

Accordo e differenza.

La ragione ermeneutica tra scrittura e oralità alla luce del dibattito tra Gadamer e Habermas¹

(Agreement and Difference:

The Hermeneutic Reason between Writing and Orality in Light of the Gadamer-Habermas Debate)

Christian Berner

Abstract

Within the perspective of an analysis of the "hermeneutic age of reason", this contribution revisits the opposition between hermeneutical philosophy (Gadamer) and critical hermeneutics (Apel, Habermas), not in order to conciliate them, but in order to highlight their difference in that the former is oriented towards texts while the latter is developed in a communicative situation. This engages the status of critique, which we show finds its true accomplishment in the dialogical oral situation.

Keywords: Hermeneutics, agreement, difference, communication, writing, orality

Abstract

Nella prospettiva di un'analisi dell'"età ermeneutica della ragione", questo contributo rivisita l'opposizione tra filosofia ermeneutica (Gadamer) ed ermeneutica critica (Apel, Habermas), non per conciliarle, ma per sottolineare la loro differenza in quanto la prima è

¹ Traduzione dal francese di Francesca Peruzzotti.

orientata verso i testi mentre la seconda si sviluppa in una situazione comunicativa. Questo impegna lo statuto della critica, che mostriamo trovare il suo vero compimento nella situazione orale dialogica.

Parole chiave: ermeneutica, accordo, differenza, comunicazione, scrittura, oralità

1. Introduzione

Ne *L'âge herméneutique de la raison* (1985) Jean Greisch traccia il paradigma ermeneutico della ragione, valutando che «il problema dell'interpretazione può dar luogo a elaborazioni filosofiche estremamente differenti, se non addirittura antagoniste» (Greisch 1985: 7); ci proponiamo di esaminare uno di questi conflitti e – per riprendere un'espressione di Greisch – di intenderlo con un altro orecchio.

Si tratta di ritornare sul dibattito tra ermeneutica e ragione critica (34-35 e 120-121), tematizzato, tra gli altri, da Paul Ricœur in *Dal testo all'azione*², chiedendosi però se si tratti di un reale conflitto. Greisch conclude la sua breve analisi privilegiando l'ermeneutica: «il semplice fatto che questo dibattito possa aver luogo rende ragione all'ermeneutica e a una delle sue convinzioni fondamentali: nella misura in cui si porta il conflitto a discorso, c'è sempre modo di *intendersi*» (35). In ciò che segue vorremmo ritornare sull'opposizione tra l'ermeneutica filosofica di Hans-Georg Gadamer e l'ermeneutica critica della seconda scuola di Francoforte, in particolare quella di Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas – nonostante quest'ultimo abbia perlopiù rinunciato al termine, indubbiamente troppo legato a Martin Heidegger. A partire da un angolo visuale a nostro parere negletto, vorremmo riprendere gli aspetti principali del dibattito che ha opposto Gadamer e Habermas, dibattito ormai chiuso e dichiarato tale dai suoi protagonisti.

² *Ermeneutica e critica delle ideologie*, in Ricœur 1989: 321–363.

Tuttavia, il dibattito non sarà ripreso opponendo “ermeneutica filosofica” e “critica delle ideologie”, ma, a proposito di Habermas, preferendo il riferimento all’agire comunicativo, dal momento che già all’epoca, a nostro parere, sottendeva il confronto, in quanto orientato alle scienze sociali.

Partendo dalla definizione generale di ermeneutica come arte della comprensione, essa è concepita come il metodo che consente di cogliere e determinare il senso nella propria alterità, sia che si presenti nel linguaggio scritto sia che si presenti in quello orale. È evidente che tanto nell’una quanto nell’altra dimensione del linguaggio si è coinvolti nel processo di comunicazione o di intesa, cioè in operazioni ermeneutiche. Nonostante si debba adattare alla specificità di ciascuna dimensione, che si tratti del testo scritto e letto, oppure della parola enunciata e intesa, in forma più o meno cosciente, tanto da un lato quanto dall’altro sono all’opera alcune regole fondamentali. Sia che si tratti di testo scritto sia che si tratti di tradizione tramandata oralmente sono all’opera regole fondamentali come, per esempio, il principio di equità, che consiste nell’accordare maggiore razionalità e quindi il maggiore senso possibile al discorso sul quale ci si concentra, accreditandogli senso. È pur vero che non si teorizza sempre in forma esplicita, come, per esempio, nel caso della massimizzazione del senso a riguardo del principio di carità, eppure non si potrebbe comprendere senza supporre che ciò che l’altro dice abbia senso. In fondo, se esiste una ragione e la ragione è unica non c’è nulla di sorprendente in tutto ciò. Del resto le ermeneutiche tradizionali, più legate allo scritto, su questo punto concordano con la filosofia del linguaggio contemporanea, perlopiù attenta all’oralità (cfr. Scholz 1999). Che si tratti di scritto o di orale, l’ermeneutica è la disciplina della mutua comprensione, dove locutore e uditore, scrittore e lettore, stabiliscono l’intesa o realizzano il disaccordo, l’accordo o la contesa. Tradizionalmente, l’ermeneuta o interprete non è altro che il mediatore, colui che, quando la

comprensione non è immediata, consente a due parti di intendersi. Egli rende fluida la circolazione del senso, permette quanto più possibile la comprensione, conducendo l'uno verso l'altro, fino a che non si accordano. Così facendo l'ermeneuta articola differenza e accordo, perché parte da una differenza o da una contesa relativa alla determinazione del senso, che si manifesta tramite l'incomprensione e conduce a un accordo provvisorio, cioè temporale, chiamato "comprensione". Se si definisce "comprendere" il fatto di essere soddisfatti, per quanto in modo provvisorio, grazie a un "senso", tutto sommato ha poca importanza il fatto che una tale comprensione sia relativa, cioè valida per un certo tempo, in quanto immersa nel tempo e sempre esposta alla possibile incomprensione.

È noto che oggi l'ermeneutica, quantomeno in ambito filosofico, corrisponde ad approcci tanto vari e incompatibili che non è detto si possano unificare; tuttavia, forse generalizzando indebitamente, si può affermare che se l'ermeneutica – come abbiamo detto – si definisce come arte della comprensione, allora nella filosofia contemporanea si declina secondo tre figure principali: la prima è lo studio della comprensione in generale, che si concentra sul comprendere come categoria esistenziale, impegnando anche l'essere dell'uomo. Questa prima figura, talvolta per contrasto, si declina in due ulteriori figure: per un verso, secondo la linea tradizionale, l'ermeneutica rivolta alla tecnica e alle condizioni di comprensione dei testi e delle oggettivazioni dello spirito; per altro verso, assumendo la dimensione sociale, l'ermeneutica che si concentra sul ruolo della comunicazione nel rapporto con altri e più generalmente sull'inserimento nel mondo della vita. In quest'ultimo campo, aprendo la comprensione a dimensioni sociali e politiche, l'ermeneutica si realizza come etica della discussione o come pragmatica della mutua comprensione.

Semplificando all'estremo, le due versioni dell'ermeneutica contemporanea possono essere illustrate facendo riferimento a

Gadamer e Ricoeur a proposito dell'ermeneutica orientata sul modello del testo e della cultura e a Apel e Habermas per l'ermeneutica attenta alla dimensione pragmatica e sociale della comunicazione. Seguendo queste due opzioni ermeneutiche – o queste due filosofie della comprensione – forzando un po' la mano possiamo vedere l'opposizione tra due dimensioni, l'una privilegiante il testo e l'altra la comunicazione orale, senza però escludersi totalmente. Di primo acchito, la prima forma di ermeneutica sembra insistere sulla differenza, dal momento che il testo non può essere ridotto alla sua comprensione: esso, restando fissato nella lettera, sussiste, ci si potrà tornare. A questo titolo, contraddistinto da distanza, astrazione, riflessività e durevolezza, lo scritto ha avuto un impatto sulla cultura e sulle società in generale, ma non è questo il luogo per svilupparne la portata. La seconda forma di ermeneutica, comprendendosi innanzitutto a partire dalle situazioni orali, cioè quelle dell'agire comunicativo, mette l'accento sull'accordo tra coloro che parlano. Nelle situazioni del discorso orale comprensione o interpretazione subito sostituiscono il discorso: il pensiero è immediatamente schematizzato dalla parola e dalla mutua comprensione perché la parola è il mezzo tramite il quale due persone che cooperano si intendono. A questo livello la lingua corrisponde solo a un certo *savoir-faire*, a un certo *know-how* della mutua comprensione; in quel caso il linguaggio è subito intrecciato con l'agire.

Le ermeneutiche del testo sembrano allora più critiche, perché la distanza della scrittura, affermando la differenza, è la condizione di possibilità del rapporto riflessivo (come spesso sottolineato dai teorici della scrittura e della lettura) e l'ermeneutica dell'oralità, insistendo sull'adesione immediata, sembra meno riflessiva e critica. Mostriamo tuttavia che questa interpretazione è in fondo parziale, dal momento che si appoggia su concezioni differenti dell'intesa, inscrivendola – relativamente alla comprensione – in orizzonti di idealità diversi: per gli uni come partecipazione a una tradizione che sempre ci precede,

per gli altri come ideale regolatore del mondo, intesa da stabilire nel movimento di aggiustamento e interazione. Nella temporalità finita la possibilità della mutua comprensione tra i due è permanente, tanto per gli uni quanto per gli altri.

2. L'ermeneutica della tradizione

Per presentare l'opposizione tra scritto e orale come luogo della condivisione tra le ermeneutiche partiremo da Gadamer. Gadamer ricorda che il problema ermeneutico si è «acceso proprio sul terreno della tradizione scritta, di quella tradizione che era divenuta estranea per la sua fissazione, la durata e la distanza temporale» (Gadamer 1995: 225). Storicamente questo fatto gli ha attribuito alcune caratteristiche, nonostante dopo *Verità e metodo* e dopo la critica di Habermas Gadamer affermi che «"l'essere per il testo" non esaurisce la dimensione ermeneutica» (226) e che «il fenomeno universale della linguisticità [*Sprachlichkeit*] dell'uomo si dispiega anche in altre dimensioni» (*Ib.*). A questo scopo, per rispondere ad Habermas, Gadamer mette in campo i legami tra ermeneutica e retorica, giustificando l'estensione dell'ermeneutica alle scienze sociali, perché «la linguisticità [*Sprachlichkeit*] dell'essere umano [*des menschlichen Seins*] è radicata nella sua socialità in modo [...] intrinseco» (227): «la teoria ermeneutica si orientava verso i compiti dell'interpretazione delle "manifestazioni di vita fissate per iscritto"» – scrive, riprendendo un'espressione di Dilthey, nonostante «la retorica [...] si rivolgeva alla immediatezza dell'effetto del discorso, e [...] il suo compito peculiare restò non quello della lettura, ma del discorso» (229). Secondo Gadamer, pertanto, retorica ed ermeneutica, al pari della dimensione orale (*Mündlichkeit*) e di quella scritta (*Schriftlichkeit*), si oppongono restando sempre intimamente legate, esse si comprendono sulla base dell'intesa. Qui è certo proposto un aggiustamento di *Verità e metodo*, dove Gadamer affermava l'esistenza di un'intesa che porta in anticipo

coloro che partecipano al dialogo, nell'“appartenenza” a una tradizione che corrisponde a un senso che ci precede, condizione dell'intesa a venire che l'ermeneutica cerca di stabilire. A questo titolo per Gadamer comprendere significa impegnarsi in ciò che la tradizione trasmette, in questi termini: «*la comprensione [das Verstehen] non va intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione [Einrücken in das Überlieferungsgeschehen]*» (Gadamer 2000: 601).

Anziché inoltrarci nell'esegesi di *Verità e metodo*, passeremo per la lettura che ne fa Ricœur; a nostro parere egli radicalizza la posizione di Gadamer e così mette in evidenza il punto significativo, cioè l'orientamento sullo scritto. Lo si vede nella ripresa della *Sprachlichkeit*, la “linguisticità”; secondo Gadamer «è costitutiv[a] della trasmissione storica» (795): nel carattere scritto (*Schriftlichkeit*) quest'ultima raggiunge la verità, «la sua vera spiritualità» (797). Ricœur interpreta in questo senso la «*Sprachlichkeit*», resa con «dimensione linguistica» (Ricœur 1989: 338), precisando che

per linguaggio occorre intendere, qui, non il sistema linguistico, ma la raccolta delle cose dette, il compendio dei messaggi più significativi, veicolati non soltanto dal linguaggio ordinario, ma da tutti i linguaggi specifici che ci hanno costituito come siamo (*Ib.*).

Qui si capisce che l'esempio è quello dell'ermeneutica dei testi, dei grandi testi raccolti dalla tradizione, perché la cultura raccoglie tutto ciò che è «significativo». In altri termini, si tratta di comprendere seguendo il modello di tale tradizione, quella dei classici. Pertanto, non è più «la vera situazione di fatto della comunicazione umana» (*Ib.*), la situazione d'oralità, a interessare Gadamer; Ricœur nota molto correttamente che il dialogo (*Gespräch*) al quale si riferisce Gadamer

di fatto è del tutto specifico. Egli scrive:

Tutta la terza parte di *Verità e Metodo* è un'appassionata apologia del *dialogo che noi siamo* e dell'intesa che ci porta. Ma l'esperienza linguistica esercita la sua funzione mediatrice solo nella misura in cui gli interlocutori del dialogo scompaiono dinanzi alle cose dette, le quali in qualche modo, conducono il dialogo. Ora, dove questo dominio della cosa detta sugli interlocutori è più evidente se non quando la *Sprachlichkeit* diventa *Schriftlichkeit* o, in altre parole, quando la mediazione attraverso il linguaggio diviene mediazione attraverso il testo? Quello allora che ci permette di comunicare pur nella distanza è la *cosa del testo*, che non appartiene più né al suo autore né al suo lettore (95)³.

Gadamer dedica la terza parte di *Verità e metodo* al passaggio «dall'ermeneutica all'ontologia. [seguendo] il filo conduttore del linguaggio» e cancella ciò che determina la specificità del linguaggio orale: non ci sono più interlocutori, interpretazioni psicologiche o empatiche, possibilità di orientarsi a riguardo della realtà dell'autore. Il modello di linguaggio diventa quello della scrittura perché l'ermeneutica è quella della ragione scritta. Detto altrimenti: nella scrittura la parola perde il carattere che la avvicina alla persona che la enuncia. Infatti, si può ritornare alla persona solo attraverso la semantica o, come fa l'ermeneutica filologica, attraverso il modo in cui scrive, il suo stile, chiaro o confuso, ecc. Contrariamente al linguaggio orale, sembra quindi che la distanza tra la persona e la sua parola diventi la modalità per articolare la comunicazione. In questa cancellazione rimane solo il testo, «le cose dette», comprensibili

³ Cfr. anche *Ib.*: 121 e 134-135.

tramite la «cosa del testo. Il testo separa l'atto di scrivere e quello di leggere, sostituendosi alla relazione di dialogo» (121). In senso stretto, quindi, autore e lettore non comunicano: «noi *siamo* dialogo», il nostro essere si realizza nella dimensione della parola come *Sprachlichkeit*, dove *essere* un dialogo non significa condurlo. Qui si ha come un'eco alla teoria della verità come *alétheia*, una versione partecipativa all'avvenire del senso nel linguaggio. Sotto questa forma passiva possiamo *essere* in ascolto gli uni degli altri, cioè non in ascolto degli altri, ma della parola che ci parla attraverso di loro e che parla tramite noi. È un modo per dire che la parola parla nella pura dimensione linguistica, che il senso si presenta in una storia che avviene senza mai essere opera di soggetti; la storia della *Sprachlichkeit* diviene la storia del senso o la storia di ciò che Heidegger chiamava l'essere.

Ricœur non ha mai rinnegato il debito ermeneutico che lo lega a Heidegger e Gadamer: come loro, egli non si interesserà alla conoscenza o alla comprensione dell'altro come tale, né alla possibilità di agire o di cooperare con lui nel mondo. Nei suoi saggi di ermeneutica, al pari loro, fa astrazione della situazione di parola dialogica (45) e riprende l'affermazione originaria della *Sprachlichkeit* e del carattere derivato «delle significazioni dell'ordine linguistico» (56), ereditando da Heidegger, per il quale «l'ordine logico è preceduto da un *dire* che è solidale con un *trovarsi* e un *comprendere*» (57), una parola originaria dell'essere nel mondo.

Infatti, Ricœur elabora un'ermeneutica in cui il testo ci parla senza intenzione del suo autore, un testo in cui la verità si manifesta indipendentemente dall'attività di coscienza o dall'arroganza del soggetto interpretante, cosa che lo porta a parlare di «*cogito blessé*». Si possono allora conciliare due convinzioni fondamentali della filosofia ermeneutica heideggero-gadameriana: pensare una verità capace di dirsi in termini di manifestazione o rivelazione – ma non di verificaione e presentare una comprensione di sé in cui il soggetto è spogliato dalla

coscienza sufficiente. Tradotto in termini gadameriani: *tradizione e autorità*.

Per questo motivo l'istanza critica" è essenzialmente legata all'appartenenza, che ci consente di prendere coscienza del fatto di dipendere dalla tradizione. Ricœur scrive che la riflessione critica «non è mai prima, mai costitutiva: essa sopraggiunge come una "crisi" nel senso di un'esperienza che ci porta e ci costituisce propriamente come soggetto di questa esperienza» (Ricœur 1997: 141). Portato da questa esperienza, il soggetto non è «misura del senso» (143): «laddove la coscienza si pone all'origine del senso – scrive Ricœur – l'ermeneutica opera l'espropriazione di questa pretesa» (144). Come Gadamer, contro ogni pretesa della coscienza a costituirsi da sé, Ricœur riconduce a un'«affermazione originaria, la quale mi costituisce più di quanto io non la costituisca» (146). Per questo motivo egli sottolinea che l'«idea di *tragendes Einverständnis* [«l'intesa che ci porta» in Gadamer] è assolutamente fondamentale» (Ricœur 1989: 338): «un'intesa preventiva sorregge il fraintendimento» o, detto in altro modo, «esiste già un *consensus*» che fonda la possibilità della comprensione. Nei termini di Gadamer: «l'accordo (*Einverständnis*) è più originario del disaccordo (*Missverständnis*), tanto che il comprendere risfocia sempre nell'accordo ristabilito» (Gadamer 1995: 154). Ciò significa che il senso – l'intesa nella tradizione – è più originario del non senso. Questa intesa non riguarda solo la trasmissione di una lingua condivisa, che di fatto è la voce della tradizione, ma anche il fatto che lo scritto o l'oggetto si presentano come caratterizzati da impermanenza e immutabilità, capaci di inserire la critica nella dialettica. Bisogna riconoscere la difficoltà data dall'ambivalenza dello statuto dello scritto, come segnalato da Jack Goody: se da un lato permette distanza, riflessione, ecc., dall'altro, il possibile riferimento a una lettera immutabile determina tanto il dogmatismo quanto l'ortodossia. Entrambi si combinano nella «letterazia», ovvero nella cultura dello scritto e del

suo impatto sulle società e sulla cultura in generale.

3. L'ermeneutica critica dell'agire comunicativo

Abbiamo visto che la ragione scritta è il modello privilegiato dall'ermeneutica filosofica; ora vogliamo mostrare che l'ermeneutica critica, al contrario, è innanzitutto l'ermeneutica della ragione orale. Apel e Habermas si rivolgono in primo luogo alla parola viva, cioè considerano la situazione in cui gli individui dialogano mirando direttamente all'intesa e alla "mutua comprensione" (i traduttori di Habermas hanno deciso di rendere così *Verständigung* [in francese il termine usato è *intercompréhension*], sottolineando l'idea che si tratti di comprensione reciproca; *sich verständigen* significa "comunicare", indicando che questa comunicazione si conclude con un atto di comprensione [*verstehen*]). In breve: valutano il fatto che se si parla è per farsi capire. Ciò porta Habermas a definire al cuore della sua riflessione sul linguaggio una situazione specifica, quella dell'«agire comunicativo», distinto da altre forme di azione, come quelle dell'agire «strategico» (Habermas 1991: 65). Nell'azione comunicativa la cooperazione non riguarda le situazioni non linguistiche o l'influenza esterna che sostituisce la causa dell'azione, ma unicamente «la forza dell'intesa linguistica avente per fine il conseguimento del consenso» (66). La comprensione è al cuore del processo, abbiamo a che fare con l'ermeneutica, con la teoria della comprensione.

Nell'ambito del tentativo di fondare la sociologia sulla teoria del linguaggio, Habermas cerca di render conto del coordinamento dell'azione nell'agire comunicativo e afferma che il processo di interazione tra soggetti è orientato dall'essenza del linguaggio, cioè lo scopo dell'intesa:

La comprensione/intesa (*Verständigung*)⁴ inerisce come *telos* al linguaggio umano. Il linguaggio e la comprensione non stanno, certo, tra loro in un rapporto di mezzo a fine, possiamo però spiegare il concetto di comprensione e intesa soltanto se indichiamo che cosa significa usare proposizioni con intento comunicativo. I concetti del parlare e dell'intendersi si interpretano reciprocamente (Habermas 1986: 396).

Ora, ci sembra che il *telos* della mutua comprensione si capisca proprio a partire dal regime di oralità. Come mostrato dal linguista Christian Stetter, «la comunicazione orale è costitutivamente legata al fatto che locutore e uditore si intendono simultaneamente con ciò che è detto delle condizioni di riuscita dell'azione. Percependo ciò che è detto, comprendono *uno actu* se sono riusciti o hanno fallito» (Stetter 1995: 25; cfr. Stetter 1997). Si ritrova qui il modello conversazionale di Paul Grice, seguendo il quale l'uditore comprende l'enunciato del locutore quando comprende ciò che vuole dirgli e quale sia l'intenzione con la quale gli è detto ciò che è detto. Non entriamo nel dettaglio e nelle complicazioni che si possono ristabilire nell'ambito dell'interazione linguistica, capaci di mostrare che il processo d'intesa può proseguire anche se il locutore sceglie male le parole, oppure se l'ascoltatore capisce male l'insieme o delle parti, dal momento che si può tornare indietro e sostituire una formulazione meno riuscita con un'altra più riuscita. Proprio per questo è realmente un modello comunicativo, ciò che viene detto non rimane presente, ma scompare nel momento in

⁴ La traduzione di Habermas 1991: 77, rende *Verständigung* con «intesa»: «la concezione di agire comunicativo sviluppa l'intuizione secondo cui il *telos* dell'intesa è intrinseco al linguaggio». [L'autore fa qui riferimento al fatto che la traduzione francese di Habermas 1986 propone la traduzione, cui già ha fatto riferimento, di "mutua comprensione" (*intercompréhension*), insistendo sulla differenza rispetto a "intesa", mentre le traduzioni italiane oscillano semplicemente tra "intesa" e "comprensione/intesa", *n.d.t.*].

cui è enunciato, lasciando il posto a ciò che segue; ciò che importa non è la parola (quanto viene detto) – che si cancella, ma la mutua comprensione. In tal modo si possono capire per esempio i «malapropismi» di cui parlava Davidson (Davidson 2004). In materia di mutua comprensione, realizzantesi nella percezione immediata, non è necessario né sufficiente avere a che fare con espressioni ben formate.

Da questo punto di vista la relazione interpersonale (Habermas 1976) è essenziale, anche se Habermas – che mira a una teoria del coordinamento dell'azione – stabilendo l'intesa come *telos* inerente al linguaggio, non la lascia all'intenzionalità degli attori⁵, ritrovando gli impedimenti trascendentali sviluppati da Apel nella sua pragmatica del discorso: la comprensione è una delle condizioni del discorso perché esso, come mezzo di comunicazione, trova senso solo perché io presuppongo che qualcuno possa parteciparvi rispettando le regole. L'etica del discorso stabilisce che nel semplice fatto di prendere la parola c'è la pretesa di essere compresi e lì risiede anche una certa pretesa di verità, di validità. Nel quadro dell'azione comunicativa, quindi, c'è la necessità trascendentale (da Habermas definita «debole» [Habermas 1991: 79]) di uscire dalla posizione egocentrica dell'azione strategica, dove l'altro è un mezzo, per sottomettersi ai pubblici criteri della razionalità della mutua comprensione. Qui interviene la dimensione ermeneutica: infatti, l'interazione effettuata nella mutua comprensione non può essere compresa dall'esterno: bisogna poter apprendere le prospettive di azione e il lavoro di interpretazione dei partecipanti stessi all'azione comunicativa.

⁵ Mawusse Kpakpo Akue Adotevi (autore di *Jeux de langage et raison communicationnelle*, 2014, di cui qui si considereranno in particolare le pp. 146–151) fa notare molto correttamente che qui è presente una specie di astuzia della ragione ermeneutica, che, suo malgrado, riporta Habermas molto vicino a Gadamer, perché il «*telos*» inerente al linguaggio in fondo agisce come l'«intesa preventiva» che ci porta.

Ciò conduce Habermas ad affermare che bisogna conoscere le pretese di validità degli atti di parola, perché la mutua comprensione conosce gradi differenti: ci si può intendere al minimo sul senso e quindi si comprende nello stesso modo un'espressione, oppure – l'accordo è allora massimo – ci si intende sulla verità dell'espressione (Habermas 1976: 177). Quel che sia, Habermas ci dice che però bisogna tener conto del legame tra significato e validità. Il ragionamento è il seguente: l'uditore deve conoscere il genere di ragioni tramite le quali chi parla potrebbe onorare le condizioni di verità (Habermas 1991: 76); detto altrimenti: comprendiamo un atto linguistico quando conosciamo ciò che lo rende accettabile, cioè quali ragioni l'interlocutore potrebbe avanzare per giustificare la sua proposta (78). Anche se nell'assimilazione tra comprensione e accettabilità razionale c'è qualcosa di fortemente contestabile⁶, qui non è il problema essenziale; ciò che ora importa è la volontà di mostrare che l'interpretazione è un atto razionale e quindi può giocare un ruolo nella dimensione ermeneutica della ricerca in scienze sociali.

Habermas è totalmente cosciente di ciò che distingue la sua ermeneutica da quella di Gadamer (cfr. Habermas 1989: 25–47): infatti, l'ermeneutica filosofica assume come paradigma l'interpretazione dei testi tramandati (35), mentre lui assume la reale situazione di parola, dove prevale più la partecipazione che l'osservazione; si tratta di due modelli diversi, quindi non c'è da stupirsi delle conclusioni alle quali giungono.

Ciò detto, per Habermas il modello della comprensione orale è così pregnante che a partire da esso rende conto della comprensione del

⁶ Come scrive Mark Hunyadi: «posso comprendere molto bene un atto di parola senza sapere che cosa lo renda accettabile. Capisco quando uno sconosciuto mi chiede improvvisamente denaro al telefono, quindi so che cosa dovrei fare per accedere alla sua domanda (dunque capisco che il suo atto di parola è una domanda), nonostante io non abbia la minima idea di ciò che lo autorizza a farmi questa domanda. Ho capito il suo senso, ma non ciò che lo rende accettabile» (Hunyadi 2012: 50).

testo. Infatti, per comprendere lo scritto egli immagina la situazione orale di dialogo reale con l'autore, riproponendo il modello della mutua comprensione: innanzitutto gli interpreti hanno l'impressione di comprendere l'autore, poi «fanno la sconcertante esperienza di non comprendere adeguatamente il testo (cioè, non abbastanza per poter, se del caso, rispondere a domande dell'autore». A motivo della finzione delle «eventuali domande dell'autore», gli interpreti devono rivedere la loro comprensione, in particolare cambiando il contesto nel quale interpretano. L'idea, il cui fine è anche quello di salvare la razionalità dell'interpretazione, consiste nel dire che comprendiamo veramente un testo solo quando ne troviamo le ragioni, cioè quando sappiamo «*perché* l'autore si sentiva autorizzato a enunciare (come vere) determinate affermazioni, a riconoscere (come giusti) determinati valori, e a esprimere o ad attribuire ad altri (come veraci), determinate esperienze vissute» (*Ib.*); in altri termini si tratta di condividere le sue ragioni. Ciò è sufficiente per capire che Habermas interpreta l'ermeneutica in una situazione di oralità, dove l'osservazione sarà cancellata a fronte della partecipazione ad atti comunicativi che devono «occuparsi contemporaneamente della triplice relazione di un'enunciazione, che serve a) come espressione dell'intenzione di un parlante, b) come espressione per istituire una relazione interpersonale fra parlante e uditore, e c) come espressione su qualche cosa nel mondo» (29).

Da questo punto di vista «l'ermeneutica considera il linguaggio per dir così al lavoro, cioè così come viene adoperato dai partecipanti allo scopo di giungere alla *comprensione* comune di una cosa, o a una *veduta* comune» (*Ib.*). Qui Habermas si smarca chiaramente da Gadamer, che riduce l'ermeneutica alla «riproduzione culturale o all'attualizzazione di tradizioni»; la teoria di Habermas, al contrario, si impegna nell'integrazione e nell'interazione sociale(29–30). Questo è il motivo per il quale privilegia, come Apel, le relazioni di comunicazione

simmetriche: nell'azione comunicativa gli interpreti «accettano per principio il medesimo *status* di coloro le cui espressioni essi vogliono comprendere», cosa che conduce all'affermazione per cui «non vi è alcuna decisione *a priori* su chi debba apprendere da chi» (31). A proposito dello scritto, come abbiamo detto, le relazioni sono invece asimmetriche, perché autore e lettore sono estranei l'uno all'altro.

4. Conclusione

Questo rapido percorso ci ha permesso di distinguere due ermeneutiche in cui lo scritto e l'orale rivestono il ruolo di paradigma: l'una si fonda sul testo e lo fissa nella sua differenza, affermando che il testo è comprensibile solo nella e tramite la tradizione; l'altra si fonda sulla comprensione immediata in regime di oralità, in una situazione comunicativa, acquisendo senso solo nell'orizzonte controfattuale di una ideale comunità di comprensione. La prima, con Gadamer, afferma che si può sempre solo «comprendere diversamente, purché si comprenda», la seconda, con Apel, che bisogna scommettere su un progresso della comprensione, la quale è condizione della realtà della comunicazione. Ora, in questa opposizione ultima il ruolo della critica si mostra secondo una nuova angolazione: l'una era solo apparentemente critica, perché tramite la distanziamento, il testo autorizza il ritorno riflesso sul discorso e quando la tradizione arruola la comprensione questa dimensione si perde; di contro, apparentemente l'ermeneutica dell'oralità non era critica, in ragione dell'immediatezza della comprensione, ma lo diventa se si capisce che la mira dell'accordo acquisisce senso solo pensando alla comunità reale, nella quale si giocano i conflitti, alla luce dell'idea controfattuale dell'accordo, nel quadro di una comunità ideale di comunicazione. Le radici della critica sono sempre immerse proprio nel controfattuale.

Bibliografia

Akue Adotevi Mawusse Kpakpo (2014). *Jeux de langage et raison communicationnelle. Le statut de l'incompréhension dans le langage*. Marseille: Résurgences.

Davidson, D. (2004). Una graziosa confusione di epitaffi. In Davidson D., Hacking I., Dummet M., *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica (1986)*. Milano: Edizioni Unicopli, 59–86.

Gadamer, H.-G. (1995), *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo (1967). In Gadamer H.-G., *Verità e metodo 2. Integrazioni*. Milano: Bompiani, 225–244.

Gadamer, H.-G. (2000). *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.

Greisch, J. (1985). *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf.

Habermas, J. (1976), Was heißt Universalpragmatik? In Apel K.O. (a cura di), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 174–272.

Habermas, J. (1986). *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1, *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*. Bologna: il Mulino.

Habermas, J. (1989). *Etica del discorso*. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. (1991). *Il pensiero post-metafisico*. Roma-Bari: Laterza.

Hunyadi, M. (2012). *L'Homme en contexte*. Paris: Cerf.

Scholz, O. (1999). *Verstehen und Rationalität*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Stetter, Ch. (1995). Wort und Zeichen. In Simon J. (a cura di), *Distanz und Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 18–42.

Stetter, Ch. (1997). *Schrift und Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ricoeur, P. (1989). *Dal testo all'azione*. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (1997). Ermeneutica dell'idea di rivelazione. In P. Ricoeur, *Testimonianza, parola e rivelazione*. Roma: Edizioni Dehoniane, 109–153.

