

LUCIO CORTELLA*

Dal dialogo ermeneutico al riconoscimento

ENGLISH TITLE

From Hermeneutical Dialogue to Recognition

ABSTRACT

The legacy of philosophical hermeneutics consists in the revival of Gadamer's theme of our belonging to a tradition. Communication is based on a kind of fundamental agreement («tragendes Einverständnis») which precedes any explicit agreement and disagreement. This theme is taken up by Habermas with the thematization of a life-world («Lebenswelt») articulated in a linguistic and communicative sense. It is characterized by a double structure: on the one hand it refers to a past tradition of shared meanings but on the other it implies the presupposition of ideal conditions. This transcendent characterization reveals the ethical background that underlies our interactions. This background has been further rethought by Axel Honneth in terms of relations of recognition.

KEYWORDS

Gadamer – Habermas – Tradition – Lebenswelt – Recognition.

L'ermeneutica non è più da tempo una *koinè* filosofica (se mai lo è stata)¹. Altre vie sta percorrendo la filosofia contemporanea, la quale sembra voler smentire quella «svolta linguistica» che aveva caratterizzato gran parte del Novecento, orientandosi – nei suoi ultimi sviluppi – verso paradigmi improntati a un neo-realismo di tipo metafisico-ontologico². In questo contesto va collocata l'attuale scarsa visibilità dell'ermeneutica filosofica, considerata da molti alla stregua di un «cane morto». Sembra dunque in

* Professore ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università «Ca' Foscari» di Venezia.

1. Negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso è stata soprattutto l'opera di Gianni Vattimo, 1987, a tematizzare l'ermeneutica come una «nuova *koinè*». Ma già alla svolta del secolo tale affermazione ha cominciato ad essere messa in discussione (si veda a questo proposito F. Bianco *et al.*, 2000).

2. Cfr. C. B. Martin, J. Heil, 1999; H. Putnam, 2012. In ambito italiano è nota l'opera di M. Ferraris, 2012, volta a teorizzare un *new realism*.

perfetta sintonia con i tempi un dibattito sull'«eredità» dell'ermeneutica, dato che è legittimo parlare di eredità quando qualcuno o qualcosa venga dato per morto.

Tuttavia quello che viene presentato come il «certificato di morte» dell'ermeneutica è in realtà il funerale della sua immagine deformata. A partire dagli anni Settanta del secolo scorso l'ermeneutica è stata via via piegata ad altre esigenze, costretta a contrarre matrimoni forzati, usata per fornire sostegno a progetti filosofici diversi da essa e, talvolta, in contraddizione con i suoi assunti di fondo. Sia la tesi post-moderna della realtà come «costruzione linguistica»³ sia la teorizzazione di una «crisi della ragione»⁴, nelle sue diverse varianti – dal «pensiero debole» di Vattimo⁵ alla critica del «logocentrismo» sviluppata da Derrida⁶ fino alla risoluzione della verità nella solidarietà e nelle metafore narrative teorizzata da Rorty⁷ – configurano posizioni filosofiche molto lontane dalle coordinate di fondo della filosofia ermeneutica, almeno nella sua versione più autorevole, quella sviluppata da Hans-Georg Gadamer.

A sostegno della riduzione linguistica del mondo è stata spesso citata la celebre affermazione gadameriana secondo cui «l'essere che può essere compreso è linguaggio»⁸. In realtà quell'espressione (come ha chiarito lo stesso Gadamer qualche anno dopo⁹) non intendeva minimamente ridurre l'essere al linguaggio, ma sostenere che l'attività del comprendere è un fenomeno linguistico, ovvero che quando comprendiamo qualcosa (un ente, un individuo, la storia, la società) ciò avviene perché quell'ente ha assunto carattere linguistico ed è stato espresso in parole¹⁰. C'è invece un lato dell'essere che rimane strutturalmente opaco, non trasparente, e «non può mai venir compreso del tutto»¹¹. La presa di distanza dalla trasparenza idealistica dello spirito e

3. È nota la tesi di Nietzsche (1974, trad. it. 1975, 299) secondo cui «proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni», una tesi che ha avuto una singolare fortuna nel pensiero francese e italiano della seconda metà del Novecento, ma anche nell'ambito della filosofia post-analitica americana (cfr. N. Goodman, 1978).

4. Cfr. A. Gargani, 1979.

5. Cfr. G. Vattimo, P. A. Rovatti, 1983.

6. Sulla critica al logocentrismo si veda soprattutto J. Derrida, 1967.

7. Cfr. R. Rorty, 1989.

8. H. G. Gadamer (1960), trad. it. 1983, 542.

9. «Quando scrissi la frase: l'essere che può essere compreso è linguaggio, intendevo anche dire che ciò che è non può mai venir compreso del tutto, perché tutto ciò che un linguaggio reca con sé trascende sempre il contenuto dell'espressione» (H. G. Gadamer [1984], trad. it. 1986, 295-6), ovvero i contenuti cui le parole si riferiscono («l'essere») non possono essere risolti in quelle parole stesse, e tuttavia solo quella parte dell'essere che viene espressa linguisticamente può essere oggetto di comprensione.

10. «Ciò che assume una veste linguistica resta ciò che deve essere compreso» (ivi, 296).

11. Ivi, 295.

dalla risoluzione della sostanza in soggetto attraversa – notoriamente – l'intera produzione filosofica di Gadamer¹².

Inoltre è lontana dalle coordinate di fondo dell'ermeneutica gadameriana la rinuncia alla razionalità. La sottolineatura della nostra finitezza, cioè la consapevolezza della nostra incapacità di venire a capo della totalità nonché la coscienza della fallibilità e storicità del nostro sapere, si è sempre accompagnata alla tematizzazione della centralità del *logos* filosofico. Proprio la centralità che la parola riveste nell'ermeneutica svela la stretta implicazione fra linguaggio e ragione, fra dialogicità e argomentazione. E se è certamente vero che Gadamer ha esplicitamente teorizzato l'impossibilità di stabilire una gerarchia fra le interpretazioni¹³, va da sé che quando si interpreta o ci si confronta dialogicamente è necessario far valere le *ragioni*, "dare" le ragioni (*lógon didónai*), cioè disporsi ad argomentare.

Una volta ricondotta l'ermeneutica sul suo proprio terreno, dove trovarne l'eredità, la sua possibile continuazione? Non di certo in quegli sviluppi della filosofia contemporanea che hanno abdicato all'uso della ragione per consegnare la filosofia alla narrazione o all'esercizio stilistico. Bensì in quegli sviluppi, ancora vitali che continuano a ribadire, *innanzitutto*, il *carattere dialogico* della nostra esistenza e il suo strutturale radicarsi nella dimensione comunicativa. *In secondo luogo* nella fedeltà a un *ideale razionale*, che affonda le sue radici nella filosofia greca e in particolare nella tematizzazione di una razionalità *dialettica* articolata nella circolarità della domanda e della risposta. E *infine* nella valorizzazione del tema della *storicità*, ovvero nella tesi della nostra appartenenza a una *tradizione storica*.

1. TRADIZIONE E COMUNANZA

Che cosa intende affermare propriamente Gadamer con la sua tesi della storicità? Il fatto che le nostre interpretazioni, il nostro dire, le nostre prese di posizione non sono mai del tutto «nostre» ma dipendono anche da altro. E questo perché il soggetto non è quello indipendente e autocostituito teorizzato dal primo idealismo tedesco ma è finito, eteronomo e contestuale. C'è sempre qualcosa che lo precede e da cui egli dipende. E tuttavia questa «precedenza» in cui consiste il vero senso della nostra storicità non è mai un limite o un osta-

12. Gadamer ha sempre manifestato la sua distanza dalla celebre affermazione hegeliana secondo cui si tratta di «cogliere ed esprimere il vero non come *sostanza*, ma anzi propriamente come *soggetto*» (G. W. F. Hegel [1807], trad. it. 2008, 13), proprio perché comprenderlo come soggetto significa risolverlo in trasparenza e abbandonare l'opacità strutturale della sostanza.

13. «La comprensione non è mai, in realtà, un "capir meglio", né nel senso del sapere meglio le cose in base a concetti più chiari, né nel senso della superiorità che possiederebbe la consapevolezza rispetto al carattere inconscio della produzione. È sufficiente dire che, *quando in generale si comprende*, si comprende *diversamente*» (H. G. Gadamer [1960], trad. it. 1983, 346).

colo alla comprensione. Al contrario, noi ci comprendiamo reciprocamente proprio perché abbiamo *in comune* quella «precedenza».

La condizione fondamentale del comprendere è la partecipazione a un orizzonte comune che Gadamer qualifica come «intesa di base» o meglio come «intesa portante» (*tragendes Einverständnis*). Certo, comprendere significa evitare incomprensioni e fraintendimenti, come aveva giustamente teorizzato Schleiermacher¹⁴, ma – aggiunge Gadamer – «ogni incomprensione non è forse preceduta da una intesa di base che la sorregga?»¹⁵. Noi, infatti, possiamo certamente essere in disaccordo, così come i nostri incontri dialogici possono frequentemente degenerare in conflitto, e tuttavia per essere in disaccordo bisogna almeno essersi in parte compresi e aver capito in che cosa consista la nostra divergenza di opinioni. Ora, una tale comprensione implica un accordo precedente: «l'accordo è più originario del disaccordo», sicché «il comprendere risfocia sempre nell'accordo ristabilito»¹⁶. Ma in che cosa consiste questo accordo, questa nostra appartenenza a una tradizione? Nella comune condivisione di concezioni del mondo, teorie scientifiche e metafisiche, valori etici, significati linguistici, certezze quotidiane, regole di orientamento. È un tale sapere di sfondo a rendere possibile la comprensione.

Queste affermazioni gadameriane allontanano decisamente la sua prospettiva da due teorie filosofiche cui spesso è stata accostata. In *primo* luogo sia dal paradigma della *differenza* sostenuto da Jacques Derrida sia da quello dell'*alterità* teorizzato da Lévinas. Per Gadamer la comprensione non ha a che fare con un'alterità enigmatica, né interpretare significa superare l'estraneità. Piuttosto, possiamo comprendere solo se siamo già d'accordo, e, in caso di disaccordo, ristabilire l'accordo preesistente.

Ma l'ermeneutica di Gadamer è altrettanto lontana, in *secondo* luogo, dalla *filosofia dell'interpretazione* di Davidson. Per il pensatore americano l'interpretazione ha sempre il carattere della *radicalità*, ovvero avviene sempre in un quadro di estraneità, anche quando il contesto linguistico sia quello familiare e di vicinanza reciproca. Il linguaggio, lungi dall'essere attraversato da regole comuni, è piuttosto caratterizzato dalla peculiarità dei nostri idiomi, ognuno con le sue regole specifiche e assolutamente individuali¹⁷. E proprio per questo è necessario che l'interprete assuma il *principio di carità*, cioè l'esistenza di un accordo col suo interlocutore. Quel principio svela lo «sforzo» che ogni inter-

14. Cfr. F. Schleiermacher, 1959.

15. H. G. Gadamer (1966), trad. it. 1986, 215.

16. H. G. Gadamer (1970), trad. it. 1986, 154.

17. «Il problema dell'interpretazione si pone tanto per la nostra lingua quanto per le lingue straniere; per parlanti della stessa lingua, esso affiora nella domanda: come si può stabilire che si tratta della stessa lingua?» (D. Davidson [1984], trad. it. 1994, 193). E ancora: «potrebbe darsi persino che ogni parlante abbia fin dall'inizio il proprio modo di parlare assolutamente unico» (ivi, 375).

prete deve fare per poter comprendere, ovvero «credere» che il suo interlocutore affermi qualcosa di vero e abbia le sue stesse opinioni e convinzioni¹⁸. Insomma per Davidson la comprensione «non richiede – anche se spesso lo utilizza – una ripetizione governata da regole» ma esige piuttosto l'invenzione e l'intuizione¹⁹. Da ciò la necessità di abbandonare ogni nostra precomprensione (quella che Davidson chiama la «prior theory») per creare e disfare in continuazione le nostre coordinate concettuali.

La teoria davidsoniana dell'interpretazione va collocata sullo sfondo del *naturalismo di Quine*, per il quale la conoscenza umana è sostanzialmente un processo naturale dove gli eventi esterni (fra cui le parole e le espressioni gestuali dei nostri interlocutori) esercitano un'azione *causale* sull'apparato conoscitivo dell'osservatore. Ne consegue una concezione in cui la comprensione è un'osservazione naturalistica con cui il soggetto cerca di interpretare segni esterni, inizialmente del tutto incomprensibili. Il modello interpretativo elaborato da Quine in *Parola e oggetto* ci presenta un antropologo che si imbatte in una tribù di selvaggi, di cui non conosce la lingua e che, *grazie all'osservazione* dei comportamenti, dei gesti e dei segni esterni, cerca di pervenire alle intenzioni linguistiche dei nativi²⁰. In questo caso la *traduzione* della lingua dei selvaggi è assolutamente *radicale*, dal momento che non presuppone nulla in comune se non la natura umana e la nostra capacità di osservazione. L'interpretazione radicale di Davidson ne rappresenta l'eredità specifica e la prosecuzione.

È evidente la distanza di questi modelli rispetto all'ermeneutica gadameriana, per la quale la comprensione è possibile solo sulla base di un accordo *reale* (e non semplicemente supposto, creduto o voluto). E anche qui abbiamo a che fare con un'eredità specifica, rappresentata dalle tesi ermeneutiche esposte da Martin Heidegger in *Essere e tempo*. La tesi heideggeriana consiste nel mostrare la comprensione come qualcosa che avviene sulla base di una *pre-comprensione*, una sorta di anticipazione interpretativa di quello che poi comprenderemo, una struttura che, lungi dall'impedirci l'accesso all'oggetto è invece ciò che ci lega ad esso e che costituisce il «ponte» necessario verso di esso²¹. Riprendendo quella tesi heideggeriana Gadamer esplicita il contenuto della pre-comprensione come il nostro essere «preceduti» da una *tradizione storica*, tradizione che si rende esplicitamente presente nei nostri *pregiudizi* (che nel processo interpretativo si rivelano essere più importanti dei nostri

18. «La carità s'impone; ci piaccia o no, se vogliamo comprendere gli altri, dobbiamo considerarli nel giusto nella maggior parte dei casi» (ivi, 281).

19. «L'intuizione, la fortuna e l'abilità debbono giocare qui una parte altrettanto essenziale come nell'elaborazione di una nuova teoria in qualunque campo» (ivi, 379).

20. W. V. O. Quine, 1960.

21. Heidegger la definisce «la struttura di "pre-" propria della comprensione» (M. Heidegger [1927], trad. it. 2005, 186) o anche «pre-struttura» (ivi, 188).

stessi giudizi²²). Essi infatti forniscono le linee orientative dell'esperienza, le «condizioni» che la rendono possibile²³: perché solo su questa base, grazie all'ancoramento nel passato della tradizione, noi siamo messi nelle condizioni di «intendere ciò che è nuovo»²⁴ e riconoscere ciò che è «altro» ed «estraneo»²⁵.

La nostra dipendenza dal «vecchio» non è per nulla un ostacolo alla comprensione del «nuovo», né il nostro ancoramento al «passato» ci impedisce l'apertura al «futuro». In questo senso risultano fuorvianti le obiezioni di conservatorismo e tradizionalismo rivolte a Gadamer. Infatti proprio in quell'incessante confronto tra passato e presente consiste la vitalità e lo sviluppo di una tradizione. La stessa possibilità della critica rinvia necessariamente alla nostra appartenenza a una tradizione dalla quale abbiamo appreso la capacità e la possibilità di esercitare obiezioni e critiche.

È di questo grande tema ermeneutico che ora si tratta di individuare e raccogliere la specifica eredità.

2. IL MONDO VITALE

Com'è noto, è stato Jürgen Habermas uno fra i primi interlocutori di Gadamer a proporsi di dare sviluppo al tema ermeneutico dell'*accordo profondo* che precede e fonda le nostre comprensioni/incomprensioni. Il primo confronto con Gadamer avviene già negli anni Sessanta e si sviluppa attorno al rapporto fra la prospettiva ermeneutica e quella, sostenuta allora da Habermas, della critica dell'ideologia²⁶. Ma non è a quel noto confronto – peraltro un po' datato – che intendo riferirmi. Infatti la vera eredità dell'ermeneutica all'interno del pensiero habermasiano prende forma nei decenni successivi e in particolare con la pubblicazione della *Teoria dell'agire comunicativo*²⁷, nella quale – benché in modo non esplicito – trova prosecuzione il grande tema dello sfondo comune o accordo portante che caratterizza la nostra esistenza umana.

In quell'opera Habermas ripropone una nozione della fenomenologia husserliana, cui conferisce però una significativa accentuazione ermeneutica e

22. «I pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi» (H. G. Gadamer [1960], trad. it. 1983, 325).

23. «La storicità della nostra esistenza implica che i pregiudizi costituiscano, nel senso letterale della parola, le linee orientative provvisorie che rendono possibile ogni nostra esperienza. Essi sono delle prevenzioni che caratterizzano la nostra apertura al mondo, e divengono addirittura delle condizioni che ci permettono di acquisire esperienze» (H. G. Gadamer [1966], trad. it. 1986, 216).

24. Ivi, p. 217.

25. «Solo perché noi siamo sostenuti da ciò che ci è familiare e comune, possiamo interessarci a ciò che è altro da noi, e cogliere ciò che è estraneo» (ivi, 222).

26. Cfr. J. Habermas, 1970a e 1970b. Sull'intero dibattito si veda K. O. Apel *et al.*, 1971.

27. J. Habermas (1981), trad. it. 1986.

linguistica, vale a dire la nozione di *Lebenswelt* (mondo-della-vita). Egli afferma che ciò che ci precede e sta alle nostre spalle è la nostra comune appartenenza a un mondo vitale. Si tratta di una particolare concezione di «mondo», in quanto con essa non ci si riferisce al mondo oggettivo che sta «di fronte» a noi, a quel mondo di oggetti ed eventi che possiamo osservare, descrivere e conoscere nella prospettiva della *terza persona* (cioè di un osservatore neutrale che guarda a tutto ciò dall'esterno, senza esserne coinvolto)²⁸. Si tratta invece di un mondo che sta «alle nostre spalle»²⁹, non osservabile dall'esterno perché viene da noi vissuto «dall'interno» nella prospettiva della *prima persona*. Di esso non ci accorgiamo quasi mai proprio perché quel mondo non è alla portata del nostro sguardo oggettivante. Eppure si tratta, pur sempre, di un mondo che «conosciamo», che ci è familiare, a cui abbiamo *intuitivamente* accesso e di cui dunque abbiamo un «sapere».

Rimanere in equilibrio quando scivoliamo comporta una certa abilità, ma non è un sapere oggettivo: infatti mentre sappiamo benissimo cosa fare per restare in equilibrio avremmo qualche difficoltà a descrivere «che cosa» propriamente sappiamo. Un analogo sapere non oggettivo è quello che accompagna la consapevolezza di noi stessi quando riceviamo un elogio o un rimprovero: anche in questo caso è difficile dire l'oggetto di questo sapere eppure è qualcosa di estremamente familiare, che riguarda la considerazione che abbiamo di noi stessi. E, infine, pensiamo alla particolare esperienza che ci colpisce quando crolla una certa convinzione sulla vita o sui nostri rapporti affettivi.

In tutti questi casi viene alla luce un *sapere nascosto* (un'abilità corporea, una certezza interiore, un certo modo di vivere le relazioni affettive), un sapere che è strettamente legato al nostro agire e parlare e che regola le nostre interazioni con gli altri. Si tratta di una «conoscenza» destinata a rimanere implicita e solo vagamente intuita, finché una certa situazione (generalmente un'esperienza critica o negativa) lo riporta a consapevolezza. E, come abbiamo visto, non è un «sapere che» ma un «sapere come», una competenza «da usare» più che «da sapere». Habermas ne parla come di un sapere che si presenta «in modalità performativa»³⁰, cioè nell'eseguire un'azione o uno scambio linguistico.

28. «Gli agenti comunicativi si muovono sempre *all'interno* dell'orizzonte del loro mondo vitale; da esso non possono uscire. In quanto interpreti appartengono essi stessi, con le loro azioni linguistiche, al mondo vitale, ma non possono rapportarsi a "qualcosa nel mondo vitale" alla stessa stregua in cui si rapportano a fatti, norme o esperienze vissute» (ivi, 714).

29. «Finché i partecipanti alla comunicazione mantengono il loro atteggiamento performativo, il linguaggio usato resta *alle loro spalle*. Rispetto ad esso i parlanti non possono assumere una *posizione extra-mondana*» (ivi, 713).

30. «Le tipiche caratteristiche di quel sapere-di-fondo preriflessivo che ci accompagna nelle abitudini quotidiane – sapere onnipresente, intuitivamente certo ma sempre implicito – derivano dal fatto che il mondo-della-vita si presenta a noi solo *performativamente* nel compiere azioni rivolte a *qualcos'altro*» (J. Habermas [2012], trad. it. 2015, 9).

stico, dunque strettamente legato alla dimensione dell'intersoggettività. Infatti non solo viene appreso dagli altri ma viene appreso grazie alle nostre pratiche con gli altri. Habermas ne parla come di un serbatoio di convinzioni tramandato comunicativamente³¹: infatti è grazie alla sfera comunicativa che esso può essere appreso, usato e tramandato.

Habermas dunque distacca la nozione di *Lebenswelt* dalla fenomenologia della percezione per risporla in termini ermeneutici come una *Lebenswelt comunicativa*, costituita dalle sfere del linguaggio e della cultura. In essa è depositata una riserva comunicativa di significati che, originariamente operanti in modo performativo, possono poi essere oggettivati, generando norme etiche, valori condivisi, immagini del mondo³².

Nell'indagine habermasiana del mondo vitale emerge però un altro aspetto essenziale di esso, una componente che potremmo definire *idealizzante*. La fluidità delle nostre comunicazioni quotidiane presuppone infatti che noi idealizziamo le condizioni in cui esse avvengono, supponendo la loro verità e giustezza. Ad esempio, senza la presupposizione della sincerità del nostro interlocutore noi non accetteremmo quello che dice e ci rifiuteremmo di parlare con lui o, perlomeno, guarderemmo con sospetto a ogni sua affermazione. La fluidità della reciproca comunicazione verrebbe sistematicamente impedita. Certo, quella presupposizione può essere violata intenzionalmente, come nel caso della menzogna riuscita. E tuttavia proprio questo caso svela la funzione di quell'idealizzazione: la menzogna riesce proprio perché sfrutta la buona fede dell'ascoltatore, cioè la sua idealizzazione delle condizioni comunicative. La mancata scoperta della menzogna, cioè la presupposizione idealizzante, rende fluida la comunicazione, che – invece – si arresta non appena la menzogna venga scoperta, con il conseguente crollo dei presupposti idealizzanti. Quella comunicazione potrà riprendere solo quando verrà ripristinata la fiducia reciproca dei partners comunicativi.

Il nostro mondo vitale ci mette a disposizione un sapere implicito idealizzante, in forza del quale noi accettiamo ingenuamente la *validità* delle nostre comunicazioni. Ma esso ci mette a disposizione, contemporaneamente, anche gli strumenti per superare quelle situazioni di *impasse* nelle quali i presupposti ideali vengono smentiti (smascherando una menzogna o rifiutando un certo

31. «Possiamo pensare il mondo vitale rappresentato da una riserva culturalmente tramandata e linguisticamente organizzata di modelli interpretativi» (J. Habermas [1981], trad. it. 1986, 712).

32. La tesi di Habermas consiste nel concepire le immagini del mondo come l'oggettivazione proiettiva del nostro mondo vitale originario (J. Habermas [2012], trad. it. 2015, 13). «Per i credenti e per i filosofi, il mondo-della-vita che sta alle loro spalle sparisce dietro le immagini-del-mondo ch'essi oggettivano in termini ontoteologici. Essi cioè non si avvedono di quegli elementi proiettivi che le loro immagini-del-mondo continuano a *prendere a prestito* dalla coscienza performativa della loro esistenza mondana» (ivi, p. 17).

atto linguistico, ad esempio un comando o una richiesta). E questi strumenti sono costituiti dall'*argomentazione*. Quando argomentiamo ci disponiamo ad esporre le *ragioni* in grado di sostenere una certa comunicazione divenuta problematica: quando, ad esempio, il nostro interlocutore non accetti come *vera* una nostra affermazione o non ritenga *giusta* una nostra richiesta pratica.

Anche nel caso dei presupposti idealizzanti (che Habermas in modo più preciso definisce *pretese di validità*) ci troviamo di fronte a un'*intesa portante*, dato che quei presupposti sorreggono la fluidità e continuità delle nostre comunicazioni. Essi infatti non si limitano ad *accompagnare* le nostre comunicazioni ma ci *vincolano* al rispetto di certe regole ed esercitano una *pressione normativa* su ogni parlante spingendolo a comportarsi in un certo modo. Si tratta dunque di un'intesa che ha il carattere del vincolo reciproco, un vincolo che, come abbiamo osservato, può certamente essere violato, ad esempio quando uno degli interlocutori faccia delle affermazioni false o conferisca degli ordini ingiusti. Ma quella violazione può essere solo contingente e temporalmente limitata: una universale inosservanza di quelle regole renderebbe la comunicazione umana impossibile³³.

3. ETICA DEL RICONOSCIMENTO

L'intesa portante gadameriana riceve in Habermas un importante sviluppo in due direzioni. In primo luogo, la connessione col tema fenomenologico della *Lebenswelt* consente di estendere la concezione della tradizione storica alla dimensione quotidiana di un sapere di sfondo che si presenta in modo intuitivo e performativo. In secondo luogo, la scoperta degli aspetti idealizzanti di quell'intesa la rivela come una struttura che *trascende* il contesto specifico e va al di là della tradizione storica che sta alle nostre spalle³⁴. Ora proprio questo secondo lato con le sue implicazioni normative e coi suoi vincoli pratici svela al di sotto delle nostre comunicazioni un sotterraneo *rapporto etico*. Non si può entrare in una comunicazione senza presupporre il *riconoscimento* dei nostri interlocutori come *soggetti*, cioè come partner degni di rispetto, cioè

33. I presupposti comunicativi «costituiscono una prassi che senza di loro non funzionerebbe o, come minimo, degenererebbe in una forma mascherata di agire strategico. Le supposizioni di razionalità non *obbligano* ad agire razionalmente; esse *rendono possibile* la prassi» (J. Habermas [1991], trad. it. 1994, 138).

34. Habermas intende recuperare la vecchia idea metafisica della trascendenza, già criticata da Kant che l'aveva risolta nelle *idee* della ragione, per trasformarla radicalmente. Quelle idee non sono più il risultato di un errato uso delle categorie dell'intelletto ma diventano «idealizzazioni compiute dai soggetti capaci di linguaggio e azione» (J. Habermas [2001], trad. it. 2007, 37). «L'ideale elevato e irrigidito nel "regno" oltremondano viene dissolto in operazioni immanenti e trasferito da una condizione trascendente alla realizzazione di una *trascendenza dall'interno*» (*ibid.*).

meritevoli del medesimo rispetto che riserviamo a noi stessi. Senza questa attribuzione non vi sarebbe fiducia reciproca, né impegno intersoggettivo al rispetto delle regole implicite, cioè non vi sarebbe comunicazione. La nostra *Lebenswelt*, in quanto sorretta da un accordo portante, è attraversata da *rapporti reciproci di riconoscimento* che, in quanto tali, racchiudono al loro interno un'etica. Riconoscere infatti significa rispettare, avere considerazione per l'altro, concedergli fiducia.

Habermas, tuttavia, non ha mai voluto trarre conseguenze etiche dalla sua indagine sulla *Lebenswelt*. E il motivo è la sua convinzione che la morale non debba essere dedotta dalle nostre relazioni comunicative (e dai principi-guida che le sorreggono) ma debba essere «costruita» a partire da un confronto di argomentazioni. La sua teoria morale è già tutta contenuta nella formula che la definisce. Com'è noto l'espressione *Diskursethik* non si riferisce a un'etica del discorso, cioè all'insieme delle norme etiche da tenere quando comunichiamo o argomentiamo, ma prospetta un'etica che *risulti* da un *Diskurs*, cioè da un confronto argomentativo³⁵. Egli vuole in tal modo autonomizzare le norme morali da ogni pretesa filosofica che intenda dedurle a partire da principi, da premesse ontologiche o dalla natura umana. La sua è la proposta di una morale esclusivamente formale e costruttiva. Perciò egli sembra voler spezzare il legame fra l'*ethos* condiviso che già opera nelle nostre interazioni e il risultato del confronto argomentativo. In realtà possono incontrare il consenso dei partecipanti a un confronto di *Diskurse* proprio quelle norme in cui vengono espresse le *intuizioni morali* che già da sempre sorreggono la nostra forma di vita e che accompagnano le nostre comunicazioni, rendendole possibili. Quelle intuizioni si formano nei contesti del riconoscimento, risultano dall'esperienza della reciproca attribuzione di dignità, di attenzione e di rispetto che sta alla base di ogni nostra interazione pratica e comunicativa. Ma allora è proprio questo sapere implicito a diventare esplicito quando le norme morali diventano tema di discussione.

I rapporti di riconoscimento sono costitutivi della nostra identità di soggetti capaci di linguaggio e azione. Noi maturiamo la consapevolezza della nostra autonomia e della nostra dignità proprio perché siamo stati «riconosciuti», cioè siamo stati oggetto di attenzione e di riguardo all'interno delle nostre interazioni quotidiane. In quelle relazioni abbiamo maturato l'idea del rispetto di noi stessi, abbiamo rafforzato la nostra autostima, diventando in tal modo *soggetti autonomi*, ma, al tempo stesso, abbiamo imparato il rispetto dell'altro, diventando così *soggetti morali*.

35. Il suo *principio generale* afferma che «possono pretendere validità morale soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico» (J. Habermas [1983], trad. it. 1985, 103).

Com'è noto, è stato Hegel a intuire per primo la natura «eterocostituita» dell'autocoscienza, il suo essere risultato di un processo di formazione. Ciò appare chiaro fin dagli scritti jenesi, ma trova la sua formulazione più precisa all'interno della *Fenomenologia dello spirito*, nella quale egli afferma che «l'autocoscienza è *in sé* e *per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è *in sé* e *per sé* per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente qualcosa di riconosciuto»³⁶. La sua tesi consiste nell'escludere che il soggetto nella sua solitudine possa raggiungere la consapevolezza di sé, cioè possa autoriconoscersi, sostenendo invece che ciò possa avvenire solo attraverso lo sguardo dell'altro, la sua attenzione, la sua considerazione. Da ciò egli ricava la conseguenza che l'autonomia dell'autocoscienza non possa essere un originario ma solo il risultato di un processo di formazione in cui è decisivo il rapporto con l'altro, cioè il suo riconoscimento. Questa tesi hegeliana è stata riscoperta e riproposta in tempi recenti grazie soprattutto all'opera di Axel Honneth, un altro esponente della tradizione filosofica e sociologica francofortese³⁷. Egli ha potuto in tale modo ripensare le nozioni di libertà, moralità e responsabilità a partire dalle condizioni intersoggettive e sociali che le rendono possibili³⁸. Ne è derivata una rinnovata nozione di teoria critica della società come critica delle patologie sociali, cioè di tutte quelle situazioni caratterizzate da misconoscimento, umiliazione e disprezzo.

In tutto ciò si ripropone proprio una delle tesi centrali della filosofia ermeneutica gadameriana. Infatti, nonostante né Habermas né Honneth lo abbiano tematizzato, sia nella teoria habermasiana dell'intesa sia in quella honnethiana del riconoscimento rivive, in modalità trasformata, proprio la tesi gadameriana del nostro esser preceduti da uno sfondo che contiene i tratti fondamentali della nostra condizione umana.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- APEL Karl-Otto *et al.*, 1971, *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*. Queriniana, Brescia 1979).
- BIANCO Franco *et al.*, 2000, *Fine della koiné ermeneutica?*, num. monografico di *Fenomenologia e società*, XIII, 1.
- DAVIDSON Donald, 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Verità e interpretazione*. Il Mulino, Bologna 1994).
- DERRIDA Jacques, 1967, *De la grammatologie*. Minuit, Paris (trad. it. *Della grammatologia*. Jaca Book, Milano 1969).
- FERRARIS Maurizio, 2012, *Manifesto del nuovo realismo*. Laterza, Roma-Bari.
- GADAMER Hans-Georg, 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr, Tübingen, ora in *Gesammelte Werke*, Band 1, *Herme-*

36. G. W. F. Hegel (1807), trad. it. 2008, 128.

37. Si vedano in particolare A. Honneth, 1992 e 2018.

38. A. Honneth, 2011.

- neutik I. Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen 1990 (trad. it. *Verità e metodo*. Bompiani, Milano 1983).
- ID., 1966, «Die Universalität des hermeneutischen Problems», poi in Id. (1986), 219-31 (trad. it. «L'universalità del problema ermeneutico». In *Verità e Metodo 2. Integrazioni*, 211-23. Bompiani, Milano 1996).
- ID., 1970, «Sprache und Verstehen», poi in Id. (1986), 184-98 (trad. it. «Linguaggio e comprensione». In *Verità e Metodo*, vol. 2, 151-65. Bompiani, Milano 1996).
- ID., 1984, «Text und Interpretation», poi in Id. (1986), 330-60 (trad. it. «Linguaggio e comprensione». In *Verità e Metodo*, vol. 2, 291-322. Bompiani, Milano 1996).
- ID., 1986, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Band 2. Mohr, Tübingen (trad. it. *Verità e metodo*, vol. 2. Bompiani, Milano 1996).
- GARGANI Aldo, a cura di, 1979, *Crisi della ragione*. Einaudi, Torino.
- GOODMAN Nelson, 1978, *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing Company, Indianapolis (trad. it. *Vedere e costruire il mondo*. Laterza, Roma-Bari 1988 [2008]).
- HABERMAS Jürgen, 1970a, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*. Il Mulino, Bologna 1980).
- ID., 1970b, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik». In R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. I, 73-104. Mohr, Tübingen, poi in *Kultur und Kritik*, 264-301. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (trad. it. «La pretesa di universalità dell'ermeneutica». In *Cultura e critica*, 199-232. Einaudi, Torino 1980).
- ID., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*. Il Mulino, Bologna 1986).
- ID., 1983, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Etica del discorso*. Laterza, Roma-Bari 1985).
- ID., 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Teoria della morale*. Laterza, Roma-Bari 1994).
- ID., 2001, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Reclam, Stuttgart (trad. it. «Agire comunicativo e ragione detranscendentalizzata». In *La condizione intersoggettiva*, 21-99. Laterza, Roma-Bari 2007).
- ID., 2012, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp, Berlin (trad. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*. Laterza, Roma-Bari 2015).
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1807, *Phänomenologie des Geistes*. Göbhardt, Bamberg und Würzburg, ora in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 9, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede. Meiner, Hamburg 1980 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*. Einaudi, Torino 2008).
- HEIDEGGER Martin, 1927, «Sein und Zeit». In *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Band VIII, ora in *Gesamtausgabe*, Band 2, hrsg. von F. W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt am Main 1977 (trad. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi. Longanesi, Milano 2005).
- HONNETH Axel, 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Lotta per il riconoscimento*. Il Saggiatore, Milano 2002).

- ID., 2011, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp, Berlin (trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*. Codice Edizioni, Torino 2015).
- ID., 2018, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp, Berlin (trad. it. *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*. Feltrinelli, Milano 2019).
- MARTIN Charles B., HEIL John, 1999, «The Ontological Turn». *Midwest Studies in Philosophy*, XXIII: 34-60.
- NIETZSCHE Friedrich, 1974, «Nachgelassene Fragmente 1885-1887». In *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. VIII/1. De Gruyter, Berlin (trad. it. «Frammenti postumi 1885-1887». In *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, tomo I. Adelphi, Milano 1975).
- PUTNAM Hilary, 2012, «Realismo e senso comune». In M. De Caro, M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà*, 5-20. Einaudi, Torino.
- QUINE Willard Van Orman, 1960, *Word and Object*. The MIT Press, Cambridge [MA] (trad. it. *Parola e oggetto*. Il Saggiatore, Milano 1970).
- RORTY Richard, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *La filosofia dopo la filosofia*. Laterza, Roma-Bari 1989).
- SCHLEIERMACHER Friedrich, 1959, *Hermeneutik*, a cura di H. Kimmerle. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg (trad. it. *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi. Rusconi, Milano 1996).
- VATTIMO Gianni, 1987, «Ermeneutica nuova koiné». *aut-aut*, 217-218: 3-11.
- VATTIMO Gianni, ROVATTI Pier Aldo, a cura di, 1983, *Il pensiero debole*. Feltrinelli, Milano.

