

Teorie dell'interpretazione e *Wertfreiheit*. Un itinerario testuale fra i classici dell'ermeneutica

(Theories of Interpretation and Wertfreiheit: A Textual Path Through the Classics of Hermeneutics)

Pier Luigi Lecis

University of Cagliari - IT

Abstract

This work stems from the need to deepen the reconstruction proposed for the headword "Avalutativity" in a large Dictionary of Hermeneutics (in preparation). The confrontation with the theme of "avalutativity" brings up very relevant and sometimes central questions in the 20th-century philosophical debate: from the relationship between language and experience to that between ontology and epistemology, and from the relationship between philosophy and science to accounts with the Kantian heritage. In order to address the philosophical complexity of the sources, the author develops an internal textual reconstruction of the topic, to get to the bottom of its autonomous theoretical depth.

Keywords: interpretation, Wertfreiheit, Weber, Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricoeur

Abstract

Questo lavoro nasce dall'esigenza di approfondire la ricostruzione proposta per il lemma 'Avalutatività' di un grande Dizionario di ermeneutica (in corso di preparazione). Il confronto con il tema della

avalutatività porta su questioni assai rilevanti, e talvolta centrali nel dibattito filosofico novecentesco: dal rapporto linguaggio-esperienza a quello ontologia-epistemologia e filosofia-scienze, ai conti con l'eredità kantiana. Per affrontare la complessità filosofica delle fonti l'Autore sviluppa una ricostruzione testuale interna del tema, per venire a capo del suo autonomo spessore teoretico.

Parole chiave: interpretazione, Wertfreiheit, Weber, Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricoeur

Questo lavoro nasce dall'esigenza di approfondire e sviluppare la ricostruzione proposta per il lemma 'Avalutatività' di un grande Dizionario di ermeneutica, un'impegnativa e sistematica impresa collettiva ancora in preparazione. Ho pensato fosse utile esplorare, in maniera più estesa da un punto di vista analitico, documentario e argomentativo, un versante meno battuto (o forse sottovalutato) della tradizione ermeneutica, che pure emerge dal rapporto con una problematica non esplicita, a prima vista lontana dai suoi percorsi. Ho provato a esplicitare connessioni latenti, sottintese o in penombra nella percezione degli stessi autori come nella sterminata letteratura secondaria. Si delinea una sorta di contraltare implicito, e tuttavia interessante per disegnare i confini della sensibilità ermeneutica; il rapporto con la questione della avalutatività rivela una sua zona periferica, ma teoreticamente sostanziosa, in quanto porta su questioni assai rilevanti, e talvolta centrali nel dibattito filosofico novecentesco: dal rapporto linguaggio-esperienza a quello ontologia-epistemologia e filosofia-scienze, ai conti con l'eredità kantiana. Per questo lavoro di esplicitazione era necessario riferirsi sistematicamente ai testi, allo scopo di individuare una prima rete di percorsi possibili, e di preparare una piattaforma per ulteriori ricerche mirate. D'altra parte, la straordinaria, labirintica ricchezza filosofica delle fonti giustifica un

progetto di ricostruzione testuale interna del tema, per venire a capo del suo autonomo spessore teoretico; ho perciò proceduto a selezionare i luoghi pertinenti, a segnalare i loro nuclei concettuali e a tracciare in presa diretta i collegamenti possibili, lasciando sullo sfondo le direttrici della letteratura secondaria, sia quella strettamente ermeneutica, sia quella, non meno vasta e dispersa, dedicata al rapporto scienza-valori.

1.

La nozione di *Wertfreiheit* ha una sicura matrice weberiana, risalente ai saggi metodologici raccolti nel volume *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), tra i quali il famoso *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, del 1917. Nonostante queste nobili origini, sottoposto a critiche, numerose e serrate, condotte dalle angolazioni filosofiche più diverse, il tema ha conosciuto un lungo declino, anche se trova ancora significativi riscontri nella letteratura epistemologica. Sono buoni esempi in questo senso *Science, Values, and Objectivity* (a cura di Peter Machamer and Gereon Wolters, 2004) e il più recente *Current Controversies in Values and Science* (a cura di Kevin C. Elliott e Daniel Steel, 2017). Anche stando alle impegnative analisi di Julian Reiss e Jan Sprenger (Scientific Objectivity in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2020), e a una ricca letteratura femminista, ben rappresentata da Elizabeth Anderson (Feminist Epistemology and Philosophy of Science, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2020), la discussione teorica sembra mostrare una persistente vitalità teoretica, legata al riconoscimento della dimensione interpretativa autonoma delle scienze storico-sociali. È importante tenere presente l'intreccio tra il concetto di avalutatività e quello di oggettività scientifica, che hanno destini in parte paralleli. Da tenere presente, in proposito, anche la letteratura filosofico-giuridica,

anzitutto per l'ovvia importanza del problema dell'interpretazione giurisprudenziale delle norme, nella controversia tra positivisti e giusnaturalisti; più recentemente, nella discussione delle teorie neocostituzionaliste, la complessità dei rapporti tra diritto e morale ha riproposto anche l'uso normativo della nozione di *Wertfreiheit* nei programmi teorici giuspositivisti, mentre si delinea uno spostamento del *focus* teorico sui condizionamenti culturali, gli interessi, i contesti extragiuridici (cfr. Barberis 2017, Guastini 2021).

Uno scenario, che potremmo dire post-weberiano, ha specificato e modificato in due punti rilevanti il quadro in discussione: principio di sottodeterminazione empirica delle teorie (la cosiddetta tesi Duhem-Quine: gli stessi dati sono compatibili con teorie alternative); differenza tra valori cognitivi (semplicità, accuratezza, ampiezza di visione, fecondità, consistenza interna ed esterna) e non cognitivi (etici, politici, religiosi, economici, estetici, per esempio). Questi elementi non presuppongono o, comunque, ridimensionano il divario tra scienze naturali e storico-sociali, che fu decisivo alle origini del dibattito. Certamente, in tutti i campi, è ormai fuori gioco ogni nozione di fedeltà ai fatti, nel senso di pure evidenze osservative di per sé decisive e cogenti nella scelta di ipotesi e nell'accettazione di teorie concorrenti sugli stessi materiali; ed è screditata l'idea di oggettività come 'sguardo da nessun luogo', magari accessibile con procedure algoritmiche (*mechanical objectivity*). È parallelamente fuori gioco un'idea ingenua di libertà dai valori come esclusione di qualunque valore dalla genesi dell'oggettività scientifica. Il punto non è più il ruolo, comunemente riconosciuto, dei valori non cognitivi a monte, nella selezione dei dati rilevanti, e a valle dell'indagine scientifica, nell'impatto tecnologico e applicativo; è invece il loro bilanciamento rispetto alle strutture epistemiche nella complessa costruzione di ciò che si chiama evidenza scientifica. Una linea divisoria passa semmai tra posizioni epistemologiche che legittimano indiscriminatamente il peso di

qualunque valore non epistemico nei procedimenti d'indagine, e prospettive che attribuiscono un ruolo, almeno in ultima istanza, decisivo ai valori epistemici, non eliminabile da intrusioni anche profonde di valori non cognitivi. Le discussioni più sofisticate hanno mostrato la flessibilità e permeabilità del concetto di evidenza empirica. Ha preso molta forza l'argomento che la fa dipendere da assunzioni di sfondo, dunque, essa non basta da sola a determinare l'oggettività scientifica, neanche nelle scienze naturali; e le integrazioni non vengono solo da valori cognitivi – a parte il fatto che la stessa distinzione tra tipi di valori è stata posta in questione ed è controversa. Su questo terreno si sviluppano molte delle ricerche recenti.

Dobbiamo ora circoscrivere i significati più caratteristici del nostro termine. Il primo, schiettamente weberiano, riguarda i limiti del potere cognitivo delle scienze empiriche, il loro obiettivo, per così dire, 'istituzionale'; esso si combina con una tesi metaetica sulla natura dei valori (sulla loro matrice extralogica, non cognitiva). Le scienze non dimostrano su basi empiriche o logiche la validità dei giudizi di valore, anche se ciò non vuol dire che essi siano irrazionali; né che eliminano la dimensione di scelta e responsabilità sul senso e gli scopi ultimi dell'esistenza umana, nonché sulle finalità e la stessa sensatezza delle pratiche conoscitive descrittive e/o esplicative. Ogni scelta al riguardo richiede sempre un passo diverso dal descrivere, implica il prendere posizione in base a sentimenti o scopi dell'agire, concezioni della vita etc., che non hanno esclusivo fondamento empirico. La scienza è *wertfrei*, senza essere cieca ai valori; nonostante gli intrecci, non è subordinata, strumentale ad interessi esterni, non è riducibile a ideologia, a espressione di interessi particolari, in quanto, in forza delle sue regole interne di funzionamento, mantiene finalità prevalentemente cognitive.

Un altro significato, pure collegabile a Weber (in particolare al primo volume di *Aufsätze zur Religionssoziologie* 1920-21 e di *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922), ha a che fare con i concetti di modernizzazione e razionalizzazione culturale. In età moderna la ricerca della verità scientifica si differenzia e si rende autonoma dall'influenza di valori, per esempio etici, teologico-religiosi, politici. La scienza è a-valutativa perché con i suoi procedimenti sperimentali si svincola dal peso di diversi tipi di giudizi di valore: quelli legati ai contenuti indifferenziati, cognitivamente non 'specializzati', del pensiero mitico e magico-religioso, o quelli teleologici, propri di metafisiche e cosmologie orientate in senso finalistico; in quanto struttura logico-linguistica discorsiva e tecnica di prova, la scienza empirica moderna si sviluppa in una sua specifica forma teorico-intellettuale guidata dallo scopo peculiare di conseguire la verità, mediante l'accertamento obiettivo di nessi causali verificabili e tecnicamente controllabili. C'è un'importante conseguenza diretta di questi processi di 'razionalizzazione culturale': la verità scientificamente autonoma può entrare in contrasto, anzi, nei processi di modernizzazione entra effettivamente in conflitto con altri valori (non epistemici) sostenuti dalla tradizione e dagli ordinamenti etici della società; e può contribuire alla loro trasformazione. In simili contesti di conflitto tra individuo ed eredità culturale si apre lo spazio della autonoma ricerca individuale. C'è, d'altra parte, un nesso tra sperimentalismo e individualismo moderno, dunque tra scienza e valori non cognitivi. L'individuo può avere ragione contro la comunità, sul piano cognitivo come su quello etico. La scienza empirica implica spirito critico ed anche ricerca individuale che anzitutto obbedisce a regole autonome di validità e non accetta credenze semplicemente in base al criterio del consenso o della autorità o della tradizione. Le sue procedure diventano autorevoli in quanto consentono di elaborare esperienze valide, intersoggettive, in modo ampiamente, anche se non

totalmente indipendente dai valori non epistemici eventualmente messi in gioco. In ogni caso, per quanto sia una formazione culturale complessa, generata e motivata dal sorgere di nuovi valori anche non epistemici, la scienza empirica moderna punta a risultati che non sono riconosciuti validi semplicemente perché conformi a particolari valori non cognitivi.

Da quanto abbiamo appena detto emerge un terzo e fondamentale significato di avalutatività: un elemento chiave dell'affidabilità dei metodi di accertamento empirico dei nessi causali (o dei succedanei meno metafisicamente compromessi della causalità) è la differenziazione tra sfera percettiva e sfera emozionale, tra campo del conoscere e campo del valutare; infatti i giudizi di valore religiosi, etici, politici incorporano una matrice emozionale che può operare (non necessariamente opera) come un ostacolo cognitivo al riconoscimento di 'come stanno le cose', facendo pesare atteggiamenti di attrazione/repulsione, approvazione/disapprovazione. Perciò, mentre è indiscutibile che, da un punto di vista descrittivo, nel flusso d'esperienza si intrecciano momenti emozionali non meno che percettivi, sembra giustificata, da punto di vista normativo, la raccomandazione di sciogliere gli intrecci *distorsivi* tra campo cognitivo ed emotivo. Si possono trovare anche in questo caso radici weberiane del problema, legate alle analisi metodologiche, ma anche alle analisi di Weber sul razionalismo occidentale. Questo aspetto è stato messo a fuoco da diverse prospettive, tipiche della tradizione neoempirista (con le sue unilaterali letture del *Tractatus* di Wittgenstein), in termini a volte decisamente schematici (caso di Alfred Jules Ayer), altre volte raffinati e combinati con altri orientamenti culturali (caso di Giulio Preti).

La molla teorica più caratteristica all'origine di questi profili del concetto di *Wertfreiheit* può essere individuata nel tentativo di ripensare l'autonomia delle pratiche scientifiche, una volta scoperta la

loro eteronomia e dipendenza dai contesti vitali e pragmatici; nello sforzo di capire gli intrecci, *senza eliminare ogni distinzione* tra valori epistemici e non epistemici. I sostenitori della avalutatività scientifica temono l'appiattimento sociologico delle pratiche scientifiche a livello di istituzione interamente subalterna e, come tutte le altre, guidata da valori non epistemici, senza una peculiare fisionomia e una qualche valenza teorica delle sue descrizioni (di solito espressa attraverso i concetti di verità, validità, oggettività scientifica).

La sostanza di queste distinzioni che Weber aveva già posto con grande chiarezza, per varie ragioni è andata dispersa nei successivi sviluppi della discussione filosofica, frammentandosi in una moltitudine di aspetti e filoni di indagine eterogenei o contrastanti, generalmente critici, spesso legati ad ambiguità e fraintendimenti logico-linguistici.

Come si raccorda la tradizione ermeneutica a questi problemi? Non intendo qui proporre una panoramica completa, ma vorrei individuare gli snodi argomentativi principali della questione, esaminando quattro prospettive classiche direttamente alla fonte. In generale, i filosofi ermeneutici del Novecento si muovono in un *humus* o critico o estraneo al paradigma weberiano, soprattutto lungo la linea ontologica inaugurata da Heidegger, poi proseguita da Gadamer, che tramite la critica a Dilthey, ha subito preso le distanze da qualunque riduzione metodologica dell'ermeneutica. Le posizioni di Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer saranno passaggi obbligati, in questo senso, della nostra ricostruzione. Uno spazio autonomo merita il caso di Paul Ricoeur, che costituisce un'originale variante mista; pur legato alla corrente ontologica, il filosofo francese si è confrontato con Weber e ha proposto un'ermeneutica delle scienze umane aperta in modo non contingente sul versante epistemologico. Ci soffermeremo infine sulla teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas, che nel riferimento a Weber trova uno dei suoi pilastri teorici e, pur con molte riserve, soprattutto iniziali, ha preso sul serio i modelli empirico-analitici,

analizzando senza atteggiamenti liquidatori i loro criteri di oggettività e le loro pretese conoscitive, in vista di un più fertile confronto con l'epistemologia delle scienze umane. Per tutti questi autori, la partita si gioca muovendo dalla questione dell'autonomia delle scienze umane rispetto alle scienze naturali, e alla polarità tra le due culture, umanistica e scientifica. Intorno a questo nucleo originario si articolano, a cerchie più o meno ampie, le diverse problematiche teoretiche.

2. Ermeneutica ontologica

Nella complessa vicenda dello storicismo tedesco contemporaneo, legata a quella dei circoli neokantiani, Weber aveva proposto una versione moderata della questione ermeneutica, volta a integrare procedure esplicative e interpretative, senza le rigide contrapposizioni metodologiche o ontologiche tra i due campi, in generale ispirate da un'immagine deterministica della natura. Heidegger imboccò invece la strada, tracciata da Dilthey, di un'opposizione irriducibile tra il campo del *Verstehen* e quello dell'*Erklären*, legata all'irrilevanza del concetto di causa sul terreno ermeneutico più tipico, la comprensione del senso dei fenomeni storico-sociali. Non deve sembrare strano che incominciamo di qui il nostro percorso, in particolare da *Sein und Zeit* (1927): in quest'opera il concetto di avalutatività non è portato direttamente in scena, ma ne possiamo trovare significative tracce nella concezione ontologica del comprendere. Esso appare in filigrana su diversi piani di discorso: il passaggio dalle pratiche quotidiane del *Besorgen* al comportamento teoretico, dal mondo della *Zuhandenheit* a quello della *Vorhandenheit*, la formazione sul piano linguistico dell'enunciato, la genesi della storia a partire dalla storicità del *Dasein*.

Heidegger crea un nuovo scenario teorico mediante un potente apparato concettuale, destinato a grandissima influenza e diffusione. Dobbiamo, in primo luogo, notare che questo scenario riporta il luogo del comprendere dal campo della conoscenza sul terreno ontologico,

del modo d'essere dell'esserci. Il paragrafo 13 di *Essere e tempo* mette a fuoco il punto. Stare a livello della teoria della conoscenza porta fuori strada; contestando l'eredità del kantismo, Heidegger sostiene che elude la radice del problema, chi si attesta sul terreno di un'oggettività conoscitiva, più o meno apertamente modellata su canoni naturalistici. A sua volta, l'analisi ontologica deve essere rinnovata, a partire dalla quotidianità dell'esserci come essere nel mondo. La conoscenza non è nettamente separata dalle pratiche ordinarie e quotidiane. «Il conoscere è un modo dell'esserci fondato sull'essere-nel-mondo», una nuova possibilità d'essere (*Seinsmöglichkeit*), che può svilupparsi autonomamente (*eigenständig ausbilden*) come scienza e assumere un ruolo guida (*die Führung*); ma l'analisi deve seguire il filo della relazione prioritaria nell'incontro con gli enti 'allamano', che spinge ad oltrepassare la tradizionale dicotomia soggettivo-oggettivo (SZ 61, ET 183).

Un primo livello del problema riguarda la natura delle qualità di valore. A questo proposito possiamo trovare molto materiale tra i paragrafi 13 e 22 di *Essere e tempo*. Un motivo tipico è il pericolo di distorcere e rovesciare le relazioni ontologiche originarie, se, sotto l'egemonia del paradigma cartesiano, si prende come filo conduttore la 'cosa naturale' (*Naturding*) per ricostruire la cosa d'uso previamente 'scorticata' (*abgehäuteten*) dalle sue caratteristiche.

Ad un secondo livello si profila il passaggio della comprensione dall'ente *allamano* (*zuhanden*) all'ente *sottomano* (*vorhanden*), un processo di astrazione e oggettivazione che somiglia molto alla considerazione razionale, valutativa e disincantata delle cose nel senso weberiano. La *Wertfreiheit* sembra il tacito risvolto della scoperta dell'ente sottomano e, prima ancora, della cosa percepita nel suo mero aspetto. L'enunciato teoretico e la visione scientifica (tipico il caso della natura fisico-matematica) presentano qualcosa come un *Objekt*, come correlato di un puro svelare (*puren Entdecken*) al termine di un

procedimento specifico di messa a tema (*Thematisierung*) che sottrae gli enti al loro contesto comune.

Un terzo interessante livello si presenta in molti testi successivi a *Sein und Zeit*, nei quali Heidegger indaga sulla destinazione tecnologica incorporata nel progetto di controllo tecnico-scientifico della natura. Per cogliere questo punto occorre incrociare due linee teoriche, quella che spiega la genesi dell'atteggiamento teoretico a partire dalla quotidianità del *Dasein*; e quella che individua nella scienza, con le sue peculiari concezioni dell'ente e della verità, una manifestazione essenziale della modernità. Vediamo i riferimenti testuali indispensabili per approfondire la trama teorica molto complessa appena accennata.

2.1.

I testi heideggeriani sembrano convergere su un punto: le qualità di valore meritano un trattamento ontologico che eviti due forme di riduzione: quella che le intende come parvenze soggettive estranee alla struttura metafisica più profonda della cosa naturale, come soggettivo sarebbe tutto il modo d'essere dell'essere-*allamano* (*Zuhandenheit*; §15); quella che le equipara invece a tratti oggettivi in senso naturalistico, proprietà di un ente sottomano, oggettivamente e anche scientificamente descrivibili, integrate nella natura materiale (§14). Si tratta di spiegazioni ontologicamente inadeguate, ontiche, ritagliate su specifici enti, ma incapaci di coglierne l'essere. Come già ricordato, nella prospettiva di *Essere e tempo*, il filo conduttore è la costituzione d'essere dell'esserci come essere-nel-mondo, a partire dalla sua quotidianità media (*durschnittlichen Alltäglichkeit*), e, in particolare, dalle strutture del mondo circostante (*Umwelt*). Il mondo prossimale (*nächste*) del *Dasein* rinvia ad una spazialità diversa da quella cartesiana della *res extensa* (§ 14), e accessibile attraverso la pratica (*Umgang*) a contatto con gli enti intramondani, in quanto utilizzati e prodotti (*Gebrauchte, Hergestellte*), piuttosto che conosciuti (§ 15).

Non si tratta di mere 'cose' (*blossen Dingen*), successivamente caricate di valore (*wertbehaftete*: nozione, dice Heidegger, ontologicamente oscura). Per esempio, la camera non si incontra, su questo terreno, come spazio tra le quattro pareti, ma come ciò che si usa-per abitazione (*als Wohnzeug*). E questa non è una «colorazione soggettiva» (*subjektiv gefärbt*, § 15) sovrapposta ai caratteri intrinseci degli enti naturali (SZ 71, ET 213). Il mondo correlato del *Besorgen* è qualitativamente ricco e differenziato, sicuramente carico di valori; è una totalità di opportunità (*Bewandtnisganzheit*). L'ente intramondano appare inserito in una rete dei rimandi alla *Weltlichkeit*, alla *Bedeutsamkeit* di cui è carico il mondo delle relazioni d'uso nel mondo circostante (*Umwelt*); relazioni non solo strumentali. Si pensi a come può essere svelata (*mitentdeckt*) la natura secondo il § 15: come natura in senso affettivo o estetico: natura che ci sopraffà come pulsione e desiderio o paesaggio che ci affascina, i fiori di riviera, le polle d'acqua nel podere; oppure si guardi al mondo dei segni (*Zeichen*), i quali mostrano in modo paradigmatico il fenomeno del rimando (*Verweisung*) che caratterizza la relazione originaria tra il *Dasein* e gli enti *allamano*. Troviamo altri testi canonici nell'analisi dell'ontologia cartesiana ai §§ 21-24. Attraverso il procurare, emergono tratti che non sono aspetti meramente soggettivi delle cose, ma nemmeno obiettivi nel senso della scienza; la spazialità (*Räumlichkeit*) del *Dasein*, per esempio, fatta di luoghi propri (*die Plätze*), orientamento di case e tombe, distanze non fisiche (è lontano una fumata di pipa).

Il passaggio, sia pure graduale, al campo degli enti sottomano (*vorhanden*) è per il nostro tema particolarmente interessante. Esso avviene mediante un particolare trattamento in cui gli enti *allamano* risultano profondamente trasformati, da fenomeni qualitativamente ricchi in *res extensae*. Il mondo circostante (*Umwelt*) diventa mondo naturale (*Naturwelt*), una connessione di cose sottomano e solo estese.

Lo spazio diventa campo di una scienza di pure relazioni metriche (§ 23). Già in base alla prima sezione di *Sein und Zeit* possiamo dire che il campo della *Vorhandenheit* si presenta simile a un mondo oggettivato, nel senso del disincantamento weberiano, rappresentato come uno strato materiale di base cui ricondurre tutti gli strati della realtà intramondana.

Ai fini del nostro itinerario vanno messi in rilievo due aspetti caratteristici di questo processo. Il primo è l'impoverimento qualitativo indotto dalla decontestualizzazione degli enti alla mano. Il secondo, è il porsi dell'ente sottomano come correlato della teoresi, di una conoscenza meramente contemplativa. Nel § 16 la comparsa dell'ente sottomano va di pari passo con la «smondanizzazione dell'ente allamano» (*Entweltlichung des Zuhandenen*; SZ 75, ET 225). Per essere svelato come mera cosa l'ente deve essere sciolto dal 'mondo' delle sue ordinarie relazioni con altri enti 'circostanti'. Occorre una rottura (ein *Bruch*) delle connessioni di rimando (*Verweisungszusammenhänge*). Questa perdita di qualità esperienziali è funzionale a un diverso progetto ontologico preliminare, legato ad un differente atteggiamento esistenziale del *Dasein*. Gli aspetti qualitativi dell'esperienza possono essere in primo luogo ridotti a modificazioni quantitative della *extensio*, con una generale svalutazione delle qualità sensibili delle cose. La cosa di cera, col suo colore, gusto, sonorità, durezza, temperatura fredda, tutto ciò che si offre ai sensi, diviene «ontologicamente irrilevante» (*ontologisch ohne Belang*). Ad un livello più complesso, si pongono le qualità di valore (bello, brutto, conveniente e sconveniente, utile e inutile), che non sono quantificabili, e dovrebbero caratterizzare la cosa come un bene (*Wertprädikate*; § 21, SZ 96, ET 283, 285). Si tratta, per Heidegger, di un processo di astrazione ampiamente frainteso nella filosofia moderna, per l'egemonia del paradigma cartesiano, che tende a invertire le priorità ontologiche e le relazioni fra i caratteri fenomenici degli enti.

Nel § 69 (seconda sezione di *Sein und Zeit*, quarto capitolo, su *Zeitlichkeit und Alltäglichkeit*) abbiamo lo sviluppo più ricco e maturo di questi temi. Qui il campo della *Vorhadenheit* appare come correlato dell'atteggiamento teoretico. Diversamente dalla prima sezione dell'opera, l'analisi del pro-curare (*Besorgen*) viene svolta a partire espressamente (*ausdrücklich*) dalla cura (*Sorge*), quindi dalla temporalità, messa in chiaro nella sua dimensione ontologica unitaria, al di là dei molteplici modi d'essere dell'esserci presso gli enti nel mondo. Il punto delicato è la genesi ontologica del contegno teoretico (*theoretischen Verhaltung*), l'individuazione delle condizioni di possibilità esistenziali che permettono all'esserci di esistere «nella maniera della ricerca scientifica» (*in der Weise wissenschaftlicher Forschung*). Bisogna tenere ben presente che sia l'esser presso l'ente alla mano procurante (*besorgende*), sia la tematizzazione obbiettivante dell'ente sottomano «sono possibili solo come maniere d'essere-nel-mondo» (*als Weise des In-der-Welt Seins*). Sia lo svelamento *circumspettivo*, sia quello teoretico dell'ente intramondano «sono fondati [*fundiert*] sull'essere-nel-mondo». La teoresi si stacca dalla considerazione circumspettiva ambientale del *Besorgen*, ma non recide tutti i legami con la sfera delle pratiche e della cura; e, a sua volta, dipende da un progetto, da un modo d'essere dell'esserci, da uno sguardo e da un disvelamento degli enti che neutrale e avalutativo nel suo complesso non è (SZ 357, ET 1003).

Occorre distinguere tra concetto esistenziale *existenzialen Begriff*, e concetto logico (*logische Begriff*) della scienza. Il concetto esistenziale implica che la scienza sia intesa come maniera di esistenza e quindi come modo d'essere-nel-mondo che svela (*entdeckt*) e dischiude (*erschliesst*) in un particolare modo l'essere dell'ente. Benché, nel paradigma cartesiano, si ponga come presentazione privilegiata (*ausgezeichneten Gegenwärtigung*) e piano della verità, la scienza è essa stessa un progetto selettivo e parziale, non certo rispecchiamento

delle cose; l'essere nella verità (*das-In-der-Wahrheit-sein*) è una determinazione esistenziale (*Existenzbestimmung*) dell'esserci, una sua possibilità progettuale (*Entwurf*). Nella considerazione scientifica, il martello si mostra altrimenti (*anders zeigt*). Perché? Non dipende dal mero fatto che ci asteniamo dal maneggiare (*vom Hantieren*) o distogliamo lo sguardo (*absehen*) dal carattere d'uso, ma dal fatto che guardiamo all'ente entro un diverso *frame* ontologico, come ente sottomano, non più alla mano. Abbiamo una comprensione ribaltata (*Seinsverständnis ...umgeschlagen*) rispetto all'adoperare gli enti.

In questa chiave vengono spiegati anche la costruzione dell'enunciato dichiarativo (*Aussage*) come modo derivato dell'interpretazione (*Auslegung*) e il progetto di conoscenza fisico-matematica della natura. Il passaggio è sfumato, non dicotomico: lo stare a guardare non è sganciato dal procurarsi per l'uso gli enti *allamano*; e la teoria ha i suoi aspetti pragmatici, di costruzione tecnica, produzione di preparati; l'osservazione al microscopio non è puramente osservativa, richiede appunto 'preparati'; così come l'interpretazione del reperto archeologico richiede *größten Hantierungen*, pratiche più grezze (di scavo). La ricerca scientifica non è attività puramente spirituale (*nicht nur rein geistige Tätigkeit*). Non è evidente, ed è molto sfumato il confine ontologico tra contegno pratico (*praktische Verhalten*) e teoretico (SZ 358, ET 1005). Da un lato, il contegno pratico non è *atheoretisch*, privo di visione. Dall'altro, il puro vedere è radicato in un progetto non puramente teoretico, ma esistenziale e deriva originariamente da un *Besorgen* (SZ 361, ET 1013)

La natura fisica, campo dell'enunciato oggettivo, si presenta come il punto di massima astrazione rispetto al modo prescientifico di incontrare gli enti nella sfera pratica del *Besorgen*. Decisivo è l'esprimersi nel momento matematico di un impianto a priori, da cui discende un apparato di concetti, possibilità di verità, un genere di dimostrazione, giustificazione e comunicazione (*Mitteilung*). Nel loro

insieme questi momenti articolano la *Thematisierung*, un procedere che oggettivizza (*objektiviert*) l'ente, cioè apre la possibilità di incontrarlo come *Objekt* (SZ 363, ET 1019).

Nella genesi della comprensione dell'ente sottomano e del giudizio teoretico gioca un ruolo fondamentale la costruzione linguistica del processo, esaminata nei paragrafi 32 e 33 di *Sein und Zeit*. Per capire la natura del passaggio, bisogna ricordare che la pratica spiegante-circumspettiva (*umsichhitg-auslegende Umgang*) non ha bisogno di una enunciazione teoretica per afferrare il significato di un ente *allamano* del mondo circostante: essa lo vede immediatamente in quanto (*als*) tavolo, porta, auto, ponte (§ 32). Quale mutamento apporta il giudizio teoretico? non appena il martello diventa oggetto di un enunciato avviene un ribaltamento (*Umschlag*), la stessa impostazione enunciativa cambia il con-cui allamano (*Das zuhandene Womit*) in un su-cui (*Worüber*), non più alla mano. E allora appaiono le proprietà (*Eigenschaften*). La prespezione (*Vorsicht*) cerca nell'ente *allamano* qualcosa di *sottomano*. L'ente è tagliato fuori dalla significatività (*Bedeutsamkeit*) che costituisce la circostanzialità mondana (*Umweltlichkeit*). La prerogativa (*Herkunft*) ontologica dell'enunciato è il livellamento (*Nivellierung*) dell'*in quanto* originario nella determinazione del sottomano (*Vorandenheitsbestimmung*; SV 157–158, ET 451–453).

2.2.

Dagli anni Trenta agli anni Cinquanta, una serie di saggi e conferenze rielabora questi motivi in una prospettiva di accentuata polemica antiscientista e antitecnologica, collegandoli alla critica del moderno *Humanismus*. La scienza è il progetto di un soggetto che mira a insignorirsi del mondo (*Sicheinrichtens in der Welt*), avvalendosi della capacità del rappresentare (*Vor-stellen*), porre innanzi qualcosa in quanto tecnicamente manipolabile. In questi scritti le pratiche

conoscitive, il comportamento teoretico, la stessa ontologia della fisica moderna vengono organicamente collegate, se non identificate senza mediazioni, con progetti e interessi di controllo tecnologico della natura.

Un punto di svolta emerge nella conferenza del '38, *Die Zeit der Weltbildes*: la pretesa di oggettività che accompagna l'approccio agli enti *sottomano* si presenta ora come l'altra faccia del soggettivismo moderno. «L'essenziale è qui il giuoco reciproco necessario di soggettivismo e oggettivismo», scrive Heidegger; un processo legato alla centralità del rappresentare (*Vorstellen*), un presentare, un porre innanzi l'ente in modo che l'uomo calcolatore (*der rechnende Mensch*) ne possa essere sicuro e certo (*sicher, gewiss*), attraverso un processo di oggettivizzazione (*Vergegenständlichung*). Il perno del mondo come immagine è il «costituirsi dell'uomo a soggetto», ὑποκειμενον, fondamento, ente che è centro di riferimento per ogni altro ente; l'uomo è «l'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità». Solo nella modernità l'essere dell'ente «consiste nel fatto d'esser posto innanzi all'uomo come alcunché di oggettivo», in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce (*durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist*). L'ente è determinato come oggettività del rappresentare (*wird das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens*; H 87, 89, SI 83–85). La denuncia di questa paradossale soggettività della rappresentazione oggettiva, taglia evidentemente la strada ad ogni pretesa connessione tra oggettività e avalutatività nel resoconto tecnico-scientifico degli eventi; a maggior ragione se tende a pervadere le stesse scienze umane.

Nel saggio *Das Ding* (1950) viene posta la differenza tra l'esattezza e la pretesa ontologica delle asserzioni della fisica (*Diese Angaben der Physik sind richtig*). Caratteristico è l'esempio dell'essenza della brocca sotto il predominio del punto di vista della fisica; non appare più come recipiente pieno di vino, ma come «una cavità entro cui si spande un liquido». E il liquido si presenta solo come

uno stato universale di aggregazione della materia. La *cosa* è soppiantata dall'*oggetto*. L'essenza della cosa non appare, non viene in discorso (subisce un annichilamento, *Vernichtung*). Per capire la realtà della brocca bisogna invece tornare al suo uso (non strumentale), il versare (*Ausgiessen*), che è anche un offrire (*Schenken*). Sfugge alla visione scientifica obiettiva che il versare è *offrire* e in questo, che è più che mescolare, si mostra l'essenza del contenere e del vuoto, l'esser brocca della brocca. L'offrire dà senso al versare; i destinatari dell'offerta sono i *mortali* (*die Sterblichen*), di cui calma la sete, anima il riposo, rallegra le riunioni; oppure serve a consacrare, solennizza la festa e allora l'offerta è rivolta agli dèi immortali (VA 171-175, SD 112-115).

Altri interessanti risvolti troviamo nella conferenza *Die Frage der Technik* (1953). La scienza è un progetto tecnico, senza spessore teorico autonomo, sotto forma di 'comportamento impiegante' e richiesta alla natura di presentarsi come insieme calcolabile di forze. Qui il tema si è radicalizzato a tutti i livelli, la dimensione empirica degli eventi si presenta come interamente determinata da un apparato di concetti e presupposizioni a priori che orientano e limitano lo 'sguardo' della scienza e della tecnica. Nella fase estrema, evolutivamente più matura, la categorizzazione scientifico-tecnica degli enti è quella della loro riduzione *Bestand* (fondo disponibile). Se portiamo fino in fondo la chiave ontologica, vediamo che la tecnica è in anzitutto disvelatezza (*Unverborgenheit*), prima ancora che semplice mezzo; un modo di far avvenire gli enti che non si producono da sé stessi. La scienza esatta della natura è la prima e principale manifestazione del comportamento impiegante dell'uomo (*das bestellende Verhalten des Menschen*) e l'esperimento poggia sul fatto che già come pura teoria (*als reine Theorie*) la fisica richiede alla natura di presentarsi come insieme precalcolabile di forze (*als einen vorausberechenbaren Zusammenhang von Kräften*). Essa è il preannuncio dell'imposizione (*Vorbote des Ge-*

stells; VA 22–23, SD 15–17).

2.3.

Lo scenario heideggeriano si sviluppa lungo una direttrice in senso stretto ermeneutica, quando prende di mira le radici ontologico-esistenziali delle scienze dello spirito, e in particolare della storia. Vengono messe a tema nella loro irriducibile specificità la struttura ontologica della storicità e la genesi della *istoria* (*Historie*), la scienza della storicità dell'esserci, come procedimento interpretativo; questo approccio sembra dissolvere del tutto lo spazio teorico della avalutatività. La storia e la stessa relazione con il passato devono essere liberate da molti fraintendimenti di origine, in senso lato, gnoseologica.

Per capire in che modo questa linea teorica venga da Heidegger messa alla prova, dobbiamo riprendere il § 32 (*Verstehen und Auslegung*) della prima sezione di *Sein und Zeit*. Alcuni paragrafi del quinto Capitolo (§§ 72-76) della seconda sezione, espongono più estesamente una nuova concezione ontologica della storicità a partire dalla temporalità del *Besorgen*, opposta a quella volgare (*vulgäre*) e inautentica del tempo, che è penetrata nella storia come indagine scientifica rigorosa.

Diversi elementi individuano una prospettiva lontana da interessi e problemi epistemologici, che elimina alla radice come fuorviante la questione dell'avalutatività dal campo delle scienze dello spirito, restringendone la legittimità alla conoscenza della natura. C'è un raccordo stretto tra comprendere quotidiano, interpretare quotidiano e interpretazione storica. Radicate nella struttura temporale del modo d'essere dell'esserci, queste forme del comprendere hanno una struttura circolare, su cui sorgono forme di sapere internamente legate alle pratiche prescientifiche, ai loro orientamenti, scopi e valori, al loro orizzonte di rimandi, per il quale non ha rilievo la questione della

Wertfreiheit. La storia autentica non ha molto a che fare con una ricostruzione o una restaurazione obiettiva del passato (nel senso tradizionale di oggettività).

Come sappiamo, il conoscere in generale «si fonda in un esser-già presso-il-mondo» (*Schon-sein-bei-der-Welt*), costitutivo dell'esserci, preso dal mondo procurato (*von der besorgten Welt benommen*), è un aver a che fare con esso (*Zutun-habens*) sul terreno del *Besorgen* (§13); a sua volta, l'interpretazione «non è mai il coglimento privo di presupposti di un già dato», ha sempre una base esistenziale nel comprendere, ed è l'elaborazione delle possibilità proiettive contenute in un comprendere preliminare. Ogni interpretazione deve aver già compreso ciò che deve interpretare (*muss schon das Auszulegende verstanden haben* (§ 32). La stessa scienza della storicità, in quanto modo d'essere dell'esserci, riflette, come ogni scienza, questa situazione e dipende dalla *Weltanschauung* dominante (*von der «herrschenden Weltanschauung» «abhängig ist»*, § 76). Questa condizione strutturale viene chiarita in termini di circolo ermeneutico e determinazione del senso, come operazioni decisamente diverse dai procedimenti di oggettivazione che portano dalla percezione all'enunciato teoretico e poi alle scienze naturali. In tutte le sue pratiche interpretative il *Dasein* ha a che fare con il senso (*Sinn*) di qualcosa, che non è inerente all'ente oggettivato, dietro di esso (*hinter ihm*) o sospeso in un regno intermedio (*Zwischenreich*). Il senso è un esistenziale, un tratto del suo modo d'essere e di rapportarsi alle cose. Il concetto di senso esprime in modo formale l'armatura (*Gerüst*) dell'operazione interpretativa.

Il tema delle scienze storiche, nella sua prima apparizione al § 32, è riferito alla filologia, con gli esempi dell'esatta interpretazione testuale, in cui il dato non è altro che qualcosa di già posto (*schon «gesetzt»*) e preliminarmente afferrato come oggetto. Heidegger distingue diversi livelli tra loro interconnessi dell'interpretazione;

conosciamo già il primo livello, la relazione del *Dasein* con il mondo della *Zuhandenheit*, con l'interpretazione circumspettiva (*umsichtig auslegende*) del 'qualcosa in quanto qualcosa', che dipende dalla comprensione della totalità delle opportunità, da una significatività (*Bedeutsamkeit*) previamente compresa. Essa articola un sapere preliminare non teoretico. La dinamica che conduce dalla radice ontologica del comprendere alla formazione del sapere storico ha però uno sviluppo ben diverso da quello che abbiamo visto all'opera nella genesi degli enti *sottomano*. Il processo di *smondanizzazione* e lo sviluppo di una teoreticità oggettivante mancano il bersaglio nel caso delle scienze dello spirito. Il modello della *Vorhandenheit* è fuorviante o porta ad una visione inautentica della storia, compromessa con la tirannide del *Man* e con una visione reificata del passato. Il passaggio dal sapere quotidiano a quello specialistico segue, in questo caso un percorso senza cesure. La rottura della rete delle connessioni di rimando, necessaria per svelare gli enti *sottomano*, precluderebbe la possibilità di afferrare il senso dei fenomeni. Il *Dasein* non potrebbe, per questa via, afferrare il passato in modo genuino; lo storico non sta in una posizione ontologicamente diversa o trascendente, si muove a sua volta in un orizzonte sottoposto alle stesse condizioni esistenziali e bisogni progettuali.

Nel caso di saperi specialistici come la citata interpretazione filologica, che richiede rigore (*Strenge*) e documentazione (*Ausweisung*), la precomprensione sembra creare un circolo vizioso. Una dimostrazione scientifica non dovrebbe presupporre ciò che deve giustificare. Gli storici sognano un giorno in cui il circolo potrà essere evitato da un'istoria (*Historie*, opposto a *Geschichte*, res gestae) indipendente dal punto di vista dell'osservatore, quanto si presume lo sia la conoscenza naturale (*vom Standort des Betrachters so unabhängig*). Con questa impostazione, si rischia di escludere la ricerca storica dal campo della conoscenza rigorosa (*aus dem Bezirk strenger*

Erkenntnis); in effetti, parlare di *circulus vitiosus* è fraintendere (*missverstehen*) radicalmente il comprendere, modellandolo su una forma derivata e specifica del conoscere, legittima se rivolta all'ente sottomano, ma non generalizzabile. I presupposti ontologici della ricerca storica scavalcano (*übersteigen*) l'idea di rigore delle scienze esatte; in storia non si tratta di circolo vizioso, bensì di «possibilità positiva del conoscere più originario» (*positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens*). Decisivo non è uscire dal circolo, ma «il modo giusto di starci dentro» (*in ihn nach der rechten Weise hineninzukommen*); a maggior ragione se la presupposta comprensione (*vorausgesetzte Verständnis*) opera nell'ambito della conoscenza comune delle cose e degli uomini (*in der gemeinen Menschen- und Weltkenntnis*). La comprensione preliminare non deve essere eliminata, ma sganciata da pensieri estemporanei (*Einfälle*) e popolari (*Volksbegriffe*). Il circolo è un tratto strutturale del senso, fondato sulla costituzione ontologica del *Dasein*, un ente a cui 'importa' del suo stesso essere (*um seins Sein selbst geht* ;SZ § 32, 152–153; ET 439–443).

È importante, a questo punto, notare che le analisi di *Sein und Zeit* privilegiano il lato della posizione storica del *Dasein*, nella sua peculiare temporalità, da cui derivano le comuni pratiche di interpretazione o spiegazione. Come impone la scelta teorica di spostare l'indagine dal piano gnoseologico a quello ontologico, il centro di interesse è la realtà storica dell'Esserci (*Geschichte*), più che le forme della conoscenza storica (*Historie*). Non è un dato casuale, ma di struttura. La priorità dell'indagine ontologica sulle particolari relazioni progettuali del *Dasein* con il passato, inseparabile dal presente e dal futuro, dovrebbe automaticamente fornire la via d'accesso all'interpretazione storiografica. Si assume che la posizione dell'*interprete* 'specializzato', lo storico, il filologo, l'esperto nelle scienze dello spirito, non sia essenzialmente diversa da quella

dell'*agente* storico. Essa trova la sua misura nell'essere integrante parte del processo indagato che esclude una posizione di distacco oggettivo, non potendo sciogliere i legami con le pratiche e l'esperienza prescientifica degli enti storici interrogati (cfr. i §§ 72-76 di *Sein und Zeit*). Come sappiamo, l'analisi ontologica stabilisce che la relazione del *Dasein* con questi enti non è primariamente oggettivante, non è il contegno teoretico, ma un comportamento accompagnato da un sapere implicito, da una padronanza intuitiva dei significati e dei valori degli enti disponibili per il loro uso. Un elemento di sapore vitalistico, pragmatistico e antiintellettualistico caratterizza queste forme di comprensione pragmatica, non riflessiva, degli enti intramondani. Un 'mondo' costituito di usi e opere (*Zeug und Werk*), che è per suo conto storico, a prescindere dal fatto di essere indagato dagli storici. Il paragrafo 73 individua i diversi livelli ontologici della storicità (*Geschichtlichkeit*) da cui deriva e viene alimentata la storia come disciplina specializzata (*Historie*). Il livello originario è la storicità del *Dasein*, con il suo profilo proiettivo, orientato al futuro, non inchiodato al passato, come fosse un ente *sottomano*, cristallizzato. Un secondo livello è quello degli enti che l'esserci incontra primariamente come oggetti d'uso, enti *allamano*: *das Weltgeschichtliche*. Gli esempi del paragrafo 75 mostrano bene la generale continuità tra interpretazione quotidiana e interpretazione esperta delle relazioni tra il *Dasein* e il suo mondo circostante, attirando l'attenzione sulla differenza irriducibile con il punto di vista scientifico (mirante al mero moto fisico degli enti). Quando un anello viene portato e consegnato, non si tratta di definire mutamenti di luogo (*Ortsveränderungen*); si tratta della comprensione e interpretazione simbolica. L'interprete può accedere al senso degli eventi, solo se ha comprensione preliminare del loro mondo, cioè dell'orizzonte di significatività in cui accadono. L'accadere, in cui succede qualcosa (*etwas geschieht*) in senso storico, è un moto particolare (*Bewegtheit*), diverso dal moto come mutamento locale

(*Bewegung als Ortsveränderung*). Ne fanno parte enti *allamano* come *sottomano*, usi (*Zeug*), opere (*Werk*) libri con i loro 'destini', edifici e istituzioni. Ne fa parte anche la natura, in quanto *Umweltnatur*, non nel senso della storia naturale standard, ma sotto forma di paesaggio, territori di colonizzazione, campi di battaglia, luoghi di culto. Tutti enti intramondani intrinsecamente storici, cui la storicità non si connette come qualcosa di esterno (*Äusseres*), che accompagna l'anima (*Seele*), o che sopraggiunga alle cose per effetto della interpretazione storica (SZ 389, ET 1089).

Naturalmente è sempre possibile una distorsione di questo accesso al passato, che può svilupparsi in un comprendere intendendosi (*Verstehen als Verständigkeit*), anche nella forma inautentica del *Man*. Sembra anzi questo il punto che più interessa e impegna il nostro autore. Non per caso, nei testi dedicati alla questione della storia come *Historie*, lo sforzo è concentrato quasi esclusivamente sul legame con i momenti dell'impegno esistenziale del *Dasein* verso il passato; onde caratterizzare la diversità fondamentale tra interpretazione autentica e inautentica dei mondi passati, e, in generale, potremmo dire, dell'eredità simbolica e culturale di una comunità. L'analisi è condotta ad un tale livello di astrazione da risultare assai scarna di indicazioni che rendano conto delle pratiche della storiografia specialistica, e delle loro tipiche difficoltà. L'analisi ontologica sembra emarginare non solo la questione della *Wertfreiheit*, ma l'intera dimensione dei problemi epistemologici pertinenti alle scienze dello spirito. Nell'analisi heideggeriana della storicità, l'interesse per le strutture esistenziali sovrasta e alla fine soppianta quello per le strutture epistemiche. Possiamo verificarlo, richiamando i momenti salienti del paragrafo 74.

Il filo conduttore, di chiara ascendenza nietzschiana, è la polemica contro l'oggettivismo, il positivismo storiografico e lo storicismo. Il sorgere del problema dello storicismo indica infatti che la storia «tende

ad alienare [*zu entfremden trachtet*] la sua storicità autentica [*seiner eigentlichen Geschichtlichkeit*]. La storiografia professionale viene assimilata a una visione reificata della determinatezza del passato (scisso dal presente) e soprattutto dalla proiezione proiettante del *Dasein* come poter essere; un approccio che elude la dimensione della scelta (*Wahl*), cieco alle possibilità (*blind für Möglichkeiten*), estendendo alle azioni storico-sociali le categorie delle scienze naturali (SZ 391, 395-396, ET 1095, 1107-1109).

È importante ribadire che, nei confronti della natura, *Essere e tempo* sembra in qualche modo legittimare il salto verso il punto di vista, l'astrazione avalutativa e decontestualizzata della *Vorhandenheit* come genuina possibilità conoscitiva. Al contrario, nei confronti della storia dell'Esserci questo passaggio sembra portare completamente fuori strada, comunque destinato ad una fondamentale incomprensione del passato e della temporalità. Alla scientificizzazione della storia si oppone una prospettiva che, facendo leva su una comprensione autentica della temporalità dell'esserci, punta sui concetti di ripetizione, risolutezza anticipatrice, destino, sul porsi verso il passato in modalità non ripetitiva, ma creativa, per trasformare qualcosa di ereditato (*ererbten*) in qualcosa di scelto (*gewählten*): la storia autentica è ricostruzione di possibilità. In storia non ci sono dati di fatto, ma semmai possibilità passate. La specifica fattualità della storia è nel riconoscimento della «possibilità dell'esistenza che ci-è-stata» (*die Möglichkeit der dagewesenen Existenz*). La *Historie* ha a che fare con «la calma forza del possibile» (*die stille Kraft der Möglichen*), espone «l'esser-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità» (*das In-der-Welt-gewesensein aus seiner Möglichkeit*); essa non indaga l'unicità del semplicemente accaduto, né la generalità del passato che, ma la sua possibilità fattiziamente esistente (*faktisch existent*). Heidegger non abbandona la nozione di oggettività, ma ne propone una versione radicalmente antinaturalistica e non nomologica: l'obbiettività della

storia (*Objektivität*), la vera schiusura del passato (*Erschliessung der »Vergangenheit«*) si fonda sulla sua ripetizione destinale (*schicksalhaften Wiederholung*). L'idea gnoseologica di validità generale (*Allgemeingültigkeit*) e le «pretese di 'generalità'» (*Ansprüche auf 'Allgemeinheit'*) appartengono ad una visione inautentica, sono qualcosa «che il *si* e la sua mentalità esigono (*das Man und seine Verständigkeit fordert*)», ma risultano incompatibili con i criteri di verità per la storia autentica (*eigentlichen Historie*). L'oggettività di una scienza come la storia si basa sulla sua capacità di offrire alla comprensione l'ente senza veli (*unverdeckt*), nella originarietà (*Ursprünglichkeit*) del suo essere (SZ 394-396, ET 1103, 1108-1109).

L'argomentazione heideggeriana si dipana sulla stessa linea volta a illustrare i presupposti esistenziali di qualunque pratica di comprensione del passato. Ecco altri esempi. La ripetizione che potremmo dire creativa rende palese all'esserci (*macht [...] offenbar*) la propria storia. Solo un ente che è essenzialmente avvenire (*Zukünftig*) può assumere la possibilità ereditata. L'esserci ha così un destino (*Schicksal*), attinge l'autentica risolutezza, può tramandarsi a sé stesso, «esiste come essere-nel-mondo essenzialmente nell'esser-con-altri (*Mitsein mit Anderen*)», in un co-accadere (*Mitgeschehen*) nello stesso mondo. Un altro tratto entra qui in gioco, in questa dinamica, l'essere-alla morte (*das Sein zum Tode*). La modalità autentica di questo essere alla morte è la «risolutezza precorritrice» (*vorlaufende Entschlossenheit*) – che è intrinsecamente storica, è un accadere come «precorrente e tramandantesi ripetizione di possibilità ereditate» (*vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes Möglichkeiten*). L'esserci può tornare al «già stato-prima-di-lui (*zu dem vor ihm schon Gewesenen*)» proprio nella «ripetizione destinale» di «possibilità che-sono-state (*gewesener Möglichkeiten*)». Questa risolutezza del sé è una «consistenza estesa (*erstreckte Stätigkeit*)», in cui l'esserci in quanto destino mantiene "inseriti" la nascita, la morte

ed il loro "tra" (*ihr 'Zwischen'*)» (SZ 384, 390, ET 1079, 1093).

Sein und Zeit ha contribuito a formare una sensibilità filosofica molto originale, autorevole ed influente, riconoscibile anche sul terreno della teoria delle verità; ed ha stimolato su molti terreni la stessa cultura epistemologica da cui prendeva le distanze. Lo spostamento degli equilibri dalla teoria della conoscenza all'ontologia ha però un prezzo elevato, dal punto di vista dell'analisi di questioni metodologiche ed epistemologiche, comunque sollevate dallo stesso campo ermeneutico delle scienze dello spirito; alla lunga esso ha alimentato un senso di estraneità (se non di insofferenza) per la discussione specifica sulle strutture interne e sui problemi di giustificazione della validità dei procedimenti interpretativi, e creato, nelle tradizioni ermeneutiche, una diffidenza e una resistenza verso le tradizioni epistemologiche e le domande gnoseologiche. Questa sensibilità filosofica deve superare molte barriere per interagire in modo proficuo con i grandi dibattiti su valori epistemicici e non epistemicici, sul rapporto linguaggio-teoria e linguaggio esperienza, in relazione ai mutamenti interni delle scienze naturali; ma, anche per quanto riguarda l'attività dello storico, non si va oltre il livello di analisi del suo ancoraggio alle strutture esistenziali di ogni pratica del *Dasein*. Si afferma una linea teorica efficace nella critica ai limiti delle forme riduzionistiche di naturalismo metodologico, negli approcci positivistici tradizionali o empiristici ingenui; essa mette bene in luce le specificità dell'interpretazione del senso, le radici esistenziali dello stesso lavoro scientifico, il legame tra esperienza prescientifica e scientifica. Possiamo parlare di una *pars destruens* cui tuttavia non segue una *pars construens*, capace di affrontare nel merito gli sviluppi della cultura scientifica, sia nelle scienze naturali che in quelle umane. Nei testi che abbiamo citato, forse l'esempio più significativo è la caratterizzazione dell'oggettività storica. Il discorso heideggeriano poggia interamente sulle condizioni esistenziali, non su quelle epistemiche, necessarie per

il conseguimento di questa oggettività (*Objektivität*). Decisiva è la distinzione di una forma autentica da una non autentica della storicità originaria del Dasein (§ 75). Il finale del § 76 contrappone l'obbiettività dell'*istoria* (storia come scienza), e della vera schiusura del passato (*Erschliessung der «Vergangenheit»*) – garantita solo dalla ripetizione destinale (*schicksalhaften Wiederholung*) – alla validità generale (*Allgemeingültigkeit*) e alle «pretese di 'generalità'» (*Ansprüche auf 'Allgemeinheit'*) criteri di verità per la storia autentica (*eigentlichen Historie*) «che il *si* e la sua mentalità esigono (*das Man und seine Verständigkeit fordert*)». L'oggettività di una scienza come la storia si basa sulla sua capacità di offrire alla comprensione l'ente senza veli (*unverdeckt*) nella originarietà (*Ursprünglichkeit*) del suo essere. Il sorgere del problema dello storicismo indica infatti che l'*istoria* (*die Historie*) «tende ad alienare [*zu entfremden trachtet*] la sua storicità autentica [*seiner eigentlichen Geschichtlichkeit*]». «Possibilità e struttura della *verità storica* – scrive Heidegger – vanno esposte in base alla *schiusura autentica* («verità») *dell'esistenza storica*» (*eigentlichen Erschlossenheit* [«Wahrheit»] *der geschichtlichen Existenz*; SZ 395–398; ET 1109–1111). Si tratta di concettualizzazioni originali e suggestive del campo teorico della verità come ἀλήθεια (*Entdeckung, Unverborgenheit* e simili), con interessanti scorci sulle aporie della nozione di corrispondenza, che tuttavia restano al di qua del problema di ogni teoria della conoscenza: come distinguere lo svelamento autentico dell'essere di un ente da uno che non lo è se non specificando indicazioni sui procedimenti metodologici ed epistemologici affidabili? Al di là delle intenzioni dei protagonisti, l'approccio ontologico al *Verstehen* ha finito per agire come una spinta a sottovalutare, talvolta a sguarnire e screditare, nella letteratura ermeneutica, questo delicatissimo terreno teoretico.

3. L'ermeneutica antimetodologica di Gadamer

Lo stesso approccio dualista al rapporto tra scienze umane e naturali si ritrova nell'ermeneutica ontologica 'urbanizzata'¹ di Gadamer, che approfondisce anche il divario tra ontologia ed epistemologia. Il ruolo della precomprensione nello svelamento degli enti intramondani alimenta una rivalutazione anti-illuministica del pregiudizio. L'attenzione si sposta sulla storicità delle strutture delle scienze, viste principalmente come pratiche linguistiche e discorsive internamente legate alle forme di vita, inevitabilmente dipendenti da un contesto carico di valori. Il capolavoro del 1960, *Wahrheit und Methode*, si muove sulle orme del paradigma heideggeriano, con importanti sviluppi che non ne modificano l'impianto di base. Molti elementi ci consentono di collocare l'ermeneutica di Gadamer su un versante non weberiano, interessato a spezzare ogni rapporto tra i concetti e oggettività e avalutatività. Le suggestioni antiscientiste del tardo Heidegger si mescolano con quelle provenienti dalla Scuola di Francoforte. Negli anni Sessanta e Settanta, Gadamer intravvide le convergenze possibili con gli sviluppi dell'epistemologia post-positivistica, in vista di una critica generalizzata dell'idea di oggettività scientifica, con l'intento di evitare gli esiti relativistici dell'idea 'linguistica' che non c'è accesso diretti ai fatti bruti. Per esempio, il testo *Vernunft in die Zeitalter der Wissenschaft* (1976) prende di mira il carattere anonimo della conoscenza chiamato oggettività (*die Anonymisierung der Erkenntnis, die wir Objektivität nennen*), che sembra corrispondere allo stereotipo della conoscenza avalutativa; inoltre, mette da parte l'idea (accreditata in *Verità e metodo*) che le correnti empiriste siano vincolate a un'idea ingenua e astratta di oggettività, frutto di semplice eliminazione degli elementi soggettivi del

¹ J. Habermas ha usato questa metafora in una famosa *laudatio* di Gadamer; cfr. *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*, in Habermas, Gadamer 1979: 9-31.

conoscere. Gadamer valorizza la svolta epistemologica maturata dopo la crisi del neopositivismo, lasciando aperta una doppia immagine delle scienze 'dure'. Per un verso esse stesse dipendono da contesti ermeneutici e nel loro ambito hanno la loro legittimità. Per un altro verso, coinvolte in un progetto di dominio tecnologico danno luogo ad una forma di pensiero estraniato, in cui l'esistenza umana è minacciata da uno sviluppo tecnologico incontrollato. L'ideale di oggettività avalutativa della conoscenza è per sé stesso falso e comunque mistificante se applicato al mondo delle produzioni simboliche. La critica heideggeriana, scrive Gadamer, dà 'il colpo di grazia' (*entscheidenden Durchbruch*) al coscienzialismo husserliano e neokantiano; il suo impianto ontologico riconduce l'oggettività scientifica a «un modo derivato dell'Esserci dell'uomo». La specificità delle discipline interpretative può essere fatta valere solo nella forma storicistica diltheyana di una irriducibile dicotomia tra spiegare e comprendere (VZW 145, 130-140, RES 114, 110-111).

Torniamo ora a *Verità e Metodo*. Sono squisitamente heideggeriani gli assunti sulla natura del comprendere come originario modo di attuarsi dell'esserci (*die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins, das In-der-Weltsein ist*), che è essere-nel-mondo, poter essere. Il comprendere ha «carattere progettuale», (*den Entwurfcharakter*), è un «movimento di trascendenza» (*Bewegung der Transzendenz*; WM 264, VM 306). Tuttavia, gli esiti vanno oltre la piattaforma critica di *Sein und Zeit*, proprio nel senso di una teoria costruttiva dell'interpretazione, che Heidegger non sviluppò.

3.1.

Possiamo fare meglio il punto ricordando gli aspetti della coscienza storica, emergenti sul terreno privilegiato dell'interpretazione di testi scritti. Le sezioni pertinenti di *Verità e metodo* sono soprattutto quelle della parte seconda, sul problema della verità nelle scienze dello spirito,

e in particolare il secondo capitolo, «Elementi di una teoria dell'esperienza ermeneutica».

Partiamo da alcune affermazioni generali sul divario tra comprendere e ideali standard di oggettività come distacco, aspirazione ad un punto di vista impersonale e simili. Non esiste alcuna comprensione «libera da ogni pregiudizio (*kein Verstehen, das von allen Vorurteilen frei wäre*), per quanto la nostra volontà possa cercare di sottrarsi, nella conoscenza, al dominio dei nostri pregiudizi». La sicurezza metodologica non garantisce la verità, che, nelle scienze dello spirito, può venire solo «dalla disciplina del domandare e del ricercare» (*durch eine Disziplin des Fragens und des Forschens*; WM 494, VM 559).

Ecco alcuni testi esemplari:

Abbiamo messo in luce che il comprendere non è tanto un metodo mediante il quale la coscienza si mette in rapporto con un oggetto da essa scelto, per raggiungere una conoscenza obiettiva, bensì ha come presupposto l'appartenere a un vivente processo di trasmissione storica in atto. *La comprensione è un accadere storico (ein Geschehen)*;

Il modo di procedere oggettivante della conoscenza della natura, e il connesso concetto di un essere in sé, correlato dell'intenzionalità conoscitiva, sono risultati di un'astrazione,

lontana dall'originaria esperienza linguistica del mondo. Anche per Gadamer, l'analisi ontologica mostra che il nostro atteggiamento naturale (*natürlichen Verhalten*) verso il passato è anzitutto di coinvolgimento, e non di distacco da ciò che è stato tramandato (*nicht Abstandnahme und Freiheit vom Überlieferten*), non è oggettivante (*ist kein vergegenständlichendes Verhalten*); non ci pone di fronte alle tradizioni come un che di estraneo (*anderes, Fremden*), ma come

qualcosa al cui interno siamo impegnati (*wir ständig betätigen*). L'avvento della coscienza storica moderna non ha prodotto una rottura tra l'atteggiamento scientifico e questo atteggiamento naturale (WM 314, 286 VM 360, 330-331).

L'ingenuità dell'obiettivismo storicistico (*die Naivität des historischen Objektivismus*) poggia sull'illusione di poter prescindere da sé stessi (*von sich selbst anzunehmen*) per afferrare le cose. Invece la comprensione storica presuppone il darsi di un orizzonte prospettico; nelle scienze dello spirito quel che muove il comprendere è «che qualcosa ci parla [*gesagt*], ci interpella [*uns anspricht*]», aprendo uno spazio dialogico. L'appartenenza alla tradizione (*die Zugehörigkeit zur Überlieferung*) non è condizione limitativa (*einschränkende Bedingung*), ma condizione positiva di questo comprendere dialogico; essa si esprime nella forma del comune possesso di determinati pregiudizi fondamentali e costitutivi (*halten, durch die Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile*). La celebre formula della fusione di orizzonti (*eine Horizontverschmelzung*) evoca, per l'appunto, più il campo delle relazioni interpersonali *ego-alter* che il mero contemplare un oggetto indipendente. Interpretare non significa, dunque, dimenticare, ma «porre sé stessi» in un rapporto reciproco (*eine Wechselbeziehung*) con ciò che ci interpella (il passato, un testo); e questo è anche un atto di «innalzamento» (*Abhebung*), che oltrepassa la particolarità propria e quella dell'altro (WM 305, 311, 300, VM 350, 344, 356).

3.2.

Questi principi generali motivano un'impegnativa tesi sulla comprensione testuale e sull'accesso al passato storico. A rigore non c'è un vero punto di partenza dell'interpretazione. Il testo da interpretare è dato in una situazione «definita dall'esistenza preliminare di certe opinioni e di certi giudizi», che non sono occasione

di «travisamento»; solo per questa via il testo può essere «trasformato, da qualcosa di estraneo, in qualcosa di familiare». La comprensione del tutto rende possibile quella delle parti di un testo, ma il senso globale si capisce attraverso le parti. Il criterio di correttezza dell'interpretazione è l'accordo tra le parti e l'insieme. Si parte dal testo, dal senso immediato che esibisce (*ein erster Sinn im Text zeigt*), secondo certe attese (*Entwartungen*) abbozzando un progetto (*Entwerfen, Vorentwurf*) preliminare sul significato dell'insieme. La comprensione è l'elaborazione di tale progetto, rivisto attraverso le risultanze della penetrazione (*Eindringen*) del testo. Si tratta di anticipazioni che si convalidano in rapporto all'oggetto. Lo sviluppo mostra quali presupposizioni (*Vormeinungen*) sono inadeguate. L'interprete mette in gioco le presupposizioni «nel rapporto col testo» e può uscire dalla loro cornice (WM 272-273, VM 314).

Il circolo heideggeriano non ha il carattere di una trasposizione, ma di un'interazione tra «movimento della trasmissione storica» e «movimento dell'interprete». Il processo non è soggettivo né oggettivo. L'anticipazione di senso di cui sopra non ha nulla di puramente soggettivo, in quanto «si determina in base alla comunanza (*Gemeinsamkeit*) che ci lega alla tradizione». Non siamo nel quadro di un processo circolare 'metodico', ma di una struttura ontologica della comprensione (WM 298-299, VM 343).

Un altro aspetto rilevante della polemica antioggettivistica (e a favore di un esplicito impegno valutativo dell'interprete) è legato al concetto di una mediazione (*Vermittlung*) col presente, implicita in ogni ricostruzione del passato. Ecco un testo caratteristico: «comprendere non è mai solo un atto riproduttivo, ma anche produttivo» (*Daher Ist Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten*); infatti esso è determinato dallo «sviluppo storico obiettivo» e «dalla situazione storica dell'interprete» (WM 301, VM 346).

La relazione con il passato ha un carattere valutativo, legato alla inevitabile mediazione con la situazione presente dell'interprete. In storia non si tratta dei meri eventi, ricostruibili empiricamente, ma del loro significato (*nicht Ereignisse sind, sondern ihre »Bedeutung«*). Il significato non porta nella sfera dell'arbitrio soggettivo, ma in quella di ciò che non è oggettivo in senso naturalistico, che non è pura riproduzione del dato o dell'evento originario. La comprensione non ha a che fare con un oggetto a sé stante (*an sich seienden Gegenstand*), compiuto, cui vi sia, in secondo momento, un accesso soggettivo. Ha a che fare con qualcosa che incontriamo e parla sempre al nostro presente (WM 334, VM 381).

A questo proposito, bisogna dire che la posizione di Gadamer sembra diversa da quella del maestro Heidegger, che al § 76 di *Sein und Zeit* contestava in modo più radicale il presente (*Gegenwart*) come punto di partenza della storia. L'idea di *Vermittlung* con il presente dello storico attirò l'attenzione e la critica di un altro importante esponente della tradizione ermeneutica, Emilio Betti. La disputa Gadamer-Betti, risalente agli anni Sessanta del secolo scorso, meriterebbe uno spazio che qui non possiamo dedicarle. I suoi riferimenti principali sono alcuni luoghi di *Wahrheit und Methode* I e II, e, da parte di Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962).

3.3.

Altri interessanti motivi emergono dall'analisi delle tre forme di relazione *ego-alter* che Gadamer distingue nell'esperienza ermeneutica.

La prima forma (*das Menschenkenntnis*) è quella che ha caratterizzato lo sviluppo moderno delle scienze umane secondo un'impostazione naturalistica, radicata nella tendenza a osservare «i tratti tipici del comportamento dei propri simili» per prevederne (*Voraussicht*) le mosse, «allo stesso modo in cui comprendiamo un qualunque accadimento tipico nel nostro campo d'esperienza», come

mezzo in vista dei nostri scopi (*als Mittel zu unseren Zwecken wie alle Mittel*). Questo approccio, modellato su un ideale humaneo, applicato alla tradizione storica, pretende di trattarla come oggetto (*Gegenstand*), in modo «libero e disinteressato» (*frei und unbetroffen*), mettendo da parte tutti i moventi soggettivi.

C'è poi un modo di riconoscere il tu come tale, ma riducendolo egualmente all'io (*der Ichbezogenheit*), pretendendo di conoscere le ragioni dell'altro meglio di lui stesso. Il tu viene compreso in quanto «anticipato dal punto di vista dell'altro e rinchiuso nel cerchio della sua riflessione». A questo campo d'esperienza Gadamer collega la coscienza storica propriamente detta (*das historische Bewußtsein*), interessata all'unicità, non alla legalità degli eventi; anch'essa «pretende di liberarsi completamente di ogni condizionatezza» (*sich [...] über alle eigene Bedingtheit ganz zu erheben beansprucht*) per «cercare di rendersi padrona del passato» (*der Vergangenheit gleichsam Herr zu werden sucht*). Essa opera come sapere di dominio, nella forma non esplicita di una metafisica storicistica, o di illuminismo assoluto nelle scienze storiche. Perseguire questo inattuabile (*Unvollziehbares*) ideale, spezza il rapporto vitale (*Lebensverhältnis*) che alimenta la ricerca storica: «chi si ritrae dal rapporto vivente con la tradizione storica, distrugge il senso vero di questa tradizione». Coltivare l'illusione della libertà da pregiudizi porta a subirne la forza «in modo inconsapevole e incontrollato».

Un terzo e più alto tipo di esperienza ermeneutica mostra che l'autentica coscienza storica non può basarsi solo sul metodo critico di avvicinamento alle fonti; è anzitutto coscienza della *determinazione* storica (*das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*). Riconoscere i diritti della tradizione storica esige apertura (*gehört Offenheit*). Questa apertura implica il passaggio da una pratica di dominio ad una di comprensione genuinamente intersoggettiva, essenzialmente linguistica e dialogica. La coscienza ermeneutica consiste precisamente

nello stare entro una tradizione nell'atteggiamento dell'ascolto (*Hören*); è apertura reciproca nel senso di un io che lascia si affermi qualcosa come a lui stesso contrapposto (*daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen*). La coscienza ermeneutica non si realizza nella ricerca di «certezza metodologica» (*methodischen Selbstgewißheit*), ma in un atteggiamento di *Erfahrungsbereitschaft*, disponibilità all'esperienza che caratterizza l'uomo sperimentato rispetto al «dogmatico prevenuto» (*die den Erfahrenen gegenüber dem dogmatisch Befangenen*; WM 364–367, VM 414–418).

Nella terza parte dell'opera (*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*) troviamo un ulteriore dispiegamento di questo impianto attraverso la concezione ontologica del linguaggio. Se si pensa il linguaggio come *Mittel* si capisce la costituzione linguistica (*sprachliche Verfaßtheit*) della nostra esperienza del mondo. Il linguaggio non è rispecchiamento di un ordine ontologico preliminarmente chiaro in tutti i nessi ad una mente onnipotente; non è nemmeno strumento di un volere infinito, per es. matematico, di costruzione di un ordine oggettivo calcolabile. Tuttavia, è il solo mezzo che metta l'uomo, essere storico finito, in comunicazione con sé stesso e con il mondo, il mezzo da cui tutta la nostra esperienza del mondo si sviluppa (*aus sich unsere gesamte Welterfahrung [...] entfaltet*). Il linguaggio è un «fatto vitale di natura particolare», perché in esso «viene manifestato il "mondo" »; traccia la via che preforma l'accesso al mondo, orientandolo secondo una prospettiva, propria di una particolare tradizione culturale, secondo una visione del mondo che incorpora come orizzonte sempre in movimento. La prospettiva linguistica arricchisce di nuovi aspetti la polemica antinaturalistica: il procedimento oggettivante delle scienze naturali (*die vergegenständlichend verfahrenende Naturerkenntnis*), e il concetto di un essere in sé (*Ansichsein*), correlato di ogni intenzionalità conoscitiva sono astrazioni. Esse derivano, travisandolo, dall'originario

riferimento al mondo incorporato nella linguisticità dell'esperienza (*Aus dem ursprünglichen Weltverhältnis [...] das in der Sprachverfassung unserer Welterfahrung gegeben ist*); un falso metodologismo (*der falsche Methodologismus*), che infiltra «indebitamente il concetto di obbiettività nelle scienze dello spirito». La scienza della natura cerca di accertare l'ente dandosi una struttura metodica che esclude «ogni tipo di sapere che non permetta questa forma di accertamento (*Vergewisserung*) e che non serva allo sviluppo del dominio sull'essere» (*daher der wachsenden Beherrschung der Natur*; WM 479, VM 543).

Anche per questa via la problematica dell'avalutatività viene messa fuori gioco dall'ermeneutica gadameriana, in un itinerario che, partendo dal campo delle scienze umane, tende a coinvolgere anche il terreno delle scienze naturali, ricondotte ad un progetto di dominio e controllo tecnologico, guidato da specifici valori e non più presentabile come rispecchiamento di una realtà indipendente. Nella prospettiva di Gadamer perde rilievo e interesse qualunque discussione su varianti dell'idea di verità scientifiche avalutative o la distinzione tra valori cognitivi e non cognitivi, mirata alla specificità di singoli settori, procedimenti e linguaggi della conoscenza.

4. Il realismo critico di Ricoeur

Con Paul Ricoeur gli elementi tipici della discussione ermeneutica sulla differenza tra spiegare e comprendere trovano una nuova configurazione, contaminati con altri filoni e tradizioni filosofiche, che influenzano il modo di considerare il rapporto filosofia-scienze. Ne è derivato l'allargamento dell'orizzonte ermeneutico verso una sensibilità epistemologica, attenta a non cadere in uno antiscientismo di maniera, lontana da una critica stereotipata dei modelli di razionalità scientifica emergenti dalle scienze naturali; sicuramente collegata a un *background* weberiano, ciò che rende originale la prospettiva

ricœuriana rispetto a quella dei due grandi maestri dell'ermeneutica tedesca, ancorata, come abbiamo visto, a una matrice *lato sensu* diltheyana e a una visione schiettamente dualista del rapporto *erklären-verstehen*. Il riferimento a Max Weber è ricorrente in tutte le opere principali di Ricœur, ed ha il suo perno in un forte profilo metodologico dell'interpretazione. Anche in questo caso, la questione della *Wertfreiheit* non è un tema esplicito, ma appare in filigrana in tutta l'opera ricœuriana, come risulta nelle analisi sulla nozione di oggettività; fin dall'origine distinta, ma non contrapposta all'obbiettività delle scienze dure, con cui intrattiene molteplici rapporti. Negli scritti ricœuriani occupa infatti un ruolo rilevante e ricorrente la nozione di fatti storici, certamente dipendente da qualche forma della distinzione epistemologica tra fatti e valori. In una prima fase essa si riflette in una lunga discussione sulla differenza soggettivo-oggettivo, che intreccia motivi di ascendenza storicistica e fenomenologica. Il nesso fatti-valori si rivela strutturale nelle scienze umane; i profili soggettivi tipici della conoscenza storico-sociale dipendono da orientamenti di valore, che operano attivamente, secondo la lezione weberiana, in modo complementare alla sua pretesa di oggettività.

L'apertura alla scientificità dello studio dell'uomo si presenta come un motivo non contingente fin dalle prime opere (*Histoire et vérité*, 1955). La nozione di *objectivité* ha una valenza epistemologica, come prodotto del pensiero metodico, con caratteri distintivi specifici per il campo umanistico. La filosofia non ha però lezioni da dare sul tema agli scienziati e deve semmai partire dalle pratiche degli storici: «écouter d'abord l'historien quand il réfléchit sur son métier, car c'est celui-ci qui est la mesure de l'objectivité qui convient à l'histoire»; «C'est précisément cela l'objectivité: une œuvre de l'activité méthodique». Per capire la distanza dalla linea Heidegger-Gadamer, basterà ricordare l'impostazione del § 76 di *Sein und Zeit* sul punto: per il paradigma ontologico del comprendere non si tratta affatto di astrarre il concetto

di storia «da una fattizia pratica scientifica odierna» (*aus einem heute faktischen Wissenschaftsbetrieb*), adeguando quel concetto a questa pratica. Ammesso che si chiariscano le possibilità originarie della storia, questo non andrebbe a fondo della questione, perché a livello ontologico-esistenziale assumerebbe senza indagarla un'idea già nota (*schon verstandenen Idee*) di storia. Per Ricœur, il *métier d'historien* di Marc Bloch è stato il filo conduttore di una lunga e complessa frequentazione della letteratura storiografica e sociologica. Possiamo dire che, in questo caso, la lezione di Max Weber ha funzionato come modello di una distinzione senza contrapposizione tra *explication* e *interprétation*, su una linea divergente da quella diltheyana, seguita dai due capiscuola dell'ermeneutica ontologica.

Certamente gli ideali epistemologici di Ricœur sono di segno antipositivista, ma elaborati in un'atmosfera inizialmente lontana dalla tradizione dell'ermeneutica tedesca. La comprensione storica muove da un'osservazione che non è registrazione di un fatto bruto, o restituzione delle cose come sono state, ma esame di tracce, e interrogazione di documenti sino a farne emergere il significato. «La compréhension n'est donc pas l'opposé de l'explication», è una *conception ordinatrice*, guidata dall'ideale regolativo di *passé intégral*. Si tratta, per varie ragioni, di un'*objectivité incomplète* rispetto a quella delle altre scienze: *Jugement d'importance* su eventi e fattori esplicativi, una nozione, anche non analizzata, di causalità, componenti immaginative consentono allo storico, mediante un'attitudine *dépaysante*, l'accesso ad un presente diverso dal suo. Anche in questo caso, siamo ben lontani dalla radicalità con cui Heidegger affermava che la storia non è meno rigorosa della matematica, la quale è semmai ha un ambito più ristretto (*strenger*) di fondamenti esistenziali (*Seind und Zeit*, § 32).

Una chiave interessante per approfondire questa linea teorica è offerta dal paragrafo «L'objectivité de l'histoire et la subjectivité de l'historien» della prima parte di *Histoire e vérité*, intitolata

«Objectivité et subjectivité en histoire». Siamo in una fase di fenomenologia esistenziale e di eidetica della volontà (*Le volontaire et l'involontaire*, 1950), precedente gli sviluppi dell'ermeneutica linguistica e ontologica, ma l'arco problematico che animerà tutta la ricerca ricoeuriana è ben delineato; e alcuni paletti sono già lucidamente fissati. La chiave è la correlazione fra oggettività e soggettività. Il modello trainante di questa idea di oggettività scientifica, applicata alle scienze dell'uomo, viene dalla conoscenza storica, e dalla sua peculiare esigenza di verità, che si fa strada attraverso condizionamenti e processi soggettivi. Questa intrusione della soggettività non è incompatibile con l'oggettività della conoscenza storica. Le sue componenti – «le jugement d'importance, l'imagination temporelle, la sympathie» – sono nello stesso tempo «dimensions de l'objectivité historique elle-même», momenti non separabili di un unico processo con le componenti documentarie ed esplicative. Si può specificare attraverso questa soggettività «le type d'objectivité qui se dégage du métier d'historien», «la constitution de l'objectivité historique comme corrélat de la subjectivité historienne». Una soggettività certamente regolata (non *à la dérive*). Viene così sottratta alla sua unilateralità, scrive Ricoeur, l'esigenza genuina che il positivismo aveva confinato nella regione separata della critica documentaria. Il vecchio motto di uno sguardo *sine ira ac studio* deve valere anche a livello della sintesi storica più alta: «Comprendre n'est pas juger». Un elemento di 'partecipazione' si intreccia con uno di oggettivazione. Occorre semmai distinguere i diversi piani di elaborazione dell'esperienza, che impegnano lo storico in una dimensione intersoggettiva molto ampia. La storia opera su un territorio di confine, a doppio registro: essa comporta, da un lato, un elemento di distacco critico ed esplicativo, «scindé par l'étape méthodologique de la trace et du document»; dall'altro, si radica su una dimensione pragmatica. Essa è motivata da un'apertura dialogica,

da una «volonté de *rencontre*», da un interesse per i valori della vita d'uomini d'altri tempi (*n'est pas possible sans que l'historien soit vitalement "intéressé" à ces valeurs et n'ait avec elles une affinité en profondeur*). Non si tratta però di parteggiare per la loro fede alla stregua di una *foi actuellement professé*, ma di indagarla attraverso una almeno parziale *epoché*. Senza questa componente di «sympathie propre à l'historien» non sarebbe possibile la comprensione del punto di vista di attori del passato (*transport dans une autre subjectivité, adoptée come centre de perspective*). Lo storico e gli uomini su cui indaga «font partie de la même humanité»; sono inseriti nella stessa trama intersoggettiva globale, sempre aperta e problematica, non è possibile sospendere la partecipazione a una comune umanità che attraversa le distanze culturali. Il modello che Ricœur propone già nei primi scritti non è perciò oppositivo, ma di mediazione articolata tra moventi soggettivi e dei vincoli oggettivi; di differenziazione metodologica limitata, 'regionale', che non è oggettività astratta, sradicata da qualunque appartenenza (HV 64-73).

4.1.

Nonostante i cambiamenti introdotti dalle diverse esperienze teoriche e analitiche via via acquisite, questi motivi delle prime indagini segneranno ancora la maturità teorica di Ricœur, lungo la strada della *philosophie critique de l'histoire*. Per esempio, l'orizzonte si allarga incrociando il problema del rapporto tra storia e racconto, tra storia, memoria e immaginazione, tra memoria, storia e traccia (la *marque du passé*). L'universo simbolico, che pone il problema specifico dell'interpretazione, è il riferimento unitario, anche se multidimensionale e perciò aperto a molteplici vie di accesso. Non lo si può ridurre a nessuna di esse, anche se, con la grande opera del 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, possiamo individuare tre aree fondamentali di indagine: fenomenologia della memoria, epistemologia

della storia (questione della conoscenza e della verità storica), ontologia della *condition historique* (questione della temporalità propria del modo d'essere e di agire degli uomini, derivata dall'ontologia ermeneutica della linea Heidegger-Gadamer). Il livello epistemologico occupa una sezione assai robusta, articolata in una sfera documentale-archivistica, una esplicativo-comprendente ed una propriamente rappresentativo-scritturale. Anche in questo nuovo scenario la nozione epistemica di fatto, con il suo *pendant* nella dialettica fatti-valori, mantiene un ruolo teoreticamente dirimente. Ricoeur ne fa un'arma teorica per prendere posizione nelle nuove dispute tra realisti e relativisti su verità e realtà del passato, legate alla svolta linguistica, e in particolare alle ricerche sulla dimensione narrativa e scritturale della storia. Nella versione ricoeuriana, i fatti mantengono una relativa, ma testarda indipendenza dai costrutti concettuali e figurativi, dai meccanismi di *mise en intrigue* (a cominciare dall'*effet de réel* di Barthes), valorizzati negli approcci narrativisti e tropologici.

Tra *faire l'histoire* (come attori) e *faire de l'histoire* (come soggetti di conoscenza del passato) c'è un nesso organico, ma le due dimensioni si raccordano mediante un complesso sistema di relazioni, di dipendenza e anche indipendenza, tra i vari strati della vita storica.

Nel capitolo *La preuve documentaire*, (Parte II *Histoire. Épistémologie* di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*) prende corpo la concezione del fatto storico. Nel serrato confronto con le teorie narrativiste, Ricoeur condivide l'idea che le strategie di scrittura sono una dimensione epistemicamente rilevante, non semplicemente espressiva o comunicativa, della storia. La ricostruzione del passato è sempre prospettica, selettiva e valutativa. I fatti non sono separabili dai quadri epistemici e narrativi che li rendono possibili. I testi principali, oltre che quello citato, sono *Explanation and Understanding* (1977), *Temps et récit* I, 1984, sez. *L'intentionnalité historique*. Ricordiamo qui, per l'ampiezza, ricchezza e profondità le posizioni ricoeuriane nel saggio

Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture (1994), che ripropone la questione del «type de scientificité propre à l'histoire». La problematica dell'avalutatività si sfrangia in uno quadro teorico di segno costruttivistico.

La nozione di interpretazione diviene molto ampia e flessibile, ma nello stesso tempo severi vincoli limitano la libertà interpretativa, agganciandola ad un'intenzionalità referenziale. L'interpretazione non è affatto un procedimento limitato alla fase della scrittura, ma opera già agli altri stadi della prassi storiografica, attribuendole un carattere a vari livelli selettivo che costituisce il versante soggettivo, correlativo e inseparabile da quello obiettivo della conoscenza storica. Con il termine rappresentazione Ricœur indica la dimensione scritturale, intessuta dal processo della narrazione, della retorica e dell'immaginario. Si può raccontare sempre altrimenti, visto il carattere selettivo di ogni messa in intrigo; ma è sbagliato separare lo stadio rappresentativo dagli altri del discorso storico, nei quali è assai più evidente la dialettica tra interpretazione e argomentazione, e dunque il nesso tra interpretazione e verità in storia, da cui emergono numerosi limiti alla plasticità interpretativa.

Il primo vincolo è di tipo squisitamente epistemologico: i procedimenti costruttivi non sono mai neutrali in quanto dipendono da un orientamento preliminare che è condizione di possibilità dell'oggettività scientifica (l'enjeu distinct d'un procès d'authentification et de justification). In questo processo lo storico isola da un racconto prescientifico una sezione e la sottopone a controllo esplicativo (tente de prouver que telle explication vaut mieux que telle autre), accettabile nella comunità di ricerca. Un cardine dell'ermeneutica critica è la *coupure épistémologique* tra le spiegazioni storiche e quelle meramente narrative, che passa attraverso il tema weberiano della imputazione causale singolare fra gli eventi e dal ragionamento controfattuale, procedimento diverso dalle spiegazioni

scientifiche nomologiche proprie delle scienze naturali (TR I 247, 260 e sgg., TeR I 263, 273 e sgg.).

Rinvia a una dimensione non disinteressata o neutrale rispetto ai valori anche la specifica struttura temporale dell'esperienza storica, che poggia, come vedremo, su una base ontologico-antropologica. La posizione dello storico non può sfuggire all'intreccio tra *faire l'histoire* e *faire de l'histoire*. Entra qui in gioco il ruolo della temporalità. Occorre contrastare una pseudo-evidenza alla base della fenomenologia della memoria e dell'epistemologia della storia: che il passato si possa comprendere in sé stesso, astrazione fatta del futuro, in attitudine solo retrospettiva. Sembra scontato che la memoria sia solo del passato (Aristotele); e che la storia contenga metodologicamente questa eclisse del futuro. Contro questa riduzione in chiave retrospettiva Ricoeur ricorda che lo storico è anche cittadino e attore della storia che si fa, che perciò il futuro della città inerisce alla sua motivazione di artigiano della storiografia.

Il saggio *La marque du passé* (1998) collega proprio la nozione di fatto storico alla polemica contro una visione meramente retrospettiva della conoscenza storica, che identifichi la determinatezza del passato con una sua particolare ricostruzione cristallizzata e irrigidita in un set di fatti puramente oggettivi. È vero, non si può disfare ciò che è stato fatto, fare che ciò che è accaduto non lo sia più, i fatti sono certo *ineffaçables*; tuttavia, il significato (*le sens*) di ciò che è accaduto non è affatto fissato una volta per tutte (MP 28). Le immagini del passato possono cambiare, il passato può essere e viene continuamente ri-descritto dalla storiografia; e nelle ri-descrizioni pesano orientamenti di valore, identità e progetti culturali.

Un secondo potente vincolo, rivolto soprattutto contro le forme di relativismo linguistico-narrativo (Hayden White, per fare il nome più noto), deriva dal richiamo alla dimensione referenziale del discorso storico. Già stando a *Temps et Récit* III, la nozione di *représentance*

mette a tema questa funzione referenziale, ma nello stesso tempo rileva la specifica forma figurativa (non solo empirica) del riferimento al passato. La storia rende visibile e sfrutta la potenza dell'immagine testuale, intreccia reale e irreale; il testo dà visibilità, mette sotto gli occhi del lettore ciò di cui parla, per usare un'antica espressione della *Retorica* aristotelica. Questa dimensione figurativa e immaginifica, esplicita nella pratica letteraria, è essenziale anche alla *rifigurazione* scritturale del passato; non si aggiunge affatto come ornamento esterno al lavoro storico. La sua tipica modalità è quella, metaforica, del *far vedere le cose come certe cose* (TR III 265, TeR III 285).

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Capitolo III (*La représentation historique* paragrafo IV *Représentance*) richiama la questione per andare oltre su un punto: occorre collegare il concetto di *représentance* a quello di verità che sembra inseparabile da una funzione referenziale. Il discorso storico si impegna non solo in direzione della memoria, ma anche di tutte le altre scienze, umane e naturali. La pretesa di verità ha senso proprio in rapporto alle altre scienze. Il passato stesso è la posta in gioco in questo impegno referenziale. Ricoeur si chiede se è possibile definire questa posta in gioco altrimenti che come adeguazione e corrispondenza; se si possa definire altrimenti che come reale ciò che corrisponde all'asserzione e alla rappresentazione. La risposta è no, non è possibile, a meno che non si rinunci alla nozione di verità. *Temps et récit* legava la verità rappresentativa alla *lieutenance* (*Vertretung*), in quanto opposto alla soggettività del *Vorstellung*. Ma bisogna ora ammettere che i concetti di *vis-à-vis* e *lieutenance* sono il nome del problema e non certo la soluzione. Per Ricoeur, naturalmente, non si tratta di corrispondenza come somiglianza in una *picture-theory*. La critica narrativista ha mostrato che il racconto non somiglia all'avvenimento raccontato.

La via proposta in *La mémoire* indica un esplicito *versant ontologique* della storia. L'insormontabile *condition historique*, come «condizione di possibilità esistenziale» alla radice di tutti i discorsi che si possono tenere sullo storico in generale, nella vita quotidiana, nella finzione e nella investigazione storica esperta (MHO 373). All'origine di questa linea teorica sta senz'altro l'idea della *compréhension pratique* in cui consiste il primo livello della *Mimesis*, definito in *Temps et récit*: una comprensione intuitiva del mondo delle azioni umane che consente di identificarne i tratti costitutivi (scopi, motivi, agente, circostanze, partner in interazione), di cui la *mise in intrigue* – l'intreccio narrativo – dispiega la struttura temporale. Ricœur arriva a queste conclusioni in forza di una lunga consuetudine con Heidegger; le cui posizioni sono dettagliatamente discusse in *Temps et récit*, in una sezione dedicata del terzo volume, *Temporalité, historicité, intra-temporalité: Heidegger et le concept vulgaire de temps*. Nello stesso volume viene ampiamente ripresa anche la prospettiva di Gadamer, in particolare nella Sez. II, cap. 7, *Vers une herméneutique de la conscience historique*. Le strutture del tempo vengono considerate come le determinazioni ontologiche fondamentali della storia. L'alterità del passato non è tale che noi non possiamo comprendere le azioni di uomini d'altri tempi, le loro istituzioni, le loro visioni del mondo. C'è una parziale traducibilità tra i diversi modi di sentire, pensare, agire, in forza dell'appartenenza a una comune forma di vita, caratterizzata da strutture pragmatiche di base, cui appartengono sia il soggetto che l'oggetto dell'indagine storica. Il nesso tra verità e realtà trova così una base profonda ed una garanzia nella configurazione delle azioni umane in comuni strutture temporali, affioranti nella sequenza elementare della forma di cronaca, sviluppate nella forma narrativa ordinaria di una *story* con inizio-sviluppo-fine, infine ordinate nell'organizzazione del calendario, scandito da eventi significativi e propri di una forma di vita culturale.

Ne deriva una sorta di terza via tra realismo e relativismo. L'idea-forza di questa terza via è la seguente: la storia ha per oggetto ultimo uomini come noi, che agiscono e soffrono in circostanze che non hanno prodotto, con risultati voluti e non voluti. Possiamo considerare l'idea di realismo critico come un punto nodale della ricerca di Ricœur nei più importanti scritti della maturità (anni Ottanta e Novanta), attraversati da una linea di tensione tra due parimenti robuste esigenze teoriche: riconoscere, da un lato la portata referenziale del discorso storico, dunque la sua pretesa di verità e oggettività; tener conto, dall'altro, del carattere prospettico e selettivo di qualunque sistema di rappresentazione e della dipendenza delle nostre mappe cognitive da strutture linguistiche (descrittive e figurative), schemi concettuali e forme di vita.

4.2.

Cerchiamo di fare il punto sulla nozione ricœuriana di fatto storico, che si rivela assai complessa e stratificata; più che confini netti, essa evoca un *continuum* di passaggi in tensione tra due poli ideali, il livello 0 dell'esperienza pura e neutrale, il livello 1 di un puro costrutto interpretativo. I fatti dello storico non vanno confusi con gli eventi realmente accaduti. Non sono *meri* fatti, dell'ordine diretto o indiretto della visione; in modo paradigmatico, nel caso di eventi e processi storici complessi, appartengono all'ordine della significazione.

Possiamo considerare i testi di *Philosophies critiques de l'histoire* in stretto rapporto con quelli di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il fatto vi appare anzitutto come correlato della ricerca documentaria, contenuto di una forma proposizionale; esso è la descrizione linguistica dell'avvenimento, come evidenzia l'espressione *il fatto che* – un che di stabilito, ma non arbitrariamente istituito, in quanto deriva da una procedura di selezione e accertamento indipendente dal livello interpretativo, esplicativo e narrativo della storia. È un fatto in questo

senso, che camere a gas sono state utilizzate ad Auschwitz, per eliminare milioni di ebrei, polacchi e zingari (o che Napoleone nacque ad Ajaccio ecc.). Si tratta di contenuti enunciativi e proposizionali, entità linguistiche prodotte mediante procedimenti di costruzione a partire da documenti, differenti da quelli dello scienziato naturalista. Occorre respingere, dice Ricœur, l'illusione empirista che il fatto storico sia esattamente dello stesso tipo di quelle delle scienze sperimentali, non meno di quella "idealista", che i fatti siano solo interni ad una narrazione. Si tratta, ad un primo livello, di fatti isolati e frammentari, che non danno il senso di un processo storico. Se infatti consideriamo l'espressione la *soluzione finale*, abbiamo a che fare con un qualcosa di assai più complesso; non si tratta solo di una serie di fatti di primo livello, come il momento preciso di certe decisioni, ad opera di certe persone, in certi luoghi, ma del nome di una complessa concatenazione storica, inclusa in entità più ampie ancora: *la politica del III Reich*, *la Seconda guerra mondiale*. Man mano che si sale nell'ampiezza dei processi presi di mira, nell'organizzazione concettuale e temporale-narrativa degli eventi, emerge un altro significato di fatto storico non appartenente al livello degli enunciati particolari, *de détail*, ma a quello delle interpretazioni, dei fatti inclusi in totalità esplicative e narrative; si passa dallo statuto del fatto *accertato* a quello del fatto *interpretato* (PCH 1994 143-145). Questa distinzione era stata codificata in modo più sottile in un saggio del 1991, *Événement et sens*, come differenza tra un aspetto infra-significativo, l'accadimento propriamente detto; uno proprio del *regno del senso*, delle leggi, il fatto inserito in un contesto intelligibile e significativo, mediante le spiegazioni causali o razionali degli eventi; ed uno *suprasignificatif*, *sursignifiant* che interpreta il senso degli avvenimenti in rapporto a momenti fondativi dell'identità culturale di una comunità.

Occorre rimarcare il carattere epistemico, non psicologico, dell'interpretazione storica: chiarificazione di concetti ed argomenti, identificazione dei punti controversi, messa in chiaro delle opzioni di volta in volta adottate – per es. in termini di cause o di ragioni, privilegiando un gioco linguistico o un altro. Ciò implica che il riferimento ai fatti *accertati* è necessario, ma non sufficiente per scegliere tra rappresentazioni rivali. Una narrazione è, possiamo dire, sottodeterminata rispetto alla sua base documentaria, aperta a ricostruzioni diverse, in conformità ai diversi schemi narrativi adottati; correggibile, non solo in funzione del variare della base documentaria, ma anche delle configurazioni esplicative-narrative possibili, mediante differenti schematizzazioni e mutamenti nell'organizzazione concettuale.

Approdando al tema della sottodeterminazione documentaria dell'interpretazione, l'itinerario di Ricœur coglie lo stesso nodo che abbiamo visto emergere dagli sviluppi del dibattito epistemologico sulla *Wertfreiheit*. A parità di evidenza documentaria, il ruolo dei valori, epistemici e non, diventa essenziale nella scelta fra ipotesi interpretative concorrenti, internamente coerenti ed egualmente compatibile con il materiale disponibile. Una forma di moderato relativismo epistemico sembra il corollario del *réalisme critique*. Questi motivi creano a prima vista un insormontabile distanza da ogni discussione esplicita sulla *Wertfreiheit*, anche se la problematica non sembra del tutto 'pacificata', e le sue ombre sopravvivono, affiorando nella caratterizzazione dei fatti (non bruti) storicamente stabiliti in base all'autonomia del materiale documentario. Riassumiamo i principali motivi di questa distanza.

Anzitutto, Ricœur è rimasto sempre fedele al motivo originario di una correlazione tra versante soggettivo e oggettivo della storia, ma ha sottoposto ad analisi sempre più fine il versante soggettivo dell'operazione storiografica. Lo provano i testi della III parte di *La*

mémoire, l'histoire, l'oubli, La condition historique, 1, IV, L'interprétation en histoire. Un modello, espressamente citato, tra gli altri, è la dialectique du détachement et de l'appropriation in Raymond Aron. Il peso del *versant subjectif* della storia, si mostra in una rete complessa di molte attività fondamentalmente linguistiche, incorporate negli enunciati oggettivi del discorso storico; dalle quali si può risalire alla fonte enunciante. Si va dalla chiarificazione di significati oscuri, al riconoscimento della permanente possibilità di *interpréter autrement* e perciò al conflitto tra interpretazioni rivali, alla ricerca di argomenti plausibili/probabili da sottoporre a controllo, su uno sfondo opaco di *motivations personnels et culturelles*.

In secondo luogo, il concetto di interpretazione si allarga, indicando un procedimento selettivo, che attraversa tutta l'operazione storiografica; «L'interprétation opère en effet dès le stade de la consultation des archives, et même plus haut, dès celui de leur constitution». La raccolta e conservazione di tracce è «inéluçtablement sélective»; non esiste un archivio di tutte le tracce perché non tutte le tracce diventano archivio. La *consultation* pone poi lo storico di fronte ad un monde illimité, sinon un vrai chaos. Un nuovo fattore di selezione è la lista delle domande che guidano la consultazione; ma «la règle de sélection des questions n'est pas transparente à l'esprit».

Infine, nella stessa direzione, per così dire 'antiweberiana', agisce il tema heideggeriano della temporalità come struttura ontologica dell'esserci, con l'intreccio della relazione passato-presente-futuro. Esso implica un engagement *personnel* e anche *social* dello storico, nel senso della partecipazione propria della conoscenza storica come «province de la connaissance d'autrui»; e soprattutto rende implausibile l'idea di una ricerca meramente retrospettiva sul passato, distaccata dal tempo dello storico. Ciò enfatizza la posizione pragmatica dello storico nello spazio pubblico della città, l'impegno etico-politico, (*comprendre sans disculper*), in modo paradigmatico di fronte alla

difficoltà di rappresentare «l'horreur absolue, l'inacceptable, la singularité e incomparabilité» dei grandi traumi del Novecento (a cominciare dalla Shoah). D'altra parte, Ricœur non ritiene che questa situazione faccia venir meno l'esigenza di un racconto indipendente dalla funzione educativa dei valori di una società democratica. Le fasi dell'operazione, meticolosamente articolate, prevedono un punto fermo: «il importe de préserver la relative autonomie du stade documentaire au plan de la discussion suscitée par les thèses négationnistes concernant la Shoah» (MHO 442-443, 437).

5. Il modello misto di Habermas

Un robusto *côté* ermeneutico ha sempre caratterizzato, per ragioni non occasionali, ma sistematiche, il pensiero di Jürgen Habermas. I suoi elementi fondamentali, anche se ripensati e diversamente combinati negli anni, ne hanno accompagnato lo sviluppo in posizione di primo piano. Rispetto agli altri classici della tradizione ermeneutica, l'asse teoretico principale risulta decisamente spostato dalla conoscenza storica alle scienze sociali (anche se non mancano interessanti riflessioni su strutture e funzioni della storiografia); ma è noto che un'attenzione particolare il filosofo dedicò anche alla dimensione ermeneutica della psicoanalisi. In ogni caso, la specificità irriducibile delle scienze umane di orientamento comprendente, si svincola dalla grande matrice dell'ontologia heideggeriana, mentre torna in primo piano il profilo metodologico ed epistemologico della questione. Il versante ontologico viene ridimensionato, senza essere eliminato; su questo terreno, la proposta habermasiana più esplicita si presenta come una forma di naturalismo debole (*schwacher Naturalismus*), formulata negli scritti su *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999). Possiamo parlare di un monismo ontologico non scienziato, affiancato da un pluralismo metodologico ed epistemologico, alternativo a due estremi presenti sulla scena filosofica del secondo Novecento: il

naturalismo rigido (*strengem*) nello stile di Quine e l'idealismo storico-ermeneutico (*seinsgeschichtlichem Idealismus*) derivato da Heidegger. Accantonate le pretese riduzionistiche (*keine reduktionistischen Ansprüche*), questa prospettiva poggia su una basilare assunzione di sfondo (*grundsätzlichen Hintergrundannahme*): il corredo organico e culturale di *homo sapiens* ha origine naturale (*einen natürlichen Ursprung*) essendo accessibile ad una spiegazione evoluzionistica (*evolutionstheoretischen Erklärung*). Si parte da un presupposto globale di continuità storico-naturale (*natürgeschichtlichen Kontinuität*), che evita assunti filosofici troppo impegnativi sul rapporto corpo-spirito. Viene mantenuta la differenza tra ricostruzione razionale ermeneutica e analisi causale della genesi delle strutture cognitive del mondo vitale; e si mette in guardia contro la tendenza alla reificazione (*Reifizierung*) di atteggiamenti metodici ontologicamente neutrali (*methodische Einstellungen, ontologisch neutral*; WR 32–38, VG 27–33).

5.1. Teoria, prassi e Wertfreiheit

Prima del passaggio all'approccio linguistico e pragmatico, negli scritti degli anni Sessanta, la questione della *Wertfreiheit* viene da Habermas più volte affrontata, con riferimento alla dialettica teoria-prassi, sullo sfondo della distinzione tra *Arbeit* e *Interaktion*, e mantiene ancora un ruolo nella teoria degli interessi guida della conoscenza esposta in *Erkenntnis und Interesse* (1968). Il tema si pone nei termini canonici, a partire dalla conoscenza delle interazioni sociali: la struttura delle azioni dotate di senso mette fuori gioco gli ideali tradizionali di oggettività avalutativa, di distacco contemplativo e conoscenza disinteressata. Troviamo un buon esempio di analisi dialettica del rapporto tra teoria e prassi nel saggio *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung* (1963), il cui bersaglio è nel tipo ideale del Positivismo (definito categorialmente più che storiograficamente): una posizione

fondata sulla separazione tra conoscere e valutare, sull'isolamento (*Isolierung*) tra ragione e decisione, e sul dualismo fatti-valori; tutti elementi che confluiscono in una forma di autocomprensione epistemologica delle scienze, sorta da tradizioni positiviste, pragmatiste e analitiche pragmatiste (dal *Wiener Kreis*), e ben riconoscibile, secondo Habermas, in Popper, Carnap e Morris. In questo contesto la 'condanna' della *Wertfreiheit* è ancorata alla riduzione delle scienze empirico-analitiche in chiave di razionalità tecnologica, concernente i mezzi tecnici efficaci, ma non i valori in se stessi; una razionalità che si pretende neutrale rispetto a qualunque sistema di valori, mentre in effetti opera organicamente nell'ambito del lavoro sociale, come cardine del potere di disposizione tecnica (*Verfügbarmachung*) su processi naturali e sociali oggettivi (*gegenständlichen*). È vero, le questioni tecniche vertono su previsione/controllo di nessi causali, di successo strumentale, non su questioni pratiche (legate al significato, per es di giustezza di azioni o norme); ma non per questo la loro risoluzione razionale è avalutativa. Essa implica una decisione per la razionalità (*eine Entscheidung zur Rationalität*), un frammento di ragione ben determinata (*ein Stück entschiedener Vernunft*), orientata implicitamente da un valore; per es. un sapere guidato da raccomandazioni tecniche si presuppone sia desiderabile e conforme a ragione. Allo stesso modo si ritiene giusto vengano rimossi con la critica della ragione gli ostacoli al progresso scientifico (tradizioni, ideologie, dogmi), ma questa critica non può essere spiegata partendo dagli assunti positivistici della frattura tra ragione e decisione. In quanto legata a un interesse di emancipazione (*Emanzipation*) dell'umanità da rapporti di dipendenza, la ragione è sicuramente 'impegnata' (*dezidierte Vernunft*) in un superiore e comprensivo ideale di «dialogo non coatto di uomini comunicanti» (razionalità dialogica; *Rationalität des zwanglosen Dialogs kommunizierender Menschen*). Una dimensione razionale ampia e

normativa è già inclusa sia nella più elementare discussione su criteri metodologici, sia nella discussione su sistemi di valori. In questo senso, la *Wertfreiheit* diviene la copertura sotto cui una tecnologia ipostatizzata (*verselbständigte*), impone non dichiaratamente il suo sistema di valori (*das Wertsystem diktiert*) anche nel campo della *praxis*, cioè delle interazioni sociali e culturali (THP 316, 321–322, TP 86–87, 101–103).

La nozione di *Interesse* acquista un incisivo ruolo di raccordo tra forme della conoscenza e forme di vita, mettendo a fuoco il peso dei contesti di relazioni pragmatiche e vitali; nei percorsi teorici di Habermas, essa svolge una funzione innovativa, consentendo di ripensare possibilità e limiti della nozione di oggettività conoscitiva, e di riannodare i fili spezzati dal Positivismo tra ragione e decisione, senza eliminare (o ridurre a falsa coscienza) le pretese di verità e oggettività conoscitiva. Se la conoscenza è sempre radicata in una rete di connessioni vitali e pragmatiche (ben focalizzate, per es., da Dilthey e Peirce, dice Habermas), queste radici coinvolgono particolarmente il campo delle scienze umane, ma influiscono anche nel caso delle scienze della natura. Su questa base, il saggio *Erkenntnis und Interesse* individua gli interessi guida della conoscenza (tecnico, pratico, emancipativo), più o meno direttamente legati alla sfera del lavoro o dell'interazione. Essi non formano una categoria biologica, né trascendentale – non appartengono semplicemente al campo dei fatti, delle motivazioni naturali, né al campo simbolico e cognitivo. La conoscenza non è solo uno strumento di adattamento (*Instrument der Anpassung*), né l'atto contemplativo di un ente razionale (*der Akt eines reinen Vernunftwesens*), interamente rimosso dalle sue connessioni vitali (*den Lebenszusammenhängen ganz enthoben*; EI 241–243, CI 192–193). Rivendicando il carattere non disinteressato di ogni forma di razionalità cognitiva, Habermas (attento lettore di Heidegger, Gadamer e Arendt) sgancia lo sviluppo delle moderne scienze naturali

dall'ideale classico dell'atteggiamento teoretico, e conferma gli intrecci sistematici tra valori di verità e di efficacia tecnico-strumentale. Un interesse tecnico si può applicare anche ai processi sociali, i quali tuttavia sfuggono a questa riduzione, mostrando una specifica ambivalenza: le espressioni umane sono osservabili oggettivamente, ma una teoria dell'azione di matrice weberiana mostra il loro irriducibile aspetto simbolico, che resterebbe inaccessibile al trattamento oggettivante. Ciò spiega, secondo Habermas, perché le scienze sociali, in particolare, ma anche la storia, non dispongano di un linguaggio osservativo). Si tratta di una dimensione propriamente ermeneutica, che mette in gioco procedimenti interpretativi. Sin da questi scritti, dunque, Habermas propende per un pluralismo metodologico, con una esplicita componente weberiana; viene però scartata la strada più battuta, prevalente nella tradizione ermeneutica, del contrasto tra spiegare e comprendere mediante una semplice contrapposizione di oggetto o di metodo. In primo luogo tutte le conoscenze hanno un profilo valutativo, legato a specifici interessi guida, senza che ciò comprometta l'oggettività dei risultati; in secondo luogo restano differenze irriducibili tra fenomeni naturali e fenomeni simbolici, che richiedono specifici apparati concettuali ed epistemologici; ma questo non è tutto: la differenza di oggetto non è sovrapponibile con quella di metodo, in quanto il campo storico-sociale è così complesso da essere accessibile sia a metodi esplicativi che a metodi ermeneutici. Anzi, può essere conosciuto in modo adeguato solo ammettendo una pluralità di approcci, e non può essere racchiuso in nessuna delle due aree metodologiche.

Con *Erkenntnis und Interesse* vengono a maturazione alcuni capisaldi strutturali dell'ermeneutica critica habermasiana. La problematica comprendere-spiegare viene ancorata a una differenza di ambito oggettuale e messa in rapporto con quella tra dimensioni diverse dell'esperienza; da qui discendono due diversi modi di

intendere il nesso tra teoria e pratica, oltre che tra teoria ed esperienza. L'interesse guida delle scienze ermeneutiche è eminentemente pratico (*praktische*), non tecnico (*technische*); la loro funzione è assicurare la dimensione intersoggettiva del comprendere (*der Verständigung*) nelle pratiche comuni e nell'agire secondo regole. Garantendo l'autocomprensione (*Selbstverständnis*) di individui e gruppi entro una tradizione culturale, l'interesse pratico apre la possibilità dell'unione senza costrizione e del riconoscimento reciproco senza costrizione (*Zwangloser Einigung, gewaltloser Anerkennung*; EI 222, CI 177). Gli ambiti oggettuali principali sono due: quello dei corpi osservati (*bewegte Körper*) organicamente legati ad azioni strumentali/manipolazioni, ad un sapere tecnicamente utilizzabile; e quello delle persone comprensibili (*verstehbare Personen*), controparte (*Gegenspieler*; EI 396, CI 318) nelle interazioni sociali, organicamente connessi all'agire comunicativo, orientato all'intesa e ad un sapere pratico a disposizione degli attori sociali. Al posto del rapporto tra soggetto osservante e oggetto (*beobachtendem Subjekt e Gegenstand*), subentra, nelle scienze umane, quello tra soggetto partecipante (*teilnehmendem*) e interlocutore (*Gegenspieler*), partner dialogico e comunicativo. In questo caso, l'interprete è sempre ermeneutica situato, non può in partenza scavalcare (*überspringen*) l'orizzonte della prassi vitale (*lebenspraxis*), sospendere la connessione con la tradizione (*Traditionszusammenhang*; EI 222, 228, CI 177, 182).

Siamo su un terreno argomentativo convergente con la critica gadameriana dell'oggettivismo scientifico nelle scienze dello spirito, ma con significative differenze. Al termine di questa prima fase di ricerche, la posizione di Habermas si attesta sulla difesa di una nozione di oggettività scientifica, articolata in diversi livelli del discorso conoscitivo. Questo orientamento pluralistico richiede però la separazione tra oggettività e avalutatività. La vecchia nozione di *Wertfreiheit* deve essere accantonata, in quanto compromessa con un

autofraintendimento scientifico della formazione delle conoscenze. Deve essere spezzata la falsa antinomia tra interesse pratico e oggettività scientifica, introdotta in ambiente ermeneutico dallo stesso Dilthey e legata a un presupposto ancora positivistico (l'idea dell'osservazione disinteressata, *desengagierter Beobachtung*). Le scienze ermeneutiche possono perseguire un interesse pratico ed essere oggettive, in un senso diverso da quelle delle scienze empiriche; la loro dimensione oggettiva ha comunque solide basi epistemologiche, se intesa come validità intersoggettiva, conseguita attraverso pratiche dialogiche e comunicative di un soggetto che impara a riconoscersi nelle oggettivazioni di altri soggetti (*der fremden Objektivationen*), come parte integrante dello stesso processo che le ha generate (EI 228, CI 182). Per l'attenzione alla dimensione epistemologica e metodologica e per le procedure di fondazione razionale individuate nella storia, ma soprattutto nelle scienze sociali, il lavoro di Habermas ha imboccato una strada decisamente divergente dal *mainstream* heideggeriano. In sostanza, egli vede nell'ermeneutica un potente fattore di sviluppo epistemologico; per quanto riguarda le scienze sociali non critica l'applicazione al mondo sociale di procedimenti empirici, statistici e quantitativi, quanto la loro pretesa di monopolio cognitivo e chiusura esclusiva nell'orizzonte delle scienze empirico-analitiche. Per quanto riguarda la storia, i testi di *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) riprendono molti motivi gadameriani (la 'storia degli effetti', la dimensione narrativa e applicativa delle interpretazioni del passato, sempre legate al presente dello storico e alle sue aspettative future); inoltre mutuano dallo statunitense Arthur Danto (*Analytical Philosophy of history*, 1965) la critica della distinzione tra cronaca e storia, contestando l'idea della storia come aggiunta di significati a una sequenza cronologica oggettiva e neutrale di eventi; infine ribadiscono la sua dimensione performativa, di costruzione dell'identità individuale e collettiva. Nessuno di questi elementi viene

messo a contrasto con il rigore scientifico alla storia, in quanto capace di descrizioni vere, di un punto di vista ben diverso da quello del testimone e del mero osservatore contemporaneo degli eventi, con le sue specifiche strutture narrative, e con i suoi processi di accertamento della relazione causale fra gli eventi. Possiamo parlare di un modello misto e non semplicemente oppositivo dell'ermeneutica habermasiana rispetto alle pretese cognitive delle discipline umanistiche, sostenuto da una robusta dimensione di critica della conoscenza.

5.2. *Approccio linguistico e nuove definizioni di oggettività*

Questa griglia tematica e concettuale sarà ripresa nelle linee essenziali, e ampiamente rielaborata, sotto l'impatto della svolta pragmatica e linguistica, sviluppata da Habermas negli anni Settanta. Nella *Summa* del 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, la questione della *Wertfreiheit* passa sullo sfondo, riassorbita in quella, più ampia, della oggettività conoscitiva (sono pochissime le occorrenze del termine). L'autonomia di metodo e di oggetto delle scienze umane viene ripensata – incrociando gli strumenti della pragmatica formale – per distinguere i ruoli linguistici (la prima e la terza persona) in cui sedimentano differenti pratiche di vita e atteggiamenti di fondo verso cose e persone. La necessità ermeneutica di un accesso preliminare allo sfondo del mondo della vita, per interpretare la dimensione simbolica dei processi sociali, dà rilievo teorico ed epistemologico al problema del rapporto tra posizione dell'interprete e posizione dell'attore sociale 'profano', non specialista. Un'analisi sistematica identifica l'ambito oggettuale delle scienze sociali con tutto ciò che è parte costitutiva del mondo vitale, cioè un insieme di «oggetti simbolici che noi, parlando e agendo, produciamo». Si possono distinguere tre grandi strati:

- «espressioni immediate» (*unmittelbaren Äußerungen*) come atti linguistici, azioni dirette ad uno scopo, azioni cooperative;

- «sedimenti di tali espressioni» (*die Sedimente dieser Äußerungen*), come tradizioni, testi, opere d'arte, teorie, tecniche, oggetti della cultura materiale;
- «formazioni prodotte indirettamente, capaci di organizzazione e autostabilizzanti» (*indirekt hervorgebrachten, organisationsfähigen und sich selbst stabilisierenden Gebilden*)

Delimitato in questo modo il campo, ricco di tracce diltheyane, sorge la domanda: come conciliare l'oggettività del comprendere con l'atteggiamento performativo necessario per decifrare un processo d'intesa? La linea argomentativa habermasiana è complessa e articolata in molti passaggi. Molti elementi convergono a mettere fuori gioco il tema della *Wertfreiheit*, confermando le vecchie diffidenze della fase dialettica. Il primo passaggio riguarda il doppio livello dell'interpretazione, da cui emergono originali chiarimenti su ragioni e limiti del contrasto tra procedimenti oggettivanti e partecipanti.

Come già sappiamo, lo scienziato non ha accesso mediante l'osservazione alle strutture simboliche (*der Wissenschaftler zur symbolisch vorstrukturierten Wirklichkeit über Beobachtung allein keinen Zutritt erhält*). Rispetto a precedenti analisi, appoggiandosi ad una distinzione del sociologo Anthony Giddens (*New Rules of sociological Method*, 1976), Habermas introduce un'interessante distinzione tra due livelli dell'interpretazione, che consente di vedere analogie e differenze tra scienze umane e naturali: il livello 1, che coinvolge tutte le scienze in compiti strutturalmente simili (*strukturell ähnliche Aufgaben*), riguarda la dipendenza delle descrizioni dei dati dai paradigmi incorporati nei linguaggi delle teorie; il livello 0, più profondo e specifico delle scienze sociali, riguarda l'acquisizione (*Gewinnung*) precedente la descrizione dei dati (*bei der theoretischen Beschreibung der Daten*). Prima di qualunque scelta teorica il ricercatore nelle scienze sociali può accedere ai suoi dati solo partecipando ai processi di comprensione, servendosi del linguaggio

«incontrato nell'ambito oggettuale» (*im Objektbereich angetroffenen Sprache*) come competenza dei parlanti. Dovendo risalire al sapere preteorico dell'attore, appartenente ad un mondo vitale (*Lebenswelt*), non può adoperarlo come uno strumento neutrale (*nicht wie eines neutralen Instrumentes*; TKH I 162–163, TAC I 189–190).

Un secondo passaggio mette a frutto la distinzione tra atteggiamento oggettivante e performativo, che Habermas affronta partendo dalle ricerche del norvegese Hans Skjervheim, (*Objectivism and the Study of Man*, 1959), per questo aspetto considerato più pertinente del classico *The Idea of a social Science* (1958) di Peter Winch. Le difficoltà epistemologiche delle teorie comprendenti derivano dall'ambiguità fondamentale della condizione umana. Altro è osservare qualcosa nel mondo dalla posizione della terza persona (*in der Rolle der dritten Person, in eine objektivierende Einstellung*), come nel caso della percezione di oggetti fisici (*der Wahrnehmung physikalischer Gegenstände*); altro comprendere il senso di espressioni (*das Sinnverstehen*) mettendo a tema una relazione intersoggettiva (*die Aufnahme einer intersubjektiven Beziehung*), una comunicazione cui si può partecipare nel ruolo di una prima persona che ne incontra una seconda (*der Rolle der ersten Person (Ego) mit einer zweiten Person*), cioè in atteggiamento performativo, non oggettivante (*nicht objektivierende oder, performative Einstellung*). L'atteggiamento performativo significa (*bedeutet*) nel contempo orientarsi verso pretese di validità: Ego non può più trattare le espressioni di Alter alla terza persona, come qualcosa che avviene nel mondo oggettivo (*das in der objektiven Welt vorkommt Ego begegnet diesem Anspruch frontal*): suoni, movimenti facciali etc.; deve piuttosto afferrarne il senso e reagire con un sì/no (*muß mit Ja oder Nein darauf reagieren*; TKH I 163–166, TAC I 190–193).

Possiamo ricorrere ad un testo più recente, *Nachmetaphysisches Denken II* (2012; tr. it. parziale in *Verbalizzare il Sacro*, 2015), dove la questione è analizzata soprattutto in rapporto alla nozione di mondo della vita come sfondo delle certezze preliminari e date per scontate, delle tradizioni culturali che guidano tutti gli attori sociali nelle loro pratiche. Nel capitolo V (*Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik*) le scienze dello spirito e sociali vengono distinte per la via di accesso ermeneutica ai loro «ambiti oggettuali», cioè «significati incarnati simbolicamente» (*zu ihren Objektbereichen symbolisch verkörperter Sinnzusammenhänge*). La via di accesso non è quella dell'osservatore che raccoglie e mette in forma dati empirici, ma quella di un interprete che «deve virtualmente *partecipare* alle pratiche e ai giochi linguistici prima di oggettivarli (cioè tradurli in dati)» (*nicht aus der Perspektive eines Beobachters, der empirische Daten sammelt und verarbeitet, sondern aus der Sicht eines Interpreten, der gewissermaßen an Praktiken und Sprachspielen virtuell teilnehmen muss bevor er sie objektivieren, das heißt in Daten verwandeln*). L'accesso agli oggetti simbolici richiede una preliminare comprensione delle usanze del mondo di vita cui appartengono (*lebensweltlichen Praktiken*); la loro oggettivazione dipende dalla posizione del partecipante almeno virtualmente interessato (*er muss sie in der Rolle eines virtuellen Teilnehmers erst verstanden haben*). D'altra parte, anche queste discipline pratiche meritano il riconoscimento di *status* scientifico (*verdienen auch diese Praktiken den Namen einer wissenschaftlichen Disziplin*; ND II 67, 289–290, VS 27, 32, 151).

5.3.

C'è però un altro livello del problema, legato alla possibilità di una comprensione e interpretazione razionale (in senso weberiano) delle azioni dotate di senso, che costituiscono le trame della vita sociale. Il nesso tra atteggiamento performativo e dottrina delle pretese di

validità incorporate nelle espressioni simboliche è di grande rilevanza teorica nell'architettura dell'approccio comunicativo. Entra in scena anche la difficoltà di separare la comprensione del *significato* dalla *validità* delle espressioni simboliche. Anche in questo caso, la nozione di *Lebenswelt* ha un peso determinante. Il mondo della vita ha un ruolo epistemico, a lungo rimosso dalla filosofia, soprattutto nella sua funzione di «spazio di ragioni "incarnate simbolicamente"» (*dem Raum symbolisch verkörperter Gründe*). La comunicazione sembra il luogo più naturale in cui impiegare ragioni e le ragioni sono di casa nella prassi discorsiva – sia prassi quotidiana, sia specializzata, come prassi di diritto, politica, scienza, arte etc. Non ci sono fratture insormontabili tra quotidianità e sapere specialistico. Le ragioni (*Gründe*) servono non solo a spiegare come stanno le cose, ma anche a sostenere le interazioni reciproche. Non operano quasi mai per «verbalizzazione esplicita di spiegazioni e giustificazioni». Cioè, agiscono «a partire dallo sfondo», in tacite reti semantiche di un pre-sapere implicito. Operano entro un «orizzonte di certezze date per scontate». Anche esse sono armi a doppio taglio, terreno sicuro (*haltgebenden Gesteins*), ma anche franoso (*lockeren*); possono confermare o minare il consenso (ND II 94, 91, VS 41–43).

Possiamo ora riprendere il filo della *Teoria dell'agire comunicativo*. Nella comunicazione linguistica l'interprete non comprende, se non può almeno «immaginarsi i fondamenti impliciti» (*die impliziten Gründe*) delle prese di posizione sì/no dei partecipanti; deve avere presenti le ragioni con cui i parlanti all'occorrenza giustificerebbero la validità di ciò che dicono e fanno; esse sono di natura tale che non le si può descrivere in terza persona (*Gründe sind nämlich aus einem solchen Stoff, daß sie sich in der Einstellung einer dritten Person*), senza una reazione di assenso, rifiuto o astensione (*ohne eine entweder zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen*). Richiamandosi proprio a Weber, Habermas

sostiene che la descrizione di ragioni implica *eo ipso* una valutazione della loro fondatezza (*Die Beschreibung von Gründen verlangt eo ipso eine Bewertung*). L'interprete deve applicare standard propri di giudizio (*Und erkannt nicht Stellung nehmen, ohne eigene Standards der Beurteilung anzulegen*).

Si pone però la questione di quanto ampia sia l'affinità strutturale (strukturelle Ähnlichkeit) tra la comprensione del profano (*Laie*) e quella dello specialista. L'interprete scientifico collega i propri concetti con quelli 'ritrovati' o incontrati nel contesto su cui indaga, in modo analogo a quanto fanno i profani nella prassi comunicativa quotidiana, e sta «all'interno delle medesime strutture di una possibile intesa nelle quali i diretti partecipanti compiono le loro azioni comunicative». Ciò gli impedisce di separare nettamente le questioni di significato da quelle di validità. Tuttavia, questi aspetti di affinità sono bilanciati da una non meno intuitiva differenza tra i due punti di vista, del profano e dello specialista. Riemerge un motivo che possiamo collegare a un'esigenza di distacco teoretico e critico, di relativa imparzialità, tradizionalmente enfatizzato dagli ideali di oggettività scientifica e avalutatività: le finalità cognitive hanno una certa autonomia da quelle della prassi comunicativa quotidiana. Più precisamente, la conoscenza è senza dubbio legata a interessi e forme d'azione e il discorso teoretico è esso stesso una pratica cognitiva, ma è importante distinguere i diversi intenti d'azione (*Handlungsabsichten*). I diretti partecipanti alla comunicazione devono creare consenso, coordinare i loro piani d'azione (*Handlungspläne*) per realizzare le loro intenzioni. Il ricercatore, l'esperto, lo specialista, non operano entro un sistema d'azione in vista di uno scopo che richieda coordinazione con l'agire teleologico dei diretti partecipanti (non ha gli stessi loro scopi), ma solo per poterne comprenderne il senso. Il sistema scientifico fa parte di un sistema d'azione, che «non collima con il sistema d'azione osservato» (*deckt sich ...nicht mit dem beobachteten Handlungssystem*). L'esperto vi

entra previo allontanamento dalla qualità di attore (*unter Abzug seiner Aktoreigenschaften teil*), per concentrarsi, in quanto parlante sul processo di comprensione (*indem er sich als Sprecher und Hörer ausschließlich auf den Prozeß der Verständigung konzentriert*). Questa situazione viene esemplificata dall'attività in senso lato storiografica, di interpreti e traduttori di testi. In questo caso è evidente il filtro esercitato dalla distanza temporale rispetto agli attori del processo originario indagato (tema gadameriano): l'interprete non persegue fini propri nel loro stesso ambito (*innerhalb des Beobachtungskontextes keine eigenen Handlungsabsichten*; TKH I 167–170, TAC I 193–196).

L'analogia tra posizione dell'attore e dell'interprete non è, dunque, incondizionata e devono essere messe in luce le differenze. Il riconoscimento della dimensione performativa della conoscenza storico-sociale, la mancanza di una frattura netta tra punto di vista dell'attore e punto di vista dell'interprete, non indebolisce, secondo Habermas, la ricerca dell'oggettività. Il peso attribuito alle pretese di validità, incorporate delle strutture simboliche dei mondi di vita su cui la ricerca sociale indaga, assume una valenza antirelativistica, se si prende la via di una ricostruzione razionale ancorata alla chance interculturale, non semplicemente contestuale delle *Geltungsansprüche*: l'interprete scientifico delle interazioni sociali, virtualmente partecipante, dice Habermas, *si orienta alle stesse pretese di validità* su cui si orientano i partecipanti diretti all'interazione; deve prendere sul serio le loro rivendicazioni di razionalità e vagliare criticamente, ma può farlo perché vi è una *razionalità immanente, già da sempre condivisa implicitamente in tutte le pratiche discorsive*. Perciò l'interpretazione scientifica non si configura come una fuoruscita dal mondo vitale e dal nesso comunicativo, in posizione extramondana (simile ad una mossa fenomenologica), ma piuttosto come una tematizzazione analitica dei presupposti impliciti del parlare-agire degli attori sociali, in linea di principio accessibile anche a loro (TKH I 188,

TAC I 213). Per esempio: la garanzia di oggettività cui aspira la sociologia comprendente sulla base dell'esperienza ermeneutica, si trova solo «se i procedimenti ermeneutici si possono basare, quanto meno intuitivamente, su strutture di razionalità comprensive e generali», non contestuali, ma universali. Una teoria ricostruttiva della comunicazione razionale, ai confini tra indagine teorica e indagine empirica, può per lo meno argomentare fondatamente il carattere transculturale della struttura dei processi d'intesa, articolata su questi elementi:

- riferimenti al mondo (oggettivo, sociale, soggettivo)
- pretesa di verità proposizionale
- concetto di intesa razionalmente motivata, cioè basata su riconoscimento intersoggettivo di pretese criticabili
- concetto di intesa come convergenza su definizioni comuni delle situazioni (TKH I 222, TAC I 197)

6. Il concetto di *Versachlichung*

Il già citato testo del 2012 *Nachmetaphysisches Denken II* ci consente di concludere indicando almeno i segni di un ulteriore sviluppo, che rende ancora più flessibile e sfumata la posizione habermasiana sul nodo teoretico dell'oggettività conoscitiva. Esso, insieme con il successivo (e per molte parti sovrapponibile) *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), pone al centro dell'approccio comunicativo una nozione di oggettivazione (*Versachlichung*), molto ampia e comprensiva, ben distinta da quella di reificazione (*Verdinglichkeit, Verdinglichenden Abstraktion*). Mostrando un orientamento differente da quello degli scritti dialettici degli anni Sessanta, le considerazioni di Habermas si collocano su un terreno assai prossimo alla problematica teorica che circa un secolo prima avevano motivato l'uso della nozione di *Wertfreiheit* in Max Weber. Vediamo perché.

Esplorando le possibilità epistemologiche legate al concetto di *Lebenswelt*, Habermas studia le grandi svolte che caratterizzano la conoscenza della realtà storica, sociale e culturale (*historische, soziale und kulturelle Tatsachen*). L'avvento delle nuove scienze dello spirito e della cultura (ottocentesche) segna una rottura nel rapporto con le pratiche tradizionali ereditate dal passato e dall'interesse a confermarne le regole sociali. Il loro obiettivo è piuttosto il confronto analitico e sistematico fra le diversità culturali, in un percorso che parte dal punto di vista interno (del partecipante ad una forma di vita), ma crea poi una distanza critica dalla prospettiva esterna dell'osservatore, capace di produrre dati empirici sulla forma culturale indagata. In questo passaggio strategico i saperi umanistici tradizionali acquistano lo *status* di discipline scientifiche (*wissenschaftlichen Disziplinen eigenen Rechts*). Se le scienze dello spirito dipendono da una precomprensione costituiva per l'approccio cognitivo (*eines für den kognitiven Zugriff konstitutiven Vorverständnisses*), anche la storia e le scienze sociali sono discipline scientifiche, in quando guidate da «criteri metodologici oggettivi», alla cui luce sottoporre a verifica critica tutti i risultati «methodischen Maßstäben der Objektivität, in deren Licht sich alle Ergebnisse einer kritischen Überprüfung aussetzen». Lo attesta, per esempio, il fatto che siamo in grado di distinguere «l'impresa accademica di una *scienza* della storia dall'impresa – pedagogica o ideologica – di un uso *politico* della storia» (*zwischen dem akademischen Unternehmen der Geschichtswissenschaft und dem pädagogischen oder doktrinären Unternehmen der Geschichtspolitik*). Per questo aspetto la posizione dell'interprete esperto, il suo 'sistema d'azione' e i suoi intenti non differiscono solo da quella degli attori su cui indaga, ma anche da quella degli attori a lui contemporanei, e del contesto culturale cui partecipa (ND II 289–290, VS 151).

Questo sviluppo non elimina il 'particolare statuto' (*einen eigentümlichen Status*) degli oggetti simbolici. L'osservatore, per poter oggettivare, trasformare in dati empirici (*zu Daten vergegenständlichen*) i materiali relativi alle pratiche e ai manufatti indagati, deve aver compreso le usanze di quel mondo di vita, nel ruolo di partecipante virtuale. Habermas si domanda, invece, quale sia l'impatto di questa progressiva accessibilità di settori del mondo della vita (con la sua intricatissima rete olistica di pratiche) a indagini di tipo psicologico, culturale, sociale e storico. Il senso generale del processo è quello di un crescente *decentramento* (*fortschreitenden Dezentrierung*) delle prospettive percettive e interpretative (*Wahrnehmungs- und Deutungsperspektiven*) rispetto al loro mondo-di-vita originario. Il senso del termine oggettivazione sembra ora coincidere con quello di uno sviluppo culturale complessivo, non esclusivamente cognitivo, capace di promuovere una rappresentazione sempre più imparziale alla realtà (*Mit »Versachlichung« meinen wir eine zunehmend unparteiliche Beschreibung der Wirklichkeit*). La sua portata non va dunque ristretta al campo della *verdinglichenden Abstraktion*, astrazione reificante, a una sezione del mondo della vita caratterizzata dal rapporto con oggetti «manipolabili e misurabili». L'idea di imparzialità (*der Idee unparteilicher Beurteilung*) diviene, in questa prospettiva, il punto essenziale e unificatore del modello ermeneutico habermasiano; che prende un caratteristico orientamento critico-ricostruttivo, secondo un motivo risalente agli scritti degli anni 60 (l'idea di scienze sociali ricostruttive). Habermas parla di una *bipolare Versachlichung*. L'oggettivazione può essere, infatti, perseguita in due grandi modalità: nelle scienze della natura attraverso l'eliminazione delle qualità quotidiane del mondo della vita (*lebensweltlicher Qualitäten der Alltagswelt*); nelle scienze dello spirito e della società (*die Geistes- und Sozialwissenschaften*) attraverso l'«accertamento ermeneutico e ricostruttivo delle esperienze e delle

pratiche di questo stesso mondo-di-vita» (*auf dem Wege der hermeneutischen Vergewisserung und vertiefenden Rekonstruktion von lebensweltlichen Umgangserfahrungen und Praktiken anstreben*; ND II 43, 67–69, VS 18, 28; cfr. anche AGP I 146 e sgg. , AGP II 393 e sgg, II 781 e sgg del Postskript, non ancora tradotto in italiano; USF I 233 e sgg., USF II 164 e sgg.). Gli ultimi scritti confermano la combinazione tra la posizione ontologica monista del naturalismo debole e un dualismo epistemico irriducibile, «senza ponti di collegamento semantico» (*semantisch unüberbrückbaren*): il vocabolario delle scienze umane non si lascia tradurre in enunciati delle scienze naturali («il cervello non “pensa”»). Un dualismo tanto profondamente radicato nel mondo-di-vita da porre limiti concettuali ad ogni tentativo di oggettivare naturalisticamente lo spirito umano (*ist lebensweltlich tief verankert und zieht der naturalistischen Selbstobjektivierung des menschlichen Geistes konzeptuelle Grenzen*; ND II 75,79, VS 32, 34)

La categoria di *Versachlichung*, nella sua varia estrazione (hegeliana, cassireriana), sembra la chiave esplicativa principale del modello di trasmissione culturale delineato dalla fase tarda dell'ermeneutica critica di Habermas. Certamente, attraverso la parentela, fissata dal testo, con la nozione di imparzialità (*Unparteilichkeit*) si proietta l'ombra della vecchia nozione di *Wertfreiheit*, di cui riassorbe in parte le motivazioni, cercando di conciliarla con la critica dell'oggettivismo scientifico di taglio naturalistico e riduzionista; e stemperando le asperità di un contrasto ontologico radicale tra scienze naturali e scienze umane, tra spiegare e comprendere, tra cause e ragioni. Su esiti e sviluppi di questo progetto, il giudizio è aperto. Senza dubbio, si tratta di una prospettiva tanto ricca e interessante quanto carica di problemi e tensioni irrisolte.

7. Conclusione

Al termine di questo percorso testuale, va ricordato che le posizioni dei quattro autori considerati si distinguono per la forza e originalità teoretica, ma naturalmente non esauriscono il panorama internazionale della tradizione ermeneutica (basti pensare alle propaggini americane in Richard Bernstein, in Charles Taylor o alle controverse incursioni di Richard Rorty). Si tratta di figure classiche rappresentative di un ampio spettro di prospettive filosofiche. Non sembra costituiscano una resa dei conti definitiva con la base argomentativa e le motivazioni delle famose tesi weberiane sulla *Wertfreiheit*, spesso prese di mira da una vulgata polemica che ha troppo semplificato il bersaglio. Certamente la loro risonanza teorica non è ancora esaurita, nemmeno di fronte ai sostanziosi sviluppi del dibattito epistemologico, che hanno cambiato il quadro delle immagini della scienza a partire dagli anni Sessanta. Da diverse angolazioni è emersa l'esigenza di riesaminare i rapporti tra epistemologia ed ermeneutica, andando oltre le contrapposizioni rigide e aprioristiche, non più sostenibili di fronte ai nuovi quadri dell'epistemologia post-positivistica. Si sono per tempo distinte in questo senso le posizioni di Mary Hesse e, in Italia, di Paolo Parrini.

Possiamo dire che il problema è venuto gradualmente affinandosi, oltre la forma originaria di rigida contrapposizione sul ruolo dei giudizi di valore e sul peso dei contesti extrateoretici della conoscenza. Il punto di contrasto tende a spostarsi; nessuno nega la presenza di componenti e dimensioni valutative nello sviluppo delle conoscenze. Ci si divide invece sul modo di intendere il rapporto tra dimensioni cognitive e non cognitive delle discipline interpretative, di pesare la forza epistemica delle componenti pragmatiche e il loro grado di invasività rispetto alle strutture logico-metodologiche della conoscenza. Non servono comode generalizzazioni e occorre invece distinguere con indagini mirate le differenze e le caratteristiche di ogni ambito disciplinare e universo di discorso, all'interno del panorama sempre più

eterogeneo e frammentario delle scienze umane. Fra i sostenitori dell'approccio ermeneutico e comprendente, Max Weber aveva per tempo intuito e prospettato questa strada. Come abbiamo cercato di mostrare nella sezione a lui dedicata, fra gli 'ermeneutici', Paul Ricoeur è probabilmente l'autore che ha più analiticamente sviluppato questa impostazione; colui che ha portato più avanti e integrato i programmi di ricerca, avvalendosi, oltre che di un sottile apparato concettuale, di una intensa frequentazione della letteratura storiografica. Ma anche tra i classici del paradigma positivista, a ben vedere, questa strategia ha trovato qualche sponda; se ne trova traccia nell'opera di Ernst Nagel (*The structure of Science*, 1961, cap. 13), il quale in generale non contestava il condizionamento valutativo, psicologico e culturale nella genesi delle diverse pratiche scientifiche, ritenendolo, però, sempre distinguibile dal nucleo logico-epistemico centrale delle scienze.

Bibliografia

- Barberis, M. (2017). *Una filosofia del diritto per lo stato costituzionale*. Torino: Giappichelli.
- Gadamer, H. G. (1976). *Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft* (VZW). Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *La ragione nell'età della scienza* (RES). Genova: Il Melangolo, 1984.
- Gadamer, H. G. (1999). *Wahrheit und Methode* (WM). Tübingen: Mohr (Paul Siebeck); tr. it. *Verità e metodo* (VM). Milano: Bompiani, 1983.
- Guastini, R. (2021). *Interpretare e argomentare*. Milano: Giuffrè.
- Habermas, J. (1963). *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zur Theorie und Praxis in der wissenschaftlichen Zivilisation*. In Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied am Rhein/Berlin: Luchterhand, 231–257, tr. it. *Dogmatismo, ragione, decisione. Teoria e prassi nella civiltà scientificizzata*, in *Teoria e prassi della società tecnologica*. Bari: Laterza, 1969, 77–104.
- Habermas, J. (1973). *Erkenntnis und Interesse* (EI). Suhrkamp:

Frankfurt am Main; tr. it. *Conoscenza e interesse* (CI). Roma-Bari: Laterza, 1991.

Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns* (TKH). Suhrkamp: Frankfurt am Main; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo* (TAC). Bologna: Il Mulino, 1983.

Habermas, J. (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp: Frankfurt a.M.; tr. it. *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*. Roma-Bari: Laterza 2001.

Habermas, J. (2012). *Nachmetaphysisches Denken II* (ND). Berlin: eBook Suhrkamp Verlag; tr. it. *Verbalizzare il sacro* (VS). Roma-Bari: Laterza, 2015.

Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (AGP), Band I-II; Berlin: Suhrkamp; tr. it. parziale, *Una storia della filosofia* (USF) vol. I (Per una genealogia del pensiero postmetafisico). Milano: Feltrinelli Ebook, 2022; vol. II (La costellazione occidentale di fede e sapere). Milano: Ebook Feltrinelli, 2024.

Habermas J. (1979). Gadamer H.G., *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Heidegger, M. (1977). *Holzwege* (H), Frankfurt am Main: Klostermann; tr. it. *Sentieri interrotti* (SI). Firenze: La Nuova Italia, 1968.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (SZ). Tübingen: Max Niemeyer; tr. it. *Essere e tempo* (ET), a cura di A. Marini. Milano: Mondadori, 2001.

Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze* (VA). Frankfurt am Main: Klostermann; tr. it. *Saggi e discorsi* (SD). Milano: Mursia, 1991.

Ricoeur, P. (1967). *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (1983-1985). *Temps et récit* (TR). Paris: Éditions du Seuil, vol. I 1983, vol. III 1985; tr. it. *Tempo e racconto* (TeR). Milano: Jaca Book, vol. I 1986, vol. III 1999.

Ricoeur, P. (1994). *Philosophies critiques de l'histoire. Recherche, explication, écriture* (PCH). In *Philosophical Problems today*, Fløistad, G. (Editor). Dordrecht-Boston-London: Kluwer; tr. it, *Filosofie critiche della storia. Ricerca, spiegazione, scrittura*. Bologna: CLUEB, 2010.

Ricoeur, P. (1998). La marque du passé (MP), *Revue de Métaphysique et de Morale* n. 1: 7–31.

Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (MHO). Paris: Le Seuil.