

Paul Ricoeur  
do " Dal Testo all'Azione  
Saggi di ermeneutica "  
Jace Book.

## IL MODELLO DEL TESTO: L'AZIONE SENSATA CONSIDERATA COME UN TESTO

L'obiettivo di questo saggio è quello di verificare un'ipotesi che comincio con l'espore brevemente. Ammetto che il senso primo della parola «ermeneutica» concerne le regole richieste dall'interpretazione dei documenti scritti della nostra cultura. Adottando questo punto di partenza, resto fedele al concetto di *Auslegung*, quale è stato stabilito da Wilhelm Dilthey; mentre il *Verstehen* (comprensione) riposa sul riconoscimento di ciò che un soggetto estraneo prende di mira o significa sulla base di segni di ogni sorta, nei quali la vita psichica si esprime (*Lebensäußerungen*), l'*Auslegung* (interpretazione, esegesi) implica qualche cosa di più specifico: essa copre solamente una categoria limitata di segni, quelli che sono fissati dalla scrittura, compresi tutti i tipi di documenti e di monumenti che comportino una fissazione paragonabile alla scrittura.

La mia ipotesi è quindi la seguente: se l'interpretazione dei testi solleva dei problemi specifici, perché sono dei testi e non un linguaggio parlato, e se sono questi problemi che costituiscono l'ermeneutica in quanto tale, allora le scienze umane possono essere dette ermeneutiche 1) nella misura in cui il loro *oggetto* offre alcuni dei tratti costitutivi del testo in quanto testo e 2) nella misura in cui la loro *metodologia* mostra lo stesso tipo di procedura di quelli dell'*Auslegung* o della interpretazione dei testi.

Di qui le due domande alle quali il mio saggio è consacrato: 1) in che misura possiamo considerare la nozione di testo come un paradigma appropriato per l'oggetto addotto delle scienze sociali? 2) fino a

che punto la metodologia dell'interpretazione dei testi fornisce un paradigma valido per l'interpretazione in genere nel campo delle scienze umane?

### I. Il paradigma del testo

Per giustificare la distinzione tra linguaggio parlato e linguaggio scritto, devo introdurre un concetto preliminare, quello del *discorso*. È in quanto discorso che il linguaggio è sia parlato che scritto.

Ora: che cos'è il discorso? Non chiederemo la risposta ai logici, nemmeno ai sostenitori dell'analisi linguistica, ma ai linguisti stessi. Il discorso è la contropartita di ciò che i linguisti chiamano sistema o codice linguistico. Il discorso è l'evento di linguaggio.

Se il segno (fonologico o lessicale) è l'unità di base del linguaggio, la frase è l'unità di base del discorso. Per questo è la linguistica della frase che serve da supporto alla teoria del discorso in quanto evento. Prenderò in considerazione quattro tratti di questa linguistica della frase, che mi aiuteranno ad elaborare l'ermeneutica dell'evento e del discorso.

Primo tratto: il discorso è sempre realizzato temporalmente e nel presente, mentre il sistema della lingua è virtuale ed estraneo al tempo. Emile Benveniste lo chiama: «istanza di discorso».

Secondo tratto: mentre la lingua non richiede alcun soggetto—nel senso che la domanda «chi parla» non si applica a questo livello—il discorso rinvia al suo locutore, grazie ad un insieme complesso di commutatori quali i pronomi personali. Noi diremo che l'«istanza di discorso» è auto-referenziale.

Terzo tratto: mentre i segni della lingua rinviano solamente ad altri segni all'interno dello stesso sistema, e mentre la lingua non ha bisogno del mondo come non ha bisogno della temporalità e della soggettività, il discorso è sempre al proposito di qualche cosa. Fa riferimento ad un mondo che pretende descrivere, esprimere, rappresentare. È nel discorso che la funzione simbolica del linguaggio viene attualizzata.

Quarto tratto: mentre la lingua è solo una condizione della comunicazione per la quale fornisce dei codici, è nel discorso che tutti i messaggi vengono scambiati. In questo senso il discorso soltanto ha non solo un mondo, ma un altro, un interlocutore a cui si rivolge.

Questi quattro tratti presi insieme fanno del discorso un evento. Vediamo in che modo questi tratti vengono effettuati nel linguaggio orale e nel linguaggio scritto.

1. Il discorso, abbiamo detto, esiste solo in quanto discorso temporale e presente. Questo primo tratto è realizzato diversamente nella parola viva e nella scrittura. Nella parola viva l'istanza di discorso resta un evento fuggevole. L'evento appare e scompare. Per questo c'è un problema di fissazione, di iscrizione. Quello che vogliamo fissare è ciò che scompare. Se, per estensione, si può dire che si fissa la lingua—iscrizione dell'alfabeto, iscrizione lessicale, iscrizione sintattica—, è in funzione di ciò che solo chiede di essere fissato, il discorso. Solo il discorso richiede di essere fissato, poiché il discorso scompare.

Il sistema a-temporale non appare né scompare; non accade. Ricordiamo qui il mito del *Fedro*. La scrittura è stata data agli uomini per «portare soccorso» alla «debolezza del discorso», debolezza che è quella dell'evento. Il dono delle *grammata*—di questi «segni esterni», di questa alienazione materiale—non è stato che un «rimedio» portato alla nostra memoria. Il re egiziano di Tebe poteva ben rispondere al dio Theuth che la scrittura era un falso rimedio in quanto sostituiva la vera reminiscenza con la conservazione materiale, la saggezza reale con il simulacro della conoscenza. A dispetto di questi pericoli, l'iscrizione costituisce tuttavia la destinazione del discorso. Che cosa fissa effettivamente la scrittura? Non già l'evento del dire, ma il «detto» della parola, se intendiamo con il «detto» della parola l'esteriorizzazione intenzionale che costituisce lo scopo stesso del discorso in virtù del quale il *Sagen*—il dire—vuole divenire *Aus-sage*—enunciato. In breve, ciò che noi scriviamo, ciò che noi iscriviamo, è il *noema* del dire. È il significato dell'evento di parola, non l'evento in quanto evento.

Ma, se ciò che fissiamo è la parola stessa in quanto detta, che cosa è «detto»?

L'ermeneutica deve qui fare appello non solo alla linguistica (la linguistica del discorso in quanto distinta dalla linguistica della lingua), come si è fatto sopra, ma ancora alla teoria degli *atti di linguaggio*, come la troviamo in Austin e Searle. L'atto di parlare, secondo questi autori, è costituito da una gerarchia ordinata distribuita su tre livelli: 1) il livello dell'atto locutorio o proposizionale, l'atto di dire; 2) il livello dell'atto o della forza illocutoria, ciò che noi facciamo *parlan-*

do; e 3) il livello dell'atto perlocutorio, ciò che facciamo *per il fatto di dire*.

Quali implicazioni hanno queste distinzioni per il nostro problema dell'esteriorizzazione intenzionale con la quale l'evento supera se stesso nel significato e si presta alla fissazione materiale? L'atto locutorio si esteriorizza nella frase. La frase può in effetti essere identificata e reidentificata come la stessa. Una frase diviene un e-nunciato (*Aus-sage*) e può così essere trasmessa ad altri come tale e tal'altra frase, dotata di tale e tal'altro significato. Ma l'atto illocutorio può anche essere esteriorizzato, grazie a dei paradigmi grammaticali (modi indicativo, imperativo, congiuntivo, e tutti gli altri procedimenti che esprimono la «forza» illocutoria), che permettono la sua identificazione e la sua reidentificazione. È vero che, nel discorso parlato, la forza illocutoria poggia sulla mimica e sul gesto, così come sugli aspetti non articolati del discorso che chiamiamo prosodia.

In questo senso la forza illocutoria è meno completamente iscritta nella grammatica di quanto non lo sia il significato proposizionale. Comunque sia, la sua iscrizione secondo un'articolazione sintattica è assicurata da paradigmi specifici che rendono possibile per principio la fissazione con la scrittura. Bisogna riconoscere, senza alcun dubbio, che l'atto perlocutorio è l'aspetto meno facile da iscrivere del discorso e che esso caratterizza preferibilmente il linguaggio parlato. Ma l'azione perlocutoria è proprio ciò che meno è discorso nel discorso. È il discorso in quanto stimolo. Opera non a favore del riconoscimento della mia intenzione da parte del mio interlocutore, ma, se si può dire, tramite la sua energia, in virtù della sua influenza diretta sulle emozioni e sulle disposizioni affettive. Così, l'atto proposizionale, la forza illocutoria e l'azione perlocutoria sono suscettibili, in un ordine decrescente, di esteriorizzazioni intenzionali che rendono possibile l'iscrizione nella scrittura.

Ne risulta che, per significato dell'atto di linguaggio o più precisamente per noema del dire, bisogna intendere non solo la frase nel senso stretto dell'atto proposizionale, ma ancora la forza illocutoria e l'azione perlocutoria, nella misura in cui questi tre aspetti dell'atto di linguaggio sono codificati, elevati al rango di paradigmi e in cui, di conseguenza, possono essere identificati e reidentificati come aventi lo stesso significato. Dò quindi qui al termine «significato» una accezione molto larga che copre tutti gli aspetti e tutti i livelli dell'esteriorizzazione intenzionale che rende possibile l'iscrizione del discorso.

Il destino degli altri tre tratti del discorso, nel passaggio dalla parola alla scrittura, esigerà delle precisazioni supplementari riguardanti questo innalzamento del *dire al detto*.

2. Nel discorso, abbiamo detto—ed era il secondo tratto differenziale del discorso in relazione alla lingua—, la frase designa il suo locutore con vari indicatori di soggettività e di personalità. Nel discorso orale, questo rinvio del discorso al soggetto parlante presenta un carattere di immediatezza che si può spiegare nel modo seguente. L'intenzione soggettiva del soggetto parlante e il significato del suo discorso si comprendono vicendevolmente, in modo che è la stessa cosa capire ciò che il locutore vuol dire e ciò che il suo discorso vuol dire. L'ambiguità dell'espressione francese *vouloir dire*, corrispondente al tedesco *meinen* e all'inglese *to mean*, testimonia questo sconfinamento. È quasi la stessa cosa chiedere: «Che volete dire?» e «Che cosa vuol dire questo?». Con il discorso scritto, l'intenzione dell'autore e l'intenzione del testo cessano di coincidere. Questa dissociazione del significato verbale del testo e dell'intenzione mentale costituisce la vera posta in gioco dell'iscrizione del discorso.

Non vuol dire che possiamo concepire un testo senza autore; il legame tra il locutore e il discorso non è abolito, ma dilatato e complicato. La dissociazione del significato e dell'intenzione resta un'avventura del rinvio del discorso al soggetto parlante. Ma il corso del testo sfugge all'orizzonte finito vissuto dal suo autore. Quello che dice il testo importa più di quello che l'autore ha voluto dire; ormai ogni esegesi impiega i suoi procedimenti all'interno della circoscrizione di significato che ha rotto i suoi ormeggi con la psicologia del suo autore. Per ritornare ancora una volta all'espressione di Platone, il discorso scritto non può essere «soccorso» da tutti i processi che concorrono alla comprensione del discorso orale: intonazione, mimica, gesto. In questo senso, l'iscrizione in «segni esterni», che in un primo momento è sembrata alienare il discorso, «segna» anche la spiritualità effettiva del discorso. Per conseguenza, solo il significato «porta soccorso» al significato, senza il contributo della presenza fisica e psicologica dell'autore. Ma, dire che il significato «porta soccorso» al significato, significa dire che solo l'interpretazione è il «rimedio» alla debolezza del discorso che il suo autore non può più «salvare».

3. L'evento è superato una terza volta dal significato. Il discorso, abbiamo detto, è ciò che fa riferimento al mondo, ad *un* mondo. Nel discorso orale, ciò significa che la cosa cui il dialogo si riferisce in ultima istanza è la *situazione* comune agli interlocutori. Questa situazione circonda in qualche modo il dialogo e i suoi riferimenti possono essere mostrati da un gesto del dito, per esempio, o designati in maniera *ostensiva* dal discorso stesso, grazie alla referenza obliqua di tutti quegli altri indicatori che sono i dimostrativi, gli avverbi di tempo e di luogo, i tempi del verbo ecc. Nel discorso orale, diremo noi, la referenza è *ostensiva*.

Cosa succede alla referenza nel discorso scritto? Diremo che il testo non ha più referenza? Sarebbe confondere referenza e mostrazione, mondo e situazione. Il discorso non può fare a meno di riferirsi a qualche cosa. Nel dire questo, mi separo da ogni ideologia del testo assoluto. Solo un piccolo numero di testi raffinati soddisfano questo ideale del testo senza referenza. Sono dei testi in cui il gioco del significante rompe con il significato. Ma questa nuova formula ha solamente valore di eccezione e non può fornire la chiave di tutti gli altri testi che, in un modo o nell'altro, parlano *del* mondo. Ma, che cos'è allora il soggetto dei testi in cui nulla può essere mostrato? Lungi dal dire che il testo è senza mondo, sosterrò senza paradosso che solo l'uomo ha un mondo e non solamente una situazione. Nello stesso modo in cui libera il suo significato dalla tutela dell'intenzione mentale, il testo libera la sua referenza dai limiti della referenza ostensiva. Per noi il mondo è l'insieme delle referenze aperte dai testi. Così parliamo del «mondo» della Grecia, non per designare quelle che erano le situazioni per quelli che le vivevano, ma per designare le referenze non situazionali che sopravvivono alla cancellazione delle precedenti e che, ormai, si offrono come dei modi possibili di essere, come delle dimensioni simboliche del nostro essere-nel-mondo. Tale è per me il referente di ogni letteratura: non più l'*Umwelt* delle referenze ostensive del dialogo, ma il *Welt* proiettato dalle referenze non ostensive di tutti i testi che abbiamo letto, capito e amato.

Comprendere un testo è, al tempo stesso, chiarire la nostra situazione o, se si vuole, interpolare tra i predicati della nostra situazione tutti i significati che fanno del nostro *Umwelt* un *Welt*. È questo allargamento dell'*Umwelt* alle dimensioni del *Welt* che ci permette di parlare di referenze *aperte* dal testo; sarebbe perfino meglio dire che queste referenze *aprono* il mondo. Ancora una volta la spiritualità del di-

scorso si manifesta con la scrittura, liberandoci dalla visibilità e dalla limitazione delle situazioni, aprendoci un mondo, vale a dire delle nuove dimensioni del nostro essere-nel-mondo.

In questo senso Heidegger ha ragione di dire—nella sua analisi del *Verstehen in Essere e Tempo*—che ciò che noi comprendiamo per prima cosa in un discorso non è un'altra persona, ma un progetto, cioè lo schizzo di un nuovo essere-nel-mondo. Solo la scrittura, liberandosi non solo del suo autore ma della ristrettezza della situazione dialogica, rivela la destinazione del discorso che è quella di progettare un mondo.

Legando così la referenza alla proiezione di un mondo, non seguiamo solamente Heidegger, ma Wilhelm von Humboldt, per il quale la maggiore giustificazione del linguaggio era di stabilire la relazione tra l'uomo e il mondo. Se si elimina questa funzione referenziale, rimane solo un gioco assurdo di significanti erranti.

4. Ma è forse con il quarto tratto che l'effettuazione del discorso nella scrittura è maggiormente esemplare. Solamente il discorso, e non la lingua, si rivolge a qualcuno. È qui il fondamento della comunicazione. Ma una cosa è il discorso rivolto a un interlocutore ugualmente presente nella situazione del discorso; un'altra è rivolgersi, come solitamente avviene in ogni fenomeno di scrittura, a chiunque sappia leggere. Invece di rivolgersi unicamente a te, seconda persona, ciò che è scritto si rivolge a un uditorio che egli stesso crea. Questo ancora segna la spiritualità della scrittura, come corrispettivo della materialità e dell'alienazione che impone al discorso. Il corrispettivo dello scritto equivalente a chiunque è capace di leggere. La compresenza dei soggetti nel dialogo cessa di essere il modello di ogni «comprensione». La relazione scrivere-leggere cessa di essere un caso particolare della relazione parlare-ascoltare. Ma, allo stesso tempo, il discorso è rivelato in quanto discorso nell'universalità del suo indirizzarsi. Sfuggendo al carattere momentaneo dell'evento, alle costrizioni vissute dall'autore e alla ristrettezza della referenza ostensiva, il discorso sfugge ai limiti del faccia a faccia. Non c'è più uditore visibile. Un lettore sconosciuto, invisibile, è divenuto il destinatario non privilegiato del discorso.

In che misura si può dire che l'oggetto delle scienze umane si conforma al paradigma del testo? Max Weber definì questo oggetto come

*Sinnhaft orientiertes Verhalten*, come «condotta orientata in modo sensato». In che misura si può sostituire il predicato *orientato in modo sensato*, con ciò che vorrei chiamare i *caratteri di leggibilità*, che possiamo derivare dall'analisi precedente del testo?

Tentiamo di applicare i nostri quattro criteri di testualità al concetto di azione sensata.

### 1. La fissazione dell'azione

L'azione sensata diviene oggetto di scienza solamente nella condizione di una sorta di oggettivazione equivalente alla fissazione del discorso tramite la scrittura. Nello stesso modo in cui l'interlocuzione subisce una trasmutazione per mezzo della scrittura, l'interazione subisce una trasformazione analoga nelle innumerevoli situazioni in cui l'azione si lascia trattare come un testo fissato. Queste situazioni sono misconosciute in ogni teoria dell'azione, per la quale il discorso della azione è esso stesso una parte della situazione di transazione che passa da un agente all'altro, esattamente come il linguaggio orale resta preso nel processo di interlocuzione, o, se si può usare il termine, di translocuzione. Ecco perché la *comprensione* dell'azione a livello prescientifico è soltanto «conoscenza senza osservazione», o, secondo il termine di E. Anscombe, conoscenza pratica nel senso di *knowing how* in quanto opposta a *knowing that*. Ma questa comprensione non è ancora un'interpretazione, nel senso forte che merita il titolo di interpretazione scientifica.

La mia tesi è che l'azione stessa, l'azione sensata, possa diventare oggetto di scienza senza perdere il suo carattere di significanza, grazie ad una sorta di oggettivazione simile alla fissazione operata dalla scrittura. Grazie a questa oggettivazione, l'azione non è più una transazione a cui il discorso dell'azione continuerebbe ad appartenere. Essa costituisce una configurazione che chiede di essere interpretata in funzione delle sue connessioni interne.

Questa oggettivazione è resa possibile da alcuni tratti interni dell'azione, che l'avvicinano alla struttura dell'atto di linguaggio e che trasformano il fare in una sorta di enunciazione. Nello stesso modo in cui la fissazione con la scrittura è resa possibile da una dialettica di esteriorizzazione intenzionale, immanente all'atto di discorso stesso, una dialettica simile entro il processo di transazione permette che il *significato* dell'azione si stacchi dall'*avvenimento* dell'azione.

Dapprima, un'azione offre la struttura di un atto locutorio. Essa ha un contenuto *proposizionale* suscettibile di essere identificato e reidentificato come lo stesso. Questa struttura «proposizionale» della azione è stata esposta in modo chiaro e convincente da Anthony Kenny in *Action, Emotion and Will*<sup>1</sup>. I verbi d'azione costituiscono una classe specifica di predicati, simili alle relazioni e irriducibili, come le relazioni, a ogni sorta di predicati tributari della copula «è». La classe dei predicati d'azione, a sua volta, è irriducibile alle relazioni e costituisce un insieme specifico di predicati. Fra gli altri tratti, i verbi d'azione permettono una pluralità di «argomenti» capaci di completare il verbo, dall'assenza di argomento (Platone insegna) a un numero indeterminato di argomenti (Bruto uccise Cesare nella Curia, alle Idi di Marzo, con un..., con l'aiuto di...). Questa complessità variabile della struttura predicativa delle frasi di azione è tipica della struttura proposizionale dell'azione.

Un altro tratto importante per la trasposizione del concetto di fissazione dalla sfera di discorso nella sfera dell'azione riguarda lo statuto ontologico dei «complementi» dei verbi d'azione. Mentre le relazioni valgono tra dei termini ugualmente esistenti (o non esistenti), certi verbi d'azione hanno un soggetto topico che è identificato come esistente e al quale la frase fa riferimento, e dei complementi che non esistono. È il caso degli «atti mentali» (credere, pensare, volere, immaginare ecc.).

Anthony Kenny descrive altri tratti della struttura proposizionale delle azioni che egli deriva dalla descrizione del funzionamento dei verbi di azione. Per esempio, la distinzione tra stato, attività ed effettuazione può essere stabilita sul comportamento dei tempi dei verbi di azione, che assegnano tratti temporali specifici all'azione stessa. La distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale dell'azione (diciamo la differenza tra la nozione di cosa infiammabile e questa lettera che sto bruciando) dipende dalla logica dell'azione come è riflessa dalla grammatica dei verbi d'azione.

È questo, descritto a grandi linee, il contenuto proposizionale della azione che dà luogo a una dialettica dell'evento e del significato, simile a quella dell'atto di linguaggio. Vorrei parlare qui della struttura noematica dell'azione. È la sua struttura noematica che può essere

<sup>1</sup> A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.

fissata e staccata dal processo di interazione e diventare un oggetto interpretato.

Questo noema non ha solamente un contenuto proposizionale, ma presenta inoltre dei tratti «illocutori» del tutto simili a quelli dell'atto completo di linguaggio. Le differenti classi di atti performativi di discorso descritte da Austin, alla fine di *Quando dire è fare*<sup>2</sup>, possono servire da paradigmi, non solo per gli stessi atti di linguaggio, ma per le azioni che riempiono gli atti di linguaggio corrispondenti. Una tipologia dell'azione conforme al modello degli atti illocutori diventa allora possibile. Non solo una tipologia, ma una criteriologia, nella misura in cui ogni tipo implica delle regole, più precisamente delle «regole costitutive», le quali, secondo Searle in *Speech-Acts*<sup>3</sup>, autorizzano la costruzione di «modelli ideali», simili ai «tipi-ideali» di Max Weber. Per esempio, per capire cos'è una promessa, dobbiamo capire ciò che costituisce la «condizione essenziale», in virtù della quale un'azione data «vale come» promessa. La «condizione essenziale» di Searle non è lontana da ciò che Husserl chiamava *Sinngehalt*, che copre nello stesso tempo la «materia» (contenuto proposizionale) e la «qualità» (forza illocutoria).

Si può ora dire che un'azione, alla maniera di un atto di linguaggio, può essere identificata non solo in funzione del suo contenuto proposizionale, ma anche in funzione della sua forza illocutoria. I due, presi insieme, costituiscono il suo «contenuto di senso». Come l'atto di linguaggio, l'evento d'azione (se possiamo forgiare questa espressione analogica) sviluppa una dialettica simile tra il suo statuto temporale, in quanto evento che compare e scompare, e il suo statuto logico, in quanto avente tale e tal'altro significato identificabile, tale e tal'altro «contenuto di senso».

Ma, se il «contenuto di senso» è ciò che rende possibile l'«iscrizione» dell'evento di azione, che cosa lo rende reale? In altri termini, che cosa corrisponde alla scrittura nel campo dell'azione?

Ritorniamo al paradigma dell'atto di linguaggio. Ciò che è fissato dalla scrittura, diciamo, è il noema del dire, il dire in quanto detto. In che misura possiamo dichiarare che ciò che è fatto è iscritto? Certe metafore possono aiutarci su questo punto. Noi diciamo che tale e tal'altro evento ha *lasciato il segno* sul suo tempo. Parliamo di

<sup>2</sup> J. L. Austin, *Quando dire è fare*, trad. cit.

<sup>3</sup> J. Searle, *Speech-Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, op. cit.

evento *che segna*. Questi segni, lasciati sul tempo, sono analoghi al genere di cosa che chiede di essere letta piuttosto che sentita? A che cosa si rivolge la metafora del segno impresso?

I tre altri criteri della testualità ci aiuteranno a precisare la natura di questa fissazione.

## 2. L'autonomizzazione dell'azione

Nello stesso modo in cui un testo si stacca dal suo autore, un'azione si stacca dal suo agente e sviluppa le proprie conseguenze. Questa autonomizzazione dell'azione umana costituisce la dimensione *sociale* dell'azione. L'azione è un fenomeno sociale, non solo perché è l'opera di più agenti, in modo che il ruolo di ognuno di essi non possa essere distinto dal ruolo degli altri, ma anche perché i nostri atti ci sfuggono e hanno degli effetti che noi non intendevamo. Appare qui uno dei significati della nozione di «iscrizione». Il genere di distanza che abbiamo scoperto tra l'intenzione del locutore e il significato verbale di un testo si produce anche tra l'agente e la sua azione.

È questa distanza che fa dell'attribuzione di responsabilità un problema specifico. Noi non chiediamo: chi ha appena sorriso? chi ha alzato la mano? L'autore è presente al suo fare, nello stesso modo in cui il locutore è presente al suo discorso. Nel caso delle azioni semplici, come quelle che non richiedono nessuna azione preliminare per essere compiute, il significato (*noema*) e l'intenzione (*noesi*) coincidono o sconfinano l'uno sull'altra. Nel caso delle azioni complesse, certi segmenti sono così lontani dai segmenti semplici iniziali, di cui si può dire che essi esprimano l'intenzione dell'agente, che l'attribuzione di queste azioni o di questi segmenti di azione costituisce un problema tanto difficile da risolvere quanto l'assegnazione di autore in certi casi di critica letteraria. L'assegnazione di un autore riposa su un'inferenza mediata, come la pratica lo storico che si dedica a isolare il ruolo di un personaggio storico in un corso di eventi.

Abbiamo appena usato l'espressione «corso di eventi». Non potremmo dire che ciò che chiamiamo corso di eventi giochi il ruolo della cosa materiale che «porta soccorso» al discorso che svanisce quando questo è scritto? Come è stato detto in un modo metaforico, certe azioni sono degli eventi che imprimono il loro segno sul tempo. Ma *su che cosa* hanno impresso il loro segno? Non è forse su qualcosa di spaziale che si iscrive il discorso? Come potrebbe un evento imprimersi su

una cosa temporale? Ma il tempo sociale non è solo qualcosa che fugge; è anche il luogo degli effetti duraturi, delle configurazioni persistenti. Un'azione lascia una «traccia», mette il suo «segno», quando contribuisce a fare emergere tali configurazioni, che diventano i *documenti* dell'azione umana.

Un'altra metafora ci può aiutare a delimitare questo fenomeno dell'«impronta» sociale: la metafora del «dossier» e della «registrazione». Joël Feinberg, in *Reason and Responsibility*, introduce questa metafora in un altro contesto, quello della responsabilità, al fine di mostrare come un'azione possa essere sottoposta al biasimo. Solo le azioni, dice, che sono state registrate in vista di un ulteriore esame, poste come una «entrata» nel dossier (*record*) di un individuo, possono essere biasimate<sup>4</sup>. E, quando non esiste un dossier formale (come quelli che sono conservati da istituzioni, quali ufficio di collocamento, scuola, banca, polizia ecc.), esiste un analogo informale di questi dossier formali, che chiamiamo la reputazione e che costituisce una base per il biasimo. Vorrei applicare questa interessante metafora del dossier (*record*) e della reputazione ad altro che non siano le situazioni quasi giudiziarie del biasimo, dell'accusa, del credito o della punizione. Non si potrebbe dire che la storia costituisce essa stessa il dossier dell'azione umana? La storia è questa quasi-«cosa» su cui l'azione umana lascia una «traccia», mette il suo «segno». Di qui la possibilità degli «archivi». Precedente agli archivi intenzionalmente messi per iscritto dai memorialisti, c'è il continuo processo di «registrazione» dell'azione umana, che è la storia stessa in quanto somma di «segni», il cui destino sfugge al controllo degli attori individuali. La storia, perciò, può apparire come un'entità autonoma, come un gioco tra attori che non conoscono l'intrigo. Questa ipostasi della storia può essere denunciata come un sofisma, ma questo sofisma è saldamente trincerato nel processo con cui l'azione umana diventa azione sociale quando si iscrive negli archivi della storia. Grazie a questa sedimentazione nel tempo sociale, le azioni umane diventano delle «istituzioni», nel senso che il loro significato non coincide più con le intenzioni dei loro agenti. Questo significato può essere «depsicologizzato» al punto che il significato risiede nell'opera stessa. Secondo l'espressione di Peter Winch, in *The Idea of Social Science*, l'oggetto delle scienze sociali è un «comporta-

<sup>4</sup> J. Feinberg, *Reason and Responsibility*, Dickenson Pub. Co., Belmont (Ca.), 1965.

mento retto da regole» (*rule-governed behaviour*)<sup>5</sup>. Ma questa regola non è estrinseca; essa è il significato in quanto articolato entro queste opere sedimentate e istituite.

Questo è il tipo di «oggettività» che procede dalla «fissazione sociale» dell'azione sensata.

### 3. Pertinenza e importanza

Secondo il nostro terzo criterio di testualità, un'azione sensata è un'azione la cui *importanza* supera la *pertinenza* quanto alla sua situazione iniziale. Questo nuovo tratto è del tutto simile alla maniera in cui un testo rompe i legami tra il discorso e ogni referenza ostensiva. Grazie a questa emancipazione riguardo al contesto situazionale, il discorso può sviluppare delle referenze non ostensive che abbiamo chiamato un «mondo», non nel senso cosmologico del termine, ma a titolo di dimensione ontologica del dire e dell'agire umani. Che cosa, nel campo dell'azione, corrisponderebbe alle referenze non ostensive di un testo?

Abbiamo appena opposto l'importanza di un'azione alla sua pertinenza rispetto alla situazione a cui si presumeva rispondesse. Un'azione importante, potremmo dire, sviluppa dei significati che possono essere attualizzati o riempiti in situazioni diverse da quella in cui l'azione si è prodotta. Per dire altrimenti la stessa cosa, il significato di un evento importante eccede, oltrepassa, trascende le condizioni sociali della sua produzione e può essere ri-effettuato, in nuovi contesti sociali. La sua importanza consiste nella sua pertinenza duratura e, in alcuni casi, nella sua pertinenza onnitemporale.

Questo terzo tratto ha delle implicazioni importanti riguardanti la relazione tra i fenomeni culturali e le loro condizioni sociali. Non è forse un tratto fondamentale delle grandi opere di cultura che esse oltrepassino le condizioni della loro produzione sociale, allo stesso modo in cui un testo sviluppa nuove referenze e costituisce dei nuovi «mondi»? È in questo senso che Hegel ha potuto parlare nella *Filosofia del Diritto* delle istituzioni (nel senso più largo del termine), che «effettuano» la libertà in quanto *seconda natura*, in accordo con la libertà. Questo «regno della libertà effettiva» è costituito dalle azioni e dalle opere suscettibili di ricevere una nuova pertinenza in situazio-

<sup>5</sup> P. Winch, *The Idea of Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1958.

ni storiche nuove. Se è così, questa maniera di oltrepassare le proprie condizioni di produzione è la chiave dell'imbarazzante problema posto dal marxismo riguardante lo statuto delle «sovrastrutture». L'autonomia delle sovrastrutture per quanto riguarda la loro relazione con le proprie infrastrutture ha il suo paradigma nelle referenze non ostensive di un testo. Un'opera non riflette soltanto il suo tempo, ma apre un mondo che porta in se stessa.

#### 4. L'azione umana in quanto «opera aperta»

Infine, secondo il nostro quarto criterio di testualità, il significato dell'azione umana *si rivolge*, anch'esso, a una serie indefinita di possibili «lettori». I giudici non sono i contemporanei, ma, come ha detto Hegel dopo Schiller, la storia stessa. *Weltgeschichte ist Weltgericht*. In altre parole, come un testo, così l'azione umana è un'opera aperta, il cui significato è «in sospeso». È perché essa «apre» delle nuove referenze e ne riceve una pertinenza nuova che anche gli atti umani sono in attesa di nuove interpretazioni che decidono del loro significato. Tutti gli eventi e tutti gli atti significativi sono, in questo modo, aperti a questa sorta di interpretazione pratica grazie alla *praxis* presente. L'azione umana, anch'essa, è aperta a chiunque *sappia leggere*. Ne risulta che, se il significato di un evento è il senso che gli è dato dalle interpretazioni ulteriori, l'interpretazione dei contemporanei non ha alcun particolare privilegio in questo processo.

Questa dialettica tra l'opera e le sue interpretazioni sarà il tema della *metodologia* dell'interpretazione che ora considereremo.

## II. Il paradigma dell'interpretazione testuale

Vorrei ora mostrare la fecondità dell'analogia del testo a livello della metodologia.

La principale implicazione del nostro paradigma, per quel che riguarda il metodo delle scienze sociali, è che esso offre un nuovo approccio alla questione della relazione tra *erklären* (spiegare) e *verstehen* (comprendere) nelle scienze umane. Come si sa, Dilthey ha dato a questa relazione il valore di una dicotomia. Per lui ogni modello di spiegazione è ricavato da una regione diversa del sapere, quella delle scienze naturali, con la loro logica induttiva. Di conseguenza, l'autono-

mia di ciò che chiamiamo *Geisteswissenschaften* è preservata solo se si riconosce il carattere irriducibile della comprensione che si ha di una vita psichica estranea sulla base dei segni nei quali questa vita viene immediatamente exteriorizzata. Ma, se la comprensione è separata dalla spiegazione da questo abisso logico, in che senso le scienze umane possono essere dette scientifiche? Dilthey non ha smesso di confrontarsi con questo paradosso. Ha scoperto, principalmente dopo aver letto le *Ricerche logiche* di Husserl, che *Geisteswissenschaften* sono delle scienze nella misura in cui le espressioni della vita subiscono una sorta di «oggettivizzazione» che rende possibile un approccio scientifico alquanto simile a quello delle scienze naturali, malgrado la frattura logica tra *Natur* e *Geist*. In questo modo, la mediazione offerta da queste «oggettivizzazioni» sembra essere più importante, dal punto di vista scientifico, del significato immediato delle espressioni della vita a livello delle transazioni quotidiane.

La mia interrogazione parte da quest'ultima perplessità nel pensiero di Dilthey. La mia ipotesi è che il tipo di oggettivizzazione implicata nello statuto del discorso in quanto testo offre una migliore risposta al problema posto da Dilthey. Questa risposta riposa sul carattere dialettico della relazione tra spiegare e comprendere, così com'è messa in opera nella lettura. Il nostro compito sarà allora di mostrare fino a che punto il paradigma della lettura, replica del paradigma della scrittura, fornisca una soluzione al paradosso metodologico delle scienze umane.

La dialettica implicata nella lettura attesta l'originalità della relazione tra scrivere e leggere e la sua irriducibilità alla situazione di dialogo basata sulla reciprocità immediata tra parlare e ascoltare. C'è una dialettica tra spiegare e comprendere, *perché* la coppia scrivere-leggere sviluppa una problematica propria che non è solo una estensione della coppia parlare-ascoltare, costitutiva del dialogo.

È qui che la nostra ermeneutica è particolarmente critica riguardo alla tradizione romantica in ermeneutica, nella misura in cui la situazione di dialogo le è servita da modello per l'operazione ermeneutica applicata al testo. La mia tesi è che, al contrario, è questa operazione a rivelare il significato di ciò che è già ermeneutica nella comprensione dialogale. Se quindi la relazione dialogale non ci fornisce il paradigma di lettura, dobbiamo costruire quest'ultimo come un paradigma originale, come un paradigma proprio.

Questo paradigma trae i suoi tratti principali dallo statuto stesso

del testo caratterizzato da: 1) la fissazione del significato, 2) la sua dissociazione dall'intenzione mentale del suo autore, 3) l'apertura di referenze non ostensive e 4) il ventaglio universale dei suoi destinatari. Questi quattro tratti presi insieme costituiscono l'oggettività del testo. Da questa oggettività deriva la possibilità di *spiegare*, che non sarebbe in alcun modo presa a prestito da un altro ambito estraneo all'ordine dei segni, quello degli eventi naturali, ma che sarebbe adeguata all'oggettività testuale. Non vi è qui alcun trasferimento da una regione della realtà all'altra, diciamo dalla sfera dei fatti alla sfera dei segni: è all'interno di quest'ultima sfera stessa che il processo di oggettivizzazione ha luogo e dà adito a dei procedimenti esplicativi. Ed è entro lo stesso ambito dei segni che la spiegazione e la comprensione vengono confrontate.

Propongo di considerare questa dialettica sotto due aspetti: 1) come procedente dalla comprensione verso la spiegazione e 2) come procedente dalla spiegazione verso la comprensione. Lo scambio e la reciprocità tra i due procedimenti ci forniranno una buona approssimazione del carattere dialettico della relazione. Al termine di ognuna delle due parti di questa dimostrazione, accennerò rapidamente alla possibile estensione del paradigma della lettura all'intero ambito delle scienze umane.

#### 1. Dalla comprensione alla spiegazione

La prima dialettica, o piuttosto la prima figura dell'unica dialettica, risulta direttamente dalla nostra tesi, secondo cui comprendere un testo non significa raggiungere il suo autore. La disgiunzione tra il significato e l'intenzione crea una situazione assolutamente originale che genera la dialettica della spiegazione e della comprensione. Se il significato oggettivo è cosa diversa dall'intenzione soggettiva dell'autore, esso può essere costruito in molteplici maniere. Il problema dell'esatta comprensione non può più essere risolto con un semplice ritorno all'intenzione presunta dell'autore.

Questa costruzione prende necessariamente la forma di un processo. Come dice Hirsch in *Validity in Interpretation*, non esistono regole per fare delle buone congetture<sup>6</sup>. Questa dialettica tra congetturare

<sup>6</sup> E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven (Conn.) e London 1967-1969.

(*guessing*) e convalidare costituisce una figura della nostra dialettica tra comprendere e spiegare. I due termini di questa dialettica sono importanti. La congettura corrisponde a quello che Schleiermacher chiamava il momento di «divinazione», la convalidazione di quello che chiamava il momento «grammaticale» dell'interpretazione. Il mio contributo alla teoria della dialettica sarà di collegare più strettamente quest'ultima alla teoria del testo e della lettura testuale.

Perché abbiamo bisogno di un'arte di congetturare? Perché dobbiamo «costruire» il significato? Non solo, come ho cercato di dire alcuni anni fa, perché il linguaggio è metaforico e perché il doppio significato del linguaggio metaforico richiede l'arte della decifrazione per dispiegare la pluralità degli strati di significato<sup>7</sup>. Il caso della metafora non è che un caso particolare in una teoria generale dell'ermeneutica. In termini più generali, un testo chiede di essere costruito perché non consiste in una semplice successione di frasi, poste su di un piano di uguaglianza e comprensibili separatamente. Un testo è un tutto, una totalità. La relazione tra tutto e parti—come in un'opera d'arte o in un animale—richiede uno speciale tipo di «pregiudizio», quello di cui Kant ha fatto la teoria nella terza *Critica*. Per questo tipo di giudizio riflettente, il tutto appare come una gerarchia di topici, di temi primari e subordinati. La ricostruzione del testo, in quanto è un tutto, offre, di conseguenza, un carattere circolare nel senso che la presupposizione di un certo genere di tutto è implicata nel riconoscimento delle parti. E, reciprocamente, è costruendo i particolari che noi costruiamo il tutto. Nessuna necessità, nessuna evidenza si applica a ciò che è importante o non importante, a ciò che è essenziale o non essenziale. Il giudizio di importanza è dell'ordine della congettura.

Per presentare in altri termini la difficoltà, se un testo è un tutto, è anche una individualità, come lo è un animale o un'opera d'arte. In quanto individualità, può essere raggiunto solo da un processo che consiste nel richiudere progressivamente l'apertura dei concetti generici riguardanti il genere letterario, la classe di testi a cui questo testo appartiene, le diverse specie di strutture in intersezione in questo testo. La localizzazione e l'individualizzazione di questo unico testo sono, anch'esse, dell'ordine della congettura.

Ecco un'altra maniera di esprimere lo stesso enigma: come ogni

<sup>7</sup> Cfr. *La Metaphore vive*, Ed. du Seuil, Paris 1975; tr. it., Jaca Book, Milano 1981.

individualità, così un testo può essere avvicinato da diverse parti. Come un cubo, o un volume nello spazio, il testo presenta un «rilievo». I suoi vari temi non sono alla stessa altitudine. Per questo la ricostruzione del tutto presenta un aspetto prospettivistico simile a quello della percezione. È sempre possibile ricondurre la stessa frase in maniera diversa a questa o quella frase considerata come la pietra d'angolo del testo. Una modalità specifica di unilateralità è implicata nell'atto di leggere. Questa unilateralità conferma il carattere congetturale dell'interpretazione.

Per tutte queste ragioni, c'è un problema di interpretazione non tanto per l'incomunicabilità dell'esperienza psichica dell'autore, ma per la natura stessa dell'intenzione verbale del testo. Questa intenzione non è la somma dei significati individuali delle frasi individuali. Un testo è più di una successione lineare di frasi. È un processo cumulativo, olistico. Questa struttura specifica del testo non può essere derivata da quella della frase. Per questo la plurivocità che si applica ai testi in quanto testi non è la polisemia delle parole individuali né l'ambiguità delle frasi individuali nel linguaggio ordinario. Questa plurivocità è tipica del testo considerato come totalità; essa apre una pluralità di lettura e di costruzione.

Per ciò che riguarda i procedimenti di convalidazione con cui mettiamo alla prova le nostre congetture, io ritengo come Hirsch che si avvicinino più ad una logica della probabilità che non ad una logica della verifica empirica. Sostenere che un'interpretazione è più probabile di un'altra è diverso dal dimostrare che una conclusione è vera. In questo senso, convalidazione non equivale a verifica. La convalidazione è una disciplina argomentativa, paragonabile ai procedimenti giuridici dell'interpretazione legale. È una logica dell'incertezza e della probabilità qualitativa. Essa permette di dare un senso accettabile alla nozione di *scienze dell'uomo*, senza ammettere in alcun modo il preteso dogma dell'ineffabilità dell'individuo. Il metodo di convergenza di indizi, tipico della logica della probabilità soggettiva, dà una solida base ad una scienza dell'individuo degna del nome di scienza. Un testo è un quasi-individuo e la convalidazione di una interpretazione che gli è applicata può essere chiamata, in modo perfettamente legittimo, conoscenza scientifica del testo.

Questo è l'equilibrio tra il genio della congettura e la scienza della convalidazione che costituisce l'equivalente moderno della dialettica tra *verstehen* e *erklären*.

Allo stesso tempo, siamo pronti a dare un significato accettabile al famoso concetto di circolo ermeneutico. Congettura e convalidazione stanno in una relazione circolare, come lo sono un approccio soggettivo e un approccio oggettivo del testo. Ma questo circolo non è un circolo vizioso. Ne saremmo prigionieri se non potessimo sfuggire a quel tipo di «*self-confirmability*» che, secondo Hirsch<sup>6</sup>, minaccia la relazione tra congettura e convalidazione. Rientrano nel campo dei procedimenti di convalidazione anche i procedimenti di invalidazione paragonabili al criterio di falsificabilità, definito da Karl Popper nella sua *Logica della scoperta scientifica*<sup>7</sup>. Il ruolo della falsificazione è qui tenuto dal conflitto fra interpretazioni rivali. Un'interpretazione non deve essere solamente probabile, ma più probabile di un'altra. Esistono dei criteri di superiorità relativa che possono essere facilmente derivati dalla logica della probabilità soggettiva.

In conclusione, se è vero che c'è sempre più di una maniera di costruire un testo, non è vero che tutte le interpretazioni sono equivalenti e dipendono da ciò che in inglese si chiama *rules of thumb*. Il testo è un campo limitato di costruzioni possibili. La logica della convalidazione ci permette evoluzioni tra i due limiti del dogmatismo e dello scetticismo. È sempre possibile dichiararsi pro o contro un'interpretazione, confrontare delle interpretazioni, fungere da arbitro tra loro, mirare a un accordo, anche se questo accordo rimane irraggiungibile.

Fino a che punto questa dialettica tra congetturare e convalidare ha un valore paradigmatico per l'intero campo delle scienze umane? Che il significato delle azioni umane, degli eventi storici e dei fenomeni sociali possa essere *costruito* in diversi modi è ben noto a tutti gli esperti in scienze umane. Quello che è meno noto e compreso meno bene è che questa perplessità metodologica è fondata nella natura dell'oggetto stesso e, inoltre, che essa non condanna l'uomo di scienza ad oscillare tra dogmatismo e scetticismo. Come suggerisce la logica dell'interpretazione testuale, una *plurivocità specifica* si applica al significato dell'azione umana. L'azione umana, anch'essa, è un campo limitato di costruzioni possibili.

Un tratto dell'azione umana che non è ancora stato evocato nell'analisi precedente può fornire un interessante legame tra la plurivo-

<sup>6</sup> E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, op. cit.

<sup>7</sup> K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*; tr. it., Einaudi, Torino 1970.

cità specifica del testo e la plurivocità analogica dell'azione umana. Questo tratto riguarda la relazione tra le dimensioni intenzionali e motivazionali dell'azione. Come hanno dimostrato numerosi filosofi nel nuovo campo della teoria dell'azione, il carattere intenzionale di un'azione è pienamente riconosciuto quando la risposta alla domanda *che cosa?* è spiegata in funzione di una risposta alla domanda *perché?* Io *comprendo* ciò che voi avete avuto intenzione di fare se siete capaci di *spiegarmi*, perché avete fatto tale o tal'altra azione. Ora, che genere di risposte alla domanda «che cosa?» hanno senso? Soltanto le risposte che enunciano un motivo compreso come *ragione di*, e non soltanto come *causa*. E che cos'è una ragione di, oltre al fatto di essere causa? Secondo E. Anscombe è un'espressione, o una costruzione, che permette di considerare l'azione *come* questa o quella<sup>10</sup>. Se voi mi rispondete che avete fatto questo o quello per gelosia o in uno spirito di vendetta, mi chiedete di porre la vostra azione in questa precisa categoria di sentimenti o di disposizioni. Nello stesso tempo, ritenete di dare un senso alla vostra azione. Pretendete di renderla intelligibile per degli altri e per voi stessi. Questo tentativo è particolarmente fruttuoso quando lo si applica a ciò che Anscombe chiama il «carattere di desiderabilità» del desiderio (*wanting*). Desideri e credenze hanno come carattere di non essere solamente delle *forze* che fanno agire le persone nel tal modo o nell'altro, ma di conferire un senso, consistente nel bene apparente correlativo al loro carattere di desiderabilità. Posso essere invitato a rispondere alla domanda: in quanto che cosa desiderate o volete fare ciò? Sulla base di questi caratteri di desiderabilità e di bene evidente che corrisponde loro, è possibile *argomentare* sul significato di un'azione, argomentare pro o contro tale o tal'altra interpretazione. Così, il modo in cui l'agente ha reso conto dei motivi dell'azione prefigura già una logica dell'argomentazione. Non si potrebbe allora dire che ciò che può e deve essere *costruito* sul piano dell'azione umana è la base motivazionale di questa azione, vale a dire l'insieme dei caratteri di desiderabilità suscettibili di spiegarla? E non si potrebbe dire che il processo di *argomentazione* legato alla spiegazione dell'azione con i suoi motivi dispieghi una sorta di plurivocità che rende l'azione simile a un testo?

Ciò che sembra legittimare questa estensione della congettura dell'ambito dei testi a quello dell'azione, è il fatto che, discutendo a pro-

<sup>10</sup> E. Anscombe, *Intention*, op. cit.

posito del significato di un'azione, tengo a distanza i miei desideri e le mie credenze e li sottopongo ad una concreta dialettica di confronto con dei punti di vista opposti. Questo modo di distanziarmi dalla mia azione per rendere conto dei miei motivi apre la via al tipo di distanziamento che si produce nel caso di quella che abbiamo chiamato *l'iscrizione sociale* dell'azione umana, a cui abbiamo applicato la metafora del «dossier» (*record*). Le stesse azioni che possono essere inserite in alcuni «dossier» e, di conseguenza, «registrate», possono ugualmente essere *spiegate* in diversi modi, conformemente alla molteplicità degli argomenti applicati al loro retroterra motivazionale.

Se siamo giustificati ad estendere all'azione il concetto di «congettura», preso come sinonimo di *verstehen*, siamo ugualmente autorizzati ad estendere al campo dell'azione il concetto di «convalidazione», di cui abbiamo fatto un equivalente dell'*erklären*. Anche qui, la moderna teoria dell'azione ci procura un legame intermedio tra i procedimenti della critica letteraria e quelli delle scienze sociali. Un certo numero di pensatori ha tentato di chiarire la maniera in cui noi *imputiamo* delle azioni e degli agenti alla luce dei procedimenti giuridici, in virtù dei quali un giudice o un tribunale convalida una decisione riguardante un contratto o un crimine. In un famoso articolo, *The Ascription of Responsibility and Rights*, L. A. Hart mostra in modo del tutto convincente che il ragionamento giuridico non consiste affatto nell'applicare ogni volta delle leggi generali ad un caso particolare, ma nel costruire ogni volta delle decisioni a referente unico<sup>11</sup>. Queste decisioni concludono l'accurata confutazione delle discolpe e dei mezzi di difesa suscettibili di «ricusare» (*defeat*) il ricorso o l'accusa. Dicendo che le azioni umane sono fondamentalmente «ricusabili» (*defeasible*) e che il ragionamento giuridico è un processo argomentativo alle prese con i diversi modi di «ricusare» un ricorso o un'accusa, Hart ha aperto la via ad una teoria generale della convalidazione, nella quale il ragionamento giuridico costituirebbe il legame fondamentale tra la convalidazione in critica letteraria e la convalidazione nelle scienze sociali. La funzione intermedia del ragionamento giuridico mostra chiaramente che i procedimenti di convalidazione hanno un carattere polemico.

Di fronte al tribunale, la plurivocità comune ai testi e alle azioni

<sup>11</sup> H. L. A. Hart, *The Ascription of Responsibility and Rights*, Proceedings of the Aristotelian Society, 1948, n. 49, pp. 171-194.

è portata alla luce sotto forma di un conflitto di interpretazioni, e l'interpretazione finale appare come un verdetto al quale è possibile fare appello. Come le sentenze legali, tutte le interpretazioni nel campo della critica letteraria e in quello delle scienze sociali possono essere contestate, e la domanda: «Chi può ricusare una pretesa?» è comune a tutte le situazioni dove si discute. È solo nel tribunale che arriva un momento in cui le procedure di appello sono esaurite. Ma è perché la decisione del giudice è imposta con la forza della potenza pubblica. Né in critica letteraria né nelle scienze sociali c'è posto per una tale ultima parola. O, se ce n'è uno, gli diamo il nome di violenza.

## 2. Dalla spiegazione alla comprensione

La stessa dialettica tra comprensione e spiegazione, presa in senso inverso, può prendere un nuovo significato. Questa nuova figura della dialettica risulta dalla natura della funzione referenziale del testo. Questa funzione referenziale, come abbiamo detto, supera la semplice designazione ostensiva della situazione comune ai due interlocutori nella situazione di dialogo. Questo mettere tra parentesi il mondo circostante fa nascere due atteggiamenti opposti. In quanto lettori, noi possiamo sia rimanere in uno stato di sospensione riguardo ogni specie di mondo intenzionato, sia effettuare le referenze potenziali non ostensive del testo in una situazione nuova, quella del lettore. Nel primo caso, trattiamo il testo come un'entità senza mondo, nel secondo, creiamo una nuova referenza ostensiva, grazie alla sorta di «esecuzione» che l'arte di leggere implica. Queste due possibilità sono ugualmente contenute nell'atto di leggere, concepito come la loro interazione dialettica.

Il primo modo di leggere è illustrato oggi dalle diverse scuole strutturali di critica letteraria. Il loro approccio non è solo possibile, ma legittimo. Proviene dalla sospensione, dall'*epochè*, della referenza ostensiva. Leggere, in questo senso, significa prolungare questa sospensione della referenza ostensiva al mondo e trasportare se stessi nel «luogo» dove sta il testo, nel «recinto» di questo luogo acosmico. Questa scelta fa sì che il testo non abbia più un fuori ma soltanto un dentro. Ancora una volta la costituzione stessa del testo in quanto testo e del sistema di testi in quanto letteratura giustifica la conversione della cosa letteraria in un sistema chiuso di segni, analogo al sistema chiuso che la fonologia ha scoperto alla radice di ogni discorso e che de Saussu-

re ha chiamato *langue*. La letteratura, secondo quest'ipotesi di lavoro, diventa un *analogo della «langue»*.

Sulla base di questa astrazione, un nuovo tipo di atteggiamento esplicativo può essere applicato all'oggetto letterario, che, contrariamente all'aspettativa di Dilthey, non è più preso a prestito dalle scienze della natura, cioè da un'area di conoscenze estranee al linguaggio stesso. L'opposizione tra *Natur* e *Geist* non opera più qui. Se un modello è preso a prestito, viene dallo stesso campo, dal campo semiologico. È allora possibile trattare i testi in accordo con le regole elementari che la linguistica ha applicato con successo ai sistemi elementari di segni che sottendono l'uso del linguaggio. Abbiamo imparato dalla scuola di Ginevra, dalla scuola di Praga, dalla scuola danese, che è sempre possibile astrarre i *sistemi* dai *processi* e attribuire questi sistemi—fonologici, lessicali o sintattici—a delle unità che sono puramente e semplicemente definite dalla loro opposizione ad altre unità dello stesso sistema. Questa interazione fra entità puramente diacritiche all'interno di sistemi finiti di unità di questo tipo definisce la nozione di struttura in linguistica.

È questo modello strutturale che viene ora applicato ai *testi*, cioè a delle sequenze di segni più lunghe della frase, che è l'ultima unità che la linguistica considera. L'*Antropologia strutturale* di Lévi-Strauss applica quest'ipotesi di lavoro ad una categoria speciale di testi, quella dei miti<sup>12</sup>.

Secondo quest'ipotesi, le grosse unità che hanno almeno la dimensione della frase e che, prese insieme, compongono il racconto proprio al mito sono trattate secondo le stesse regole applicate alle più piccole unità conosciute dalla linguistica. Si può certo dire che in questo modo abbiamo spiegato il mito, ma non che l'abbiamo interpretato.

Effettivamente, niente si limita ad una concezione così formale dei miti e dei racconti quanto un'algebra di unità costitutive. Possiamo mostrarlo in diversi modi. Dapprima, perfino nella presentazione più formalizzata dei miti da parte di Lévi-Strauss, le unità che egli chiama «mitemi» continuano ad essere enunciate come delle frasi portatrici di significato e di referenza. Diremo che il loro significato in quanto tale è naturalizzato appena esse entrano nel «pacchetto di relazioni» che solo è preso in conto dalla «logica» del mito? Ma questo stesso

<sup>12</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, op. cit., p. 233; tr. it., Il Saggiatore, Milano 1966.

«pacchetto di relazioni» deve a sua volta essere scritto sotto forma di frase. Infine, il tipo di gioco di linguaggio che l'intero sistema di opposizioni e combinazioni incarna perderebbe ogni specie di significato, se le opposizioni stesse che secondo Lévi-Strauss il mito tende a mediare, non fossero delle opposizioni significative riguardanti la nascita e la morte, la cecità e la lucidità, la sessualità e la verità.

Se non ci sbagliamo, non potremmo dire che la funzione dell'analisi strutturale è di portarci da una semantica di superficie, quella del mito raccontato, ad una semantica di profondità, quella delle situazioni limite che costituiscono il *referente* ultimo del mito?

Credo veramente che se non fosse questa la funzione dell'analisi strutturale, essa si ridurrebbe ad un gioco sterile, spoglierebbe perfino il mito della funzione che Lévi-Strauss stesso gli assegna, quella di rendere gli uomini attenti a certe opposizioni e di tendere verso la loro mediazione progressiva. Eliminare questa referenza alle *aporie* dell'esistenza, attorno alle quali gravita il pensiero mitico, significherebbe ridurre la teoria del mito ad una necrologia dei discorsi insensati dell'umanità. Se, al contrario, l'analisi strutturale può essere ritenuta uno stadio—uno stadio necessario—fra un'interpretazione ingenua e un'interpretazione erudita, fra un'interpretazione di superficie e un'interpretazione in profondità, diventa allora possibile situare la spiegazione e la comprensione a due stadi diversi di un unico *arco ermeneutico*. È questa semantica profonda che costituisce l'oggetto proprio della comprensione e che richiede un'affinità specifica tra il lettore e il tipo di cosa *di cui* parla il testo.

Ma non bisogna lasciarci fuorviare da questa nozione di affinità personale. La semantica profonda del testo non è ciò che l'autore ha voluto dire ma ciò *su cui* si fonda il testo, cioè la sue referenze non ostensive. E la referenza non ostensiva del testo è il tipo di mondo che apre la semantica profonda del testo. Perciò, quello che dobbiamo capire non è qualcosa di nascosto dietro al testo, ma qualcosa di esposto di fronte ad esso. Ciò che si offre alla comprensione non è la situazione iniziale del discorso, ma ciò che intenziona un mondo possibile. La comprensione meno che mai ha a che fare con l'autore e la sua situazione. Essa si rivolge ai mondi proposti che le referenze del testo aprono. Capire un testo significa seguire il suo movimento dal senso verso la referenza, da ciò che esso dice a ciò su cui parla. In questo processo, il ruolo *mediatore* giocato dall'analisi strutturale costituisce, nello stesso tempo, la giustificazione dell'approccio oggettivo e la retti-

ficazione dell'approccio soggettivo. Siamo definitivamente premuniti contro ogni identificazione della comprensione con qualche intuitivo affermare l'intenzione soggiacente al testo. Ciò che abbiamo detto della semantica profonda che l'analisi strutturale mette in evidenza, ci invita piuttosto a concepire il senso del testo come un'ingiunzione che parte dal testo, che chiede un nuovo modo di guardare le cose.

Questa seconda figura della dialettica tra spiegare e comprendere ha un carattere estremamente paradigmatico che vale per l'intero campo delle scienze umane. Sottolineerò tre punti.

In primo luogo, il modello strutturale, preso come paradigma della spiegazione, può essere esteso al di là delle entità testuali a tutti i fenomeni sociali, perché la sua applicazione non è limitata ai segni linguistici, ma si estende a tutti i tipi di segni che presentino un'analogia con i segni linguistici. L'anello intermedio tra il modello del testo e i fenomeni sociali è costituito dalla nozione di sistema semiologico. Un sistema linguistico, dal punto di vista semiologico, non è che una specie subordinata al genere semiotico, sebbene questa specie abbia il privilegio di costituire un paradigma per le altre specie del genere. Possiamo dire di conseguenza che un modello strutturale di spiegazione può estendersi tanto quanto si può dire che i fenomeni sociali presentino un carattere semiologico; in altre parole, così lontano da poter ritrovare al loro livello le relazioni caratteristiche di un sistema semiologico: la relazione generale tra codice e messaggio, le relazioni tra le unità specifiche del codice, la struttura di comunicazione concepita come uno scambio di messaggi ecc. Nella misura in cui il modello semiologico regge, la funzione semiotica o simbolica, consistente nel sostituire i segni alle cose e nel rappresentare le cose per mezzo di segni, sembra essere più che una sovrastruttura della vita sociale. Essa costituisce il suo autentico fondamento. Si dovrebbe dire, secondo questa funzione generalizzata della semiotica, non solo che la funzione simbolica è sociale, ma che la realtà sociale è fondamentalmente simbolica.

Se seguiamo questa suggestione, il genere di spiegazione implicato dal modello strutturale sembra completamente diverso dal modello causale classico, soprattutto se la causalità è interpretata in termini umani come successione regolare di antecedenti e di conseguenti, senza alcuna connessione logica interna tra quest'ultimi. I sistemi strutturali implicano delle relazioni di un genere completamente diverso, che favoriscono la correlazione invece della consecuzione. Se è così, il di-

battito classico concernente motivi e cause, che ha avvelenato la teoria dell'azione in questi ultimi decenni, perde la sua importanza. Se la ricerca di correlazioni all'interno di sistemi semiotici è il compito principale della spiegazione, dobbiamo allora riformulare in termini nuovi il problema della motivazione in alcuni gruppi sociali. Ma sviluppare questa implicazione non è lo scopo di questo saggio.

In secondo luogo, il secondo valore paradigmatico assunto dal nostro concetto d'interpretazione testuale risulta dal posto che abbiamo assegnato alla semantica profonda *tra* l'analisi strutturale e l'appropriazione. Questa funzione mediatrice della semantica profonda non deve essere trascurata, poiché dipende da tale funzione che l'appropriazione perda il suo carattere psicologico e soggettivo per rivestire una funzione propriamente epistemologica.

Esiste qualcosa di simile alla semantica profonda di un testo nei fenomeni sociali? Dirò volentieri che la ricerca di correlazioni tra fenomeni sociali trattati come entità semiotiche perderebbe qualsiasi importanza ed interesse, se non portasse alla luce *qualche cosa come* una semantica profonda. Nello stesso modo in cui i giochi di linguaggio sono delle forme di vita, secondo il famoso aforisma di Wittgenstein, le strutture sociali sono ugualmente dei tentativi per misurarsi con le perplessità dell'esistenza e i conflitti profondamente nascosti nella vita umana. In questo senso, anche queste strutture hanno una dimensione referenziale. Esse puntano verso le aporie dell'esistenza sociale, quelle stesse aporie intorno alle quali gravita il pensiero mitico. E questa funzione analogica della referenza sviluppa tratti del tutto simili a ciò che noi chiamiamo referenza non ostensiva di un testo, cioè l'esposizione di un *Welt* che non è più un *Umwelt*, vale a dire la proiezione di un mondo che è più di una situazione. Non si può forse dire che, anche nelle scienze sociali, passiamo da interpretazioni ingenue ad interpretazioni erudite, da interpretazioni di superficie a interpretazioni profonde, con la mediazione dell'analisi strutturale? Ma è questa interpretazione profonda che dà senso all'intero processo.

Quest'ultima osservazione ci porta al nostro terzo ed ultimo punto. Se inseguiamo fino al suo termine il paradigma della dialettica tra spiegare e comprendere, dobbiamo dire che le configurazioni sensate, che un'interpretazione profonda vuole apprendere, non possono essere comprese senza un impegno personale simile a quello del lettore alle prese con la semantica profonda del testo, allo scopo di farla «sua». Ognuno conosce l'obiezione a cui è esposta l'estensione del concetto di ap-

propriazione alle scienze sociali. Non legittima forse l'intrusione di pregiudizi personali nel campo della ricerca scientifica? Non introduce forse tutti i paradossi del circolo ermeneutico nelle scienze umane? In altri termini, il paradigma che *aggiunge* l'appropriazione alla proiezione di un mondo non distrugge il concetto stesso di scienza umana? Il modo in cui abbiamo introdotto questa coppia di termini nel quadro dell'interpretazione testuale non ci fornisce soltanto un problema esemplare, ma una soluzione esemplare. La soluzione non è di negare il ruolo dell'impegno personale nella comprensione dei fenomeni umani, ma di precisarlo.

Come risulta dal modello dell'interpretazione testuale, la comprensione non consiste nella presa *immediata* di una vita psichica estranea o nell'identificazione *emozionale* con un'intenzione mentale. La comprensione è interamente *mediata* dall'insieme dei procedimenti esplicativi che essa precede e accompagna. Il corrispettivo di questa appropriazione personale non è qualcosa che possa essere *sentito*: è il significato dinamico liberato dalla spiegazione e che sopra abbiamo identificato con la referenza del testo, vale a dire il suo potere di dispiegare un mondo.

Il carattere paradigmatico dell'interpretazione testuale deve essere esteso fino a quest'ultima implicazione. Ciò significa che le condizioni di un'appropriazione autentica, così come sono state esposte in relazione ai testi, sono esse stesse paradigmatiche. Per questo non siamo autorizzati ad escludere l'atto finale di impegno personale dall'insieme complessivo dei procedimenti oggettivi ed esplicativi che ne costituiscono la mediazione.

Questa rettifica della nozione di impegno personale non elimina il «circolo ermeneutico». Il circolo resta una struttura insuperabile della conoscenza applicata alle cose umane; ma questa rettifica gli impedisce di diventare un circolo vizioso.

Infine, la correlazione tra spiegazione e comprensione, e viceversa, costituisce il «circolo ermeneutico».