturale, in modo tale che tutti i fattori essenziali che entrano a formare la sua identità culturale siano portati alla luce. L'insistenza di Gadamer sulla radicale determinatezza culturale di ogni comprensione, che è *volente o nolente* definita come processo influenzato storicamente, ci costringe ad andare al cuore reale dei significati e delle condizioni degli agenti. Riteniamo che, visto che i fattori socio-istituzionali così come psicologico-biografici impattano essenzialmente l'essere dell'agente, dobbiamo assicurarci che l'ambito dell'interpretazione sia abbastanza largo da catturare anche questi fattori determinanti. Il vero

29 Cfr. ad es. lo studio di Foucault sulla clinica, ove la ristrutturazione politica dell'ospedale conduce ad un nuovo sguardo oggettivante sul corpo, che rende possibile alcune fondamentali intuizioni della medicina moderna: M. Foucault, *Nascita della clinica*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1969; per la sua prospettiva generale sul potere, cfr. spec. *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Marchetti, Einaudi, Torino 1993; e la *Storia della sessualità*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978.

30 Cfr. il classico studio di Edward Said sull'orientalismo, nel quale l'autore dimostra come la visione occidentale del Medio Oriente, per quanto disinteressata, empatica, e perfino simpatetica, resti strutturata dalla realtà soggiacente del colonialismo e postcolonialismo: E. Said, *Orientalismo*, tr. it. di S. Galli, Bollati Boringhieri, Torino 1991. Per una discussione critica sul potenziale di dialogo in tali contesti, cfr. Mandair, Arvind-Zene, Cosimo (eds.), *Dialogue as the Inscription of "the West"*, in "Social Identities", numero speciale, 2005.

riconoscimento etico non si arresta a ciò che si presta a una pura comprensione simbolica, ma accetta e riconosce ogni agente come definito da condizioni oggettive³¹.

Di conseguenza proponiamo di rivalutare il ruolo normativo della comprensione socio-scientifica e empatica nell'interpretazione riflessiva. Gadamer ha ragione a enfatizzare che la ricostruzione dialogico-interpretativa delle credenze e delle assunzioni di valore definisce un importante atteggiamento interpretativo. Ma dal fatto che ogni interpretazione procede da una precomprensione linguisticamente mediata, non segue che solo questo modo debba governare le nostre pratiche scientifiche di interpretazione. Proponiamo al contrario di esplorare il potenziale di approcci alternativi, che sarebbero analogamente fondati sull'intuizione ermeneutica che tutta la comprensione è culturalmente e storicamente fondata. Perciò ricostruiremo in maniera differente la relazione tra (a) lo sfondo di comprensione implicito e olistico, e (b) gli espliciti atteggiamenti metodologici nelle discipline culturali³². Procederemo con il mostrare la percorribilità di tre *prospettive interpretative*, includendo l'approccio dialogico (1), quello socio-scientifico (2) e quello empatico (3). Faremo ciò grazie alla ricostruzione della loro costituzione interna e produttività, a partire da indicazioni su ciò che sono in grado di dischiudere se adoperati nell'interpretazione riflessiva.

1. Dovremo anzitutto ancora enfatizzare che l'*orientamento dialogico* al tema in una modalità riguardante la verità rimane una essenziale modalità di interpretazione esplicita, sebbene perda il suo status quale unico canone normativamente legittimo. La prova della validità di tale approccio quale possibile prospettiva, è fenomenologica. L'esperienza di un testo o di un'espressione simbolica implica un incontro di significato che può essere adeguatamente caratterizzato quale esame di una tesi o di una sfida, senza bisogno di invocare alcun soggetto concreto o persona "dietro al

31 Non è sufficiente rispettare l'altro come soggetto morale autonomo; e neanche ridefinire in qualche modo questa attitudine alla luce di un riconoscimento intersoggettivo delle tesi discorsive dell'altro. Questo è comunque il limite cui si arresta Gadamer. Invece, ciò che occorre è una prospettiva ermeneutica che richieda non solo la dimensione normativa dell'autonomia dell'altro riconosciuta intersoggettivamente, ma anche la concreta situazione socio-culturale e individuale-biografica dell'altro. Nonostante la sua promessa, la gadameriana idealizzazione del dialogo si prova infine insufficiente a fondare il suo approccio etico. La tesi critica qui non è solo che Gadamer manca altri fattori essenziali per una concezione etica dell'interpretazione, quali la "richiesta" originaria posta dalla presenza dell'altro (Levinas), o la costituzione pervasa di potere dei contesti sociali, che richiede il loro smascheramento e decostruzione (Habermas, Foucault). Va pertanto avvalorata l'insistenza di Gadamer sul fatto che la mediazione linguistica o simbolica è cruciale, e che la relazione con l'altro va concepita in termini di un modello dialogico che preserva la capacità altrui di formulare pretese di verità o validità; ma invece di riconciliare questa dimensione con la contestualità intrinseca di ogni esperienza, che implica contesti di potere socialmente strutturati così come stati biografici individuali, Gadamer concepisce la comprensione interpretativa come un processo che è in qualche modo sollevato al di sopra della mera contingenza dei contesti e non prende in considerazione la loro costituzione.

32 Non occorre dire che così facendo non stiamo sostenendo gli orientamenti non-etici del mondo della vita che Gadamer ha scoperto, replicati nelle prospettive metodologiche del discorso social-scientifico o storico-empatico. Piuttosto, riteniamo che il loro utilizzo in effetti li liberi da tali parentele, in modo da compiere la promessa etica delle scienze storiche e sociali.

testo". In effetti, mentre sto scrivendo/digitando queste righe, io ho direttamente a che fare con la tesi di Gadamer per cui la comprensione dovrebbe essere modellata sulla relazione Io-Tu in termini di dialogo orientato alla verità. Con ciò, non ho a che fare con le disposizioni psicologiche, sociali, culturali o in altro modo oggettivabili di Gadamer. Non sto ricercando, né ne ho bisogno necessariamente, ciò che lui aveva in mente al di là di ciò che ha deciso di scrivere. Al contrario, sono coinvolto in un movimento oscillante tra le mie proprie intuizioni e ciò che il testo dice, nella misura in cui provo a determinare come capire il testo e come formulare un ragionevole accordo o disaccordo. In questo processo dialogico, io affronto il pensiero del testo, il *Sinngehalt* in quanto tale, come Gadamer potrebbe dire. Non ho coscienza di avere a che fare con i processi mentali o gli effettivi contenuti di pensiero della mente di Gadamer nel momento della produzione del testo, né vedo come un tale processo potrebbe aiutarmi a definire la mia propria posizione. Piuttosto, ciò con cui ho a che fare, e ciò che comprendo come questione e domanda posta dal suo testo, è come concepire al meglio l'esperienza ermeneutica secondo il dialogo intersoggettivo.

Si dovrebbe immediatamente notare, tuttavia, che il fatto che io sia disinteressato (per ora²) alle prospettive storico-culturali in quanto hanno avuto un influenza sulla mia visione, o inconsapevole di come la mia interpretazione di Gadamer potrebbe essere inconsciamente informata da fattori simili, non toglie che questi fattori siano in gioco. Avere una piena comprensione della nostra comprensione della visione dell'altro – e perciò raggiungere una radicale riflessività riguardo alla questione così posta – potrebbe ben richiedere prospettive che includano quelle dimensioni. Se tale approccio possa esser produttivo dipende da cosa siamo in grado di vedere nella sua luce: questa è esattamente la strada che stiamo prendendo per difendere la sua percorribilità. Perciò, non stiamo sostenendo che una scienza sociale empatica o critica è ultimamente fondata sugli interessi universali umani di emancipazione, né suggeriamo che questa forma riflessiva sia necessaria perché la nostra precomprensione implica diversi strati ontologici, incluso il potere, che richiedono interpretazioni ermeneutiche critiche³³. Al contrario, prendiamo spunto dalla forma cognitiva di pratiche scientifiche prestabilite, e ricostruiamo come esse aprano in maniera produttiva la realtà in gioco e come siano capaci di comprendere la tradizione, in modo tale che le strutture del potere istituzionale e gli agenti umani individuali diventano espliciti.

2. Un'analisi *socio-scientifica* delle pratiche culturali, sebbene necessariamente collocata in contesti dati per certi e impregnati di valori, è in grado di tematizzare le configurazioni strutturate dei contesti sociali di sfondo ricorrendo alla natura riflessiva della comprensione ermeneutica. Visto che ogni prospettiva metodologi-

33 Per la prima opzione cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, tr. it. di G. E. Rusconi, Laterza, Bari 1970; la seconda rotta è esplorata in H.-H. Kögler, *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault (Studies in Contemporary German Social Thought)*, MIT Press, Cambridge 1999, cfr. anche Ricoeur, che intravede un pluralismo metodologico che include metodi ermeneutici e strutturali: P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1995. Cfr. egualmente il suo più recente e rilevante saggio *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

ca rimane fondata sull'inevitabile mediazione di una precomprensione simbolica e pratica, la nostra analisi naturalmente si rifà a come tale apertura sia possibile nel medium del linguaggio. Perciò la dimensione riflessiva (*reflexive*) dell'interpretazione linguisticamente mediata (che Gadamer cerca di superare tornando a un'immediatezza riflessa (*reflective*) riguardo alla verità e al significato) è qui positivamente valutata, in modo tale che l'altro è intenzionalmente oggettivato. Questa modalità di oggettivazione non è fondata sull'adattamento malposto di un modello naturale-scientifico alla comprensione umana, ma emerge dall'esperienza di situazioni e incontri oggettivamente vincolati all'interno dello stesso mondo socio-culturale. In accordo con questa prospettiva, l'altro agente è visto come un soggetto parlante e agente coinvolto in relazioni pratiche e discorsive.

Il fine dell'interpretazione è la descrizione empirico-analitica di questi modelli sociali di base. Perciò, siffatta oggettivazione non è né immorale né motivata da un puro fine scientifico di creare un ordine scientifico nel suo dominio oggettivo. Piuttosto, l'intento teoretico di scoprire gli schemi, i modelli, le strutture del campo, è motivato dall'interesse riflessivo di comprendere come le pratiche intenzionali possano esser formate e strutturate da fattori contestuali finora non riconosciuti, ed è epistemicamente realizzato e convalidato dai risultati attuali di tali modelli e strutture. Il movimento oscillante tra le proprie prospettive e quelle dell'altro riguardo al significato del testo, alle pratiche, all'espressione simbolica, punta perciò a una cristallizzazione discorsiva della prospettiva dell'altro. Una volta che le relazioni e i modelli discorsivi sono descritti, possono essere analizzati in una varietà di metodi empirici che permette la fondazione delle cornici di significato in un concetto di realtà empirica sociale. La natura linguistica del processo interpretativo è perciò adoperata per oggettivare riflessivamente le prospettive culturali dell'altro – e forse infine anche le proprie –, cogliendo le loro strutture interne. Queste cornici discorsive possono essere comparate e poste in relazione a un'analisi delle pratiche sociali e delle istituzioni, inclusi gli aspetti quantitativi rilevanti per la spiegazione. Per esempio la sociologia di Pierre Bourdieu esemplifica quest'approccio combinando una descrizione etnografica dei particolari schemi interpretativi con un'analisi quantitativo-empirica dei fattori che causano e mantengono tali schemi nel mondo sociale. La comprensione interpretativa degli agenti determinati è perciò vista come definita da un habitus pratico-simbolico, il quale (a) serve come sfondo soggettivo-intenzionale della comprensione di sé degli agenti, e (b) emerge come categoria oggettivabile della realtà sociale che ancora tale comprensione di sé in una realtà sociale strutturata e istituzionale³⁴.

3. Tale oggettivazione socio-scientifica dell'agente è solo una prospettiva. Come i dibattiti nella filosofia delle scienze sociali fanno chiaro, l'ipostatizzazione del metodo discorsivo-strutturale come il solo e privilegiato accesso al significato sociale esclude

34 P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, tr. it. di I. Maffi, Cortina, Milano 2003; *Ragioni pratiche*, tr. it. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna 1995. Per una discussione critica di tale approccio cfr. H.H. Kögler, *New Directions in the Sociology of Knowledge*, numero speciale di "Social Epistemology", 1997.

un altro essenziale componente: la dimensione irriducibile dell'azione esperienziale individuale, che appare in questo modo come un caso, non come un fattore attivo nel ricostruire il mondo sociale e il suo significato³⁵. Questa dimensione è aperta attraverso l'*atteggiamento empatico*. Abbiamo visto che Gadamer l'ha introdotto come un approccio più adeguato dell'oggettivazione sociale, pur eccependo che fosse in ultimo un ulteriore (sebbene più individualizzante) modo dell'oggettivazione. E tuttavia, l'inferenza di Gadamer da un atteggiamento intersoggettivo di sopraffazione grazie ai mezzi della conoscenza è abbastanza differente dall'approccio che punta a comprendere le specifiche circostanze della vita e della situazione dell'altro. Con il relazionarsi alla maniera in cui l'altro si trova situato in narrative, storie, concrete circostanze di vita e eventi, l'interprete articola la dimensione irrevocabile dell'agire soggettivo che viene perso nella prospettiva sociologica³⁶.

Perciò l'orientamento fenomenologico all'agire individuale dell'altro è nel suo intento profondamente opposto all'oggettivazione. Invece di evitare, per così dire, l'agire dell'altro, esso afferma la sua concreta determinatezza biografica e culturale³⁷. Questa interpretazione riflessiva non implica di fermarsi alla comprensione contemplativa dell'altro come oggetto individuale; non vuole quindi assolvere l'altro, considerato come un sé assolutamente unico, da ogni implicazione che possa avere nei riguardi di noi stessi. Piuttosto, questa prospettiva metodologica deve garantire che non vengano perse di vista le due dimensioni che intervengono nell'incontro ermeneutico con l'altro: anzitutto il fatto che l'altro è concretamente

35 G. Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Routledge, London 2006.

36 Per un resoconto di come la comprensione empatica possa essere ricostruita dopo la svolta linguistica cfr. i capitoli di Stueber, Kögler, e Blackburn in Stueber – Kögler, *Empathy and Agency*. Il resoconto di Georg Herbert Mead dell'assunzione di prospettiva come dimensione nucleare del significato linguistico può aiutare a fondare una concezione dell'interpretazione empatica orientata alla ricostruzione intenzionale della prospettiva dell'altro grazie all'articolazione delle narrazioni dell'agente: cfr. G.H. Mead, *Mente, sé e società*, tr. it. di R. Tettucci, Giunti, Firenze 2010. Nel presente contesto l'enfasi maggiore sta nel mostrare che tale prospettiva è richiesta per rendere giustizia alla promessa etica dell'interpretazione.

37 I sostenitori di tale approccio adoperano l'analisi fenomenologica per ricostruire come le interazioni sociali e interpretative degli agenti possano essere viste come costruttive del mondo. Cfr. A. Schutz, *La fenomenologia del mondo sociale*, a cura di Franco Bassani, Il Mulino, Bologna 1974; H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J. 1967; P. Berger – T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969. Si può raccomandare che tale approccio venga adoperato per focalizzare la dimensione soggettiva del significato, senza prenderlo come esaustivo della piena costituzione del mondo sociale. Per un abile utilizzo dell'approccio, che è sempre stato popolare presso gli studi etnografici, cfr. P. Stoller, *Money doesn't smell*, University of Chicago Press, Chicago 2002. Che l'analisi etnografica delle storie di vita sia altamente rilevante per le altre due prospettive, dialogica e socio-scientifica, è esemplificato da Saba Mahmood nella ricostruzione del modo in cui certe donne comprendano se stesse quali soggetti riflessivamente collocati nell'Islam; cfr. S. Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Oxford 2005; per una visione più critica, che colloca tale autocomprensione entro il contesto più ampio di una "sfera pubblica islamica", cfr. De Jorio – Rosa, *Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute (Man)", numero speciale 2009, pp. 95–111.

determinato in un contesto specificamente definito che ha sempre già dato forma alla sua individualità, e poi che l'altro deve venire considerato come agente riflessivo capace di risposte e decisioni autonome, ossia critico-riflessive, basate sul suo particolare contesto di vita e sulla sua particolare situazione. In altre parole, la modalità empatica di interpretazione non implica che stiamo oggettivando illegittimamente l'altro, ma piuttosto punta a una comprensione dell'altro come unicamente definito e tuttavia co-soggetto riflessivamente autonomo con cui noi siamo in una complessa relazione etica e interpretativa³⁸.

L'orientamento interpretativo verso l'agire individuale dell'altro è perciò cruciale, visto che completa la comprensione scientifico-sociale con l'insormontabile dimensione dell'agire che previene uno strutturale o sistematico riduzionismo del significato sociale a forze transoggettive. Questo complemento socio-ontologico si prova essenziale anche per un adeguato accesso epistemico all'agire umano nella sua dimensione socio-culturale. Come Peter Winch ha mostrato, il problema della comprensione degli atti e pratiche sociali differisce in un aspetto importante dalla comprensione degli eventi naturali³⁹. Mentre tutte le forme di comprensione coinvolgono una comunità di interpreti, che segue certe regole in base alle quali viene accettato e determinato ciò che deve contare come significato condiviso e come fatto, lo scienziato sociale si trova di fronte ad una sfida peculiare. Piuttosto che semplicemente aderire agli standard della propria comunità, fa conoscenza di regole e ragioni dal lato del suo "oggetto". Ora, come Wittgenstein ha notoriamente mostrato, una regola in sé stessa non determina la propria applicazione⁴⁰. Comprendere come (*understand how*) seguire una regola significa sapere come (*know how*) seguirla correttamente, e ciò significa infine sapere come distinguere i casi adeguati dell'applicazione da quelli inadeguati. Ma questo è possibile solo con l'acquisizione di un senso pratico della correttezza, di una capacità fronetica di leggere una situazione alla luce di una regola intuitivamente capita – dato che tale regola non implica le condizioni della sua applicazione. Perciò la regola di comprensione intuitiva è una capacità ermeneutica che non può essere resa in termini di codice strutturato o sistematico. È perciò una dimensione della comprensione che richiede un agente situato che dà senso in una modalità strutturata e tuttavia flessibile e con diversi esiti possibili. Questa concezione di una comprensione di sé ermeneutica, che sfugge a regole esplicite, integra la discussione epistemica e ontologica grazie al requisito interpretativo di riconoscere l'autocomprensione dell'agente. Visto che gli agenti già comprendono sempre sé stessi sulla base dell'autocomprensione,

38 Cfr. anche G. Warnke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition, and Reason*, Polity Press, Cambridge 1987.

39 Cfr. P. Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, tr. it. di M. Mondadori e M. Terni, Il Saggiatore, Milano 1972. Per una valutazione recente dei temi che il saggio di Winch aveva posto, cfr. S. Turner – P. Roth (eds.), *Philosophy of the Social Sciences*, Blackwell, Oxford 2003.

40 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967. Cfr. anche S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, a cura di M. Santambrogio, Borinighieri, Torino 1984.

che definisce socio-ontologicamente il loro agire, l'interprete si deve relazionare a quella comprensione, se esige di comprendere il proprio obiettivo. Ma questo richiede, e rende totalmente legittimo, che orienti la sua interpretazione a una comprensione empatica dell'agente individuale, per ricostruire come esso concepisca la propria determinatezza riguardo agli ambienti socio-storici.

Conclusioni

Gadamer definisce il fine della comprensione interpretativa come orientato alla tradizione. Ma riconoscere la tradizione – riconoscere gli agenti determinati che esprimono sé stessi nelle pratiche culturali – non è esaurito dall'assumere un approccio orientato alla verità. Proprio perché ogni comprensione interpretativa è fondata su una precomprensione olistica, che implica i campi sociali e le situazioni individuali come aspetti della nostra tradizione, gli orientamenti metodici vanno oltre l'assillo filosofico per il discorso veritativo. Nell'interpretazione dialogica, siamo orientati verso l'argomento in modo tale da affrontare una domanda condivisa per ottenere nuove intuizioni prese per vere. Nell'analisi socio-scientifica, tematizziamo i campi sociali e le pratiche nel cui contesto gli agenti situati sono in grado di pensare, percepire, e agire. E nella comprensione empatica, ricostruiamo le concrete prospettive degli agenti individuali in quanto essi esperiscono soggettivamente sé stessi in una tradizione. I campi sociali e i contesti di vita individuale non sono soggetti a valutazione allo stesso modo di un testo autorevole che articola una prospettiva fondamentale su una domanda condivisa. Ma essi sono tuttavia aperti a partire dallo sfondo delle nostre convinzioni prese per vere, cui rimangono riflessivamente collegati. Ricostruire come le condizioni sociali strutturate e vincolino l'autocomprensione degli agenti, e come gli agenti individuali soggettivamente costruiscano e narrino le proprie storie di vita entro tali contesti, rappresentano strumenti indispensabili per riconoscere pienamente la complessità della tradizioni culturali. Il compito ermeneutico è ormai di affermare come questi progetti completino l'interesse dialogico per l'altro, invece di essere opposti a esso. Lavorando per un'integrazione di tali prospettive nella cornice di un'ermeneutica dialogica, incoraggeremo una comprensione veramente etica dell'altro.

Hans-Herbert Kögler
University of North Florida
HKOEGLER@unf.edu

Hans-Herbert Kögler è professore e Direttore del Dipartimento di filosofia della University of North Florida, Jacksonville. Ha tenuto numerosi seminari e conferenze presso la Alpe-Adria University, Klagenfurt, Austria, e la Czech Academy of Social Sciences, Praga. Tra le sue maggiori pubblicazioni: *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, (1999); *Michel Foucault* (2nd edition 2004), *Kultura, kritika, dialog* (Prague 2006), ed è coautore del volume *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences* (2000).