

Esperienza conoscenza e comprensione dell'altro

di Ivana Matteucci

Il pensiero del Novecento ha fondato l'alterità dell'altro ed ha impostato il problema della relazione, nell'apertura originaria dell'individuo o della persona, nell'io costitutivamente aperto al tu. La comunicazione è stata dunque pensata come relazione avente sola natura diadica, come puro rapporto tra due comunicanti che prescinde dal messaggio comunicato¹. Al contrario anche la comunicazione più elementare rivela sempre una natura triadica: oltre i comunicanti c'è l'evento comunicato; e poi la comunicazione non dipende tanto dalla messa in opera dei soggetti comunicanti, quanto dal messaggio semantico che si offre alla comunicazione. I soggetti sono coinvolti nel processo comunicativo nel modo dell'interpretazione.

Secondo questa nuova concezione della relazione e in base alla diversa impostazione del problema della comunicazione, il recupero dell'altro va fondato sulla base della sua radicale alterità, mentre è stato sempre impostato sul riconoscimento di una comunanza antropologica ed esistenziale.

1. Filosofia e alterità

Il pensiero del Novecento, nei suoi fondamenti, è stato espresso dai filosofi Edmund Husserl e Martin Heidegger, così

* *Presentato dall'Istituto di Sociologia.*

¹ Ad eccezione della metafisica dell'altro di E. Lévinas, in particolare in *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff 1961, trad. it. *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book 1980, e dell'ermeneutica della comunicazione di J. Habermas e di K.O. Apel del quale ricordo *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main,

da risultare fortemente debitore nei confronti delle loro elaborazione teoriche.

In particolare nella Quinta delle *Meditazioni cartesiane*², Husserl affronta la problematica della trascendenza dell'altro rispetto all'immanenza dell'ego, tematizzando una teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo.

Per Husserl il dato originario è l'io il quale – in quanto frutto dell'atteggiamento trascendentale contrapposto a quello ingenuo naturale e dell'astrazione dagli altri costitutiva – diventa ego trascendentale ovvero «struttura essenziale della costituzione universale»³.

L'alterità viene dunque fondata sull'esperienza dell'altro effettuata dall'io, quando l'io stesso esperisce nella forma particolare dell'alterità. L'altro diventa così un *alter-ego*, ove l'ego è l'io (il soggetto di una vita coscienziale concreta) nel suo proprio essere altro, in un'attività anche detta 'esperienza dell'estraneo'. Infatti il valore d'essere dell'estraneo, esiste per me in modo ingenuo e diretto, mentre è nell'intenzionalità dell'ego che si costituisce il nuovo senso d'essere dell'*alter-ego*: non come io stesso, ma come ciò che si rispecchia nel mio proprio io,

Secondo Husserl, gli estranei si costituiscono in me come 'altri'. Essi sono per me comprensibili solo nell'atto del 'rende-re-com-presente analogico', ovvero nel 'rispecchiamento rappresentativo', e non come esseri originali, esistenti per sè. Benchè essi 'siano' (di ciò non si può dubitare), tuttavia 'sono' solo nel senso in cui sono costituiti, attingono senso e valore di essere soltanto dalla mia sfera di coscienza mediante auto-esplicazione, cioè esposizione di ciò che trovo in me stesso.

Husserl tenta di esporre il passaggio dall'ego alla monade (ognuna veramente una realtà chiusa e assoluta), inserendo la monade entro la dinamica dell'intersoggettività e caricandola di un ruolo relazionale, così da presentarla come sinonimo dell'io, il quale – grazie alla sua capacità di operare nel mondo –

Suhrkamp 1973, trad. it. (parziale) *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier 1977.

² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, M. Nijhoff 1950, trad. it. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Milano, Bompiani 1988.

³ *Ibidem*, p. 117.

diventa centro di apertura verso l'alterità⁴. Gli altri sono monadi in comunità intermonadica, dunque legati a me come *ego* concreto o monade, sulla base di una penetrazione irreal e intenzionale. Tra un essere e un altro c'è un legame, una comunità intenzionale con carattere di comunità effettiva che fonda trascendentalmente l'essere del mondo. Il mondo di uomini e di cose diventa correlato ideale di un'esperienza intersoggettiva, che si costituisce nell'idealità di un'apertura sconfinata e di un'armonia di monadi. L'alterità, fondata sull'apertura originaria dell'io, è risolta in una comunanza di natura primordiale; essa acquista senso ed essere in una sorta di identificazione sintetica, avente luogo nella mia propria sfera di originalità.

Questa soluzione adottata da Husserl a fondamento dell'alterità, appartiene completamente all'ambito del pensiero occidentale, il quale – si pensi alla monade leibniziana – è stato incapace di pensare l'altro come alterità, troppo occupato e preoccupato di affermare la potenza dell'Uno-Tutto ed amma-liato fondamentalmente dall'Identico. Ma l'Identico è ripetizione di sè, è l'altro visto nella medesimezza, è solo un *alter-ego*⁵. La comunicazione diventa relazione fra soggetti ontologicamente identici.

Anche Heidegger, pur non fondando l'alterità sull'apertura originaria dell'io, rimane comunque dentro lo stesso modulo. Infatti l'altro viene incontrato in base alla medesima struttura esistenziale, quale è appunto l'*in-der-Welt-sein* (essere-nel-mondo) che caratterizza originariamente il *sein* del *Da-sein* (l'essere dell'Esserci).

Nel paragrafo 26 di *Essere e tempo*⁶ Heidegger tenta di ren-

⁴ In questa meditazione, la Quinta, che si estende per quasi metà del libro, Husserl affronta il problema dell'intersoggettività, esperienza di una comunità reciproca di uomini, che egli risolve trascendentalmente come «costituita per me dalla fonte della mia intenzionalità» (*Ibidem*, p. 148). L'intersoggettività rappresenta uno dei momenti più avanzati della fenomenologia husserliana e vi si svolge il tentativo di coniugare il trascendentalismo e l'esperienza concreta del mondo.

⁵ E. Lévinas in particolare muove questa critica all'Occidente, praticando con il suo pensiero, una profonda cesura rispetto al principio dell'Uno-Tutto dominante. Così in *Totalité et infini*, trad. it. cit..

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer 1927, trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi 1970.

dere manifesto il modo di essere dell'io e degli altri, scartando anzitutto la possibilità di un io isolato senza gli altri. In effetti non si parte qui dall'isolamento dell'io, per poi passare dal soggetto isolato agli altri, nè gli altri sono ciò che rimane in forma residuale, sospendendo me stesso; piuttosto gli altri sono quelli da cui non ci si distingue e fra i quali dunque, si è anche. La presenza dell'altro costituisce un dato immediato, non dedotto. Gli altri non sono incontrati sulla base di un conoscere che riposa su una distinzione preliminare di sè a fondamento della contrapposizione agli altri, piuttosto gli altri si incontrano a partire dal mondo con-diviso.

Secondo Heidegger tutti gli enti (anche animali, vegetali e cose) hanno un essere, ma un ente in particolare (l'uomo) quanto al suo modo di essere, ha il carattere dell'Esserci, cioè è un essere-«nel»-mondo. L'«in-essere» (nel mondo) ha per l'uomo un carattere esistenziale: non significa cioè esser-dentro-in, *insistere* ma *ex-sistere*, trascendere autoprogettandosi ⁷.

Inoltre l'«in-essere» (nel mondo), essere-nel-mondo dell'Esserci, è un *mit-sein* (con-essere) e il con-essere fonda il con-Esserci degli altri. L'enunciato che l'Esserci è essenzialmente con-essere ha un senso esistenziale e non accidentale, significa che ci sono anche degli altri simili a me, anche qualora l'altro non sia nè presente nè conosciuto. Dunque il con-Esserci è un modo di essere – il modo di essere dell'essere-assieme – proprio di un ente che si incontra nel mondo.

Poichè l'in-essere nel mondo dell'Esserci è «cura» la relazione agli altri prende la forma dell'«aver cura». L'aver cura non indica soltanto il modo dell'essere l'uno per l'altro, ma comprende anche l'essere l'uno contro l'altro, l'uno senza l'altro, il non importare all'uno dell'altro: anche i modi dell'indifferenza e dell'estraneità ne fanno parte. La dimensione dell'aver cura è la modalità propria dell'essere-al mondo: significa che l'io è sin dall'inizio coinvolto nel rapporto con l'altro.

⁷ Il primato dell'uomo consiste proprio nel fatto che la comprensione dell'essere è costitutiva del modo di essere (esistenza) di questo ente. L'esistenza, come modo di essere esclusivo dell'uomo, è la condizione costitutiva della possibilità del problema del senso dell'essere in generale. Il «problema del senso dell'essere in generale» costituisce per Heidegger la problematica dell'opera tutta (*ibidem*, pp. 17-20).

Nell'intenzione heideggeriana l'originario con-essere comprendente, si anticipa a e fonda il momento coscienziale e cognitivo.

Emmanuel Lévinas, figura filosofica del Novecento a noi più vicina, si pone in maniera critica sia nei confronti di Husserl che di Heidegger, riconoscendo ad ambedue un limite di carattere teoristico da cui sarebbero inficiate le rispettive posizioni. Husserl ne soffre nel momento in cui affida la fondazione dell'alterità ad un gesto teorico e, incapace di una fondazione oggettiva dell'intersoggettività, non supera il punto di vista del deduttivismo coscienziale e la posizione idealistica.

Heidegger che, per rifuggire da tali cadute, assicura all'altro la natura dell'Esserci e pone l'incontro fra Esserci come fatto originario rappresentato dal fenomeno del con-Esserci, in realtà secondo Lévinas, non riesce ad affermare il rapporto con l'altro come originario, e la relazione come fondata originariamente. Il rapporto con l'altro viene infatti sostanzialmente subordinato ad un principio esterno alla relazione stessa, come espresso dalla proposizione *mit* (con) del *mit-Dasein* (con-Esserci), la quale caratterizza la relazione come associazione attorno ad un termine comune.

Seppure da Heidegger la coesistenza sia posta come relazione con gli altri avente un carattere irriducibile, tuttavia anch'essa si fonda infine sulla relazione con l'essere in generale, sulla comprensione e sull'ontologia, configurandosi così come rapporto secondario e derivato.

Lévinas introduce il tema dell'alterità in risposta alla necessità di dare un fondamento alla comunicazione, volendo innanzitutto sostenere il carattere originario dell'altro. Egli intende ripercorrere la problematica *de l'autre* (dell'altro) adottando un discorso sull'alterità che è un discorso sull'esteriorità, sottolineando l'eccentricità dell'altro e il suo incomparabile statuto.

Lévinas compie innanzitutto un gesto di rottura nei confronti del concetto di identità e verso la tendenza alla totalità, propri del pensiero occidentale. Questa contestazione è rivolta sia contro ogni forma di autocoscienza che tutto riduce a se stessa e che fagocita l'alterità, sia contro ogni ontologia o concezione dell'essere in quanto misconosce la realtà dell'essente. All'autocoscienza viene opposto il desiderio di trascendere, il pensiero che va oltre se stesso; all'ontologia si oppone invece il primato

dell'essente sull'essere, della molteplicità e della separazione. Per Lévinas il piano etico, quello del rapporto tra enti o della relazione di essente a essente, è pre-esistente al piano ontologico, quello dello svelamento dell'essere dell'essente.

La relazione del 'Medesimo' con 'Altri' si dà nella prossimità ad 'Altri'. L'espressione dell'alterità come tale avviene nel 'volto' dell'altro uomo: il volto è luogo dell'alterità, è espressione dell'assolutamente altro; la vicinanza e concretezza altrui si afferma invece nella relazione del 'faccia a faccia' che conferisce al rapporto con l'altro il carattere dell'assoluta irriducibilità, sia all'identità che all'oggettività delle cose⁸.

Nel pensiero di Lévinas originariamente il rapporto con 'Altri' (*Autrui*) si afferma proprio come rapporto etico, anteriore ad ogni mediazione concettuale e conoscitiva. Etico è l'ambito in cui l'alterità del volto può 'mantenersi' senza annullarsi, nè scomparire nella totalità. Etica è una relazione fra due termini, l'uno significante all'altro, legati da un intrico inescusabile, uniti nè per una sintesi dell'intelletto, nè per la relazione da soggetto a oggetto.

Il linguaggio viene indicato proprio come il luogo dove si rivela come originaria, la radicale alterità altrui. È la stessa struttura formale del linguaggio ad annunciare l'invulnerabilità etica d'Altri, poichè nel dialogo io riconosco all'altro la dignità di interlocutore, e questo ancor prima di conoscerlo. L'altro come interlocutore rimane anche infinitamente estraneo, sfugge alla parola che tematizza ed è sproporzionato rispetto al parlante. Infine il parlare è originato sempre dall'interlocutore, in quanto la parola è sempre un prestare attenzione, un porsi in attesa della risposta, insomma un sottomettersi all'altro. Per tutto ciò nel linguaggio si avvera il paradosso del rapporto etico: comunione senza fusione, prossimità dell'uno all'altro; la differenza dell'uno e dell'altro come non-indifferenza per l'altro. Insomma un rapporto con l'altro posto nei termini di giustizia e responsabilità: la giustizia della responsabilità per l'altro.

Secondo Lévinas la comunicazione è impossibile se praticata a partire dall'io, soggetto libero per il quale ogni altro è solo

⁸ Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, trad. it. cit., p. 64.

limitazione invitante alla guerra, alla dominazione, all'informazione⁹. Così, se fino ad ora fondare la comunicazione essenzialmente sull'apertura del soggetto, ci ha resi completamente sordi all'altro ed ha significato occultare il fondamento stesso della comunicabilità (il linguaggio), bisogna invece riconoscere che essa inizia proprio dal linguaggio antecedente ogni 'Detto': un 'Dire' originario come la soggettività esposta all'altro, alla sua nuda presenza interpellante.

2. *Ermeneutica e alterità*

In generale l'esperienza ermeneutica nasce dalla percezione dell'estraneità dell'altro e dalla necessità di comprendere il ruolo dell'alterità, rappresentata da un testo o un interlocutore. L'ermeneutica del Novecento, nelle sue espressioni più diffuse e significative, sembra dominata dalla volontà di appropriarsi del senso e di far propria l'alterità, seppure risulti differenziata nelle sue strategie di appropriazione. In questa volontà appropriante è ancora presente la realtà del soggetto, anche se non più metafisicamente ma gnoseologicamente inteso.

Più precisamente tutto il pensiero ermeneutico può essere distinto in due forme principali. Un'ermeneutica in cui l'alterità è solo strumentale: è l'ermeneutica della semplice appropriazione, e un'ermeneutica che misconosce l'alterità ritenendola appartenente (assieme al soggetto) all'essere: è l'ermeneutica della co-appartenenza¹⁰. Il discorso può focalizzarsi su due grandi figure dell'ermeneutica contemporanea, si tratta di Paul Ricoeur e Hans Georg Gadamer.

Paul Ricoeur viene indicato come il rappresentante dell'ermeneutica dell'appropriazione. Interessato ad una fondazione ontologica della sua ermeneutica, egli, pur mirando a formulare un'ontologia della comprensione, in realtà assume un'epistemologia dell'interpretazione.

⁹ Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff 1978, p. 172.

¹⁰ Questa chiave di lettura viene proposta da G. Ripanti nel saggio *Ermeneutica e alterità*, apparso in «Hermeneutica» 9, 1990, pp. 27-43. La prima forma assunta dal pensiero ermeneutico si intenda che proceda da Schleiermacher a P. Ricoeur, la seconda comprenderebbe invece Heidegger e Gadamer.

Il processo interpretativo viene qui finalizzato all'appropriazione del senso da parte del sè, secondo la connessione: interpretazione-appropriazione-autocomprendimento. Ogni interpretazione, in maniera più o meno esplicita, diventa comprensione di se stesso «per la via mediata della comprensione dell'altro»¹¹. L'appropriazione di sè che dà vigore all'io, non avviene mai immediatamente, ma passa sempre per l'espropriazione in cui l'io criticamente rinuncia alla pretesa di proporsi come fonte ed origine del senso. Tuttavia (fenomenologicamente) attraverso la riflessione viene sempre fondata l'esistenza dell'io. Infatti ogni opera si intende realmente quale semplice testimonianza dello 'sforzo di esistere' e del 'desiderio di essere' che fa capo all'io, perciò si riduce all'io che si recupera così in maniera più vasta.

La comprensione è infine un comprendersi davanti a un altro, a un oggetto, a un testo: in questo comprendere come autocomprendimento, l'alterità è strumentale in vista dell'esistenza del sè.

Hans Georg Gadamer produce invece un'ontologizzazione dell'ermeneutica. Il comprendere diventa qui un evento: è l'essere che viene alla parola, che può venir compreso e che decide del comprendere. Si afferma dunque una non-differenza ontologica fra l'essere e il suo modo di manifestarsi (il linguaggio), seppure non tutto l'essere si manifesti nel linguaggio, ma solo quello che può venir compreso¹².

Il linguaggio rappresenta l'assoluta mediazione di soggetto e oggetto, questa assolutezza della mediazione linguistica è però aperta all'evolversi della storia ed anzi si fonda proprio sulla finitezza e sulla storicità dell'esperienza. L'apertura dell'esperienza ermeneutica deriva dal fatto che non si può mai pretendere l'eshaustività dell'oggetto del conoscere, piuttosto secondo Gadamer, nell'atto ermeneutico si stabilisce una 'fusione di orizzonti'.

¹¹ Questa argomentazione viene affrontata da P. Ricoeur in *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil 1969, pp. 7-28. Precisamente la frase compare nella traduzione italiana di S. Sabatini, Bologna, Il Mulino 1986, p. 304.

¹² Cfr. H. G. Gadamer, *Persuasività della letteratura*, a cura di R. Dottori, Ancona-Bologna, Transeuropa 1988. Si tratta di una raccolta di saggi già apparsi di recente.

Il linguaggio è il ponte che istituisce momenti di identità oltre il fluire delle alterità e realizza così la comunicazione. Il soggetto e l'oggetto sono entrambi assorbiti entro la categoria del linguaggio o della coscienza della determinazione storica, ne sono co-appartenenti. Secondo Gadamer infatti la lingua sempre ci previene nel nostro conoscere e nel nostro pensare, come interpretazione già costituita del mondo che è al di sopra di ogni singola coscienza, anche se non può esistere senza il singolo che parla.

Il rapporto tra l'uomo e il linguaggio si sviluppa secondo il primato del secondo sul primo. Ciò risulta dalla constatazione che la lingua si dà sempre nei tre caratteri dell' 'oblio di sé', della 'mancanza dell'io', della 'universalità'. Il primo aspetto riguarda il fatto che quando si parla non si è coscienti della lingua: essa è tanto poco strumento che il suo essere sta in ciò che in essa vien detto. Inoltre la struttura comunicativa della lingua è quella 'del noi' e non 'dell'io', infatti parlare è sempre un parlare a qualcuno di qualcosa, è impostare un discorso. Infine la lingua gode del carattere dell'universalità, poichè non esiste nulla che non possa essere detto¹³.

Gadamer viene così ad affermare il pieno statuto linguistico dell'uomo, in quanto ritiene che ogni uomo è preso dentro l'accadere del linguaggio: non siamo noi a parlare tramite il linguaggio, ma è il linguaggio che parla attraverso noi. E così nella linguisticità della nostra esperienza del mondo sta la mediazione tra finito ed infinito, tra soggetto e oggetto, tra coscienza ed essente: una mediazione che è conforme alla nostra finitezza. In pratica la coscienza e il suo oggetto non vengono più pensati come due mondi separati, ma come momenti di uno stesso processo di produzione della realtà; la lingua è viva esecuzione poichè tutto ciò che accade è un evento linguistico.

Allora, sia nel caso dell'ermeneutica dell'appropriazione che nel caso dell'ermeneutica della co-appartenenza, l'alterità viene comunque fagocitata: o dal soggetto interpretante che cerca se stesso o dall'essere nel suo accadere storico.

¹³ Cfr. H. G. Gadamer, *Ermeneutica e metodica universale*, a cura di U. Margiotta, Torino, Marietti 1973, pp. 113 ss..

3. Il metodo in sociologia

La questione del metodo in sociologia si è fortemente dibattuta tra positivismo e dialettica¹⁴. Nel caso del positivismo l'imperativo dell'obiettività ha guidato il suo impegno di conoscenza; l'ingenua fiducia nel metodo a garanzia di una conoscenza obiettiva ha infine però prodotto l'ipostatizzazione del soggetto conoscente. Una razionalità coincidente con l'intento manipolativo di uomini e cose ha anche generato il loro sfruttamento ai fini della produzione.

Nel metodo dialettico, l'idea di totalità ha guidato il processo di interpretazione della realtà: fatti e persone trovano un posto ed un significato solo all'interno di un quadro di riferimento globale. Tuttavia la sintesi tra coscienza soggettiva e spirito oggettivo è operata dalla soggettività, in quanto la coscienza permane come punto di riferimento ultimo di ogni esperienza critica, nella certezza che l'io possessa la verità.

Il rapporto tra l'io e il tu, il tipo di esperienza che si verifica in esso, e il sapere che si acquisisce attraverso tale esperienza (cioè la comprensione dell'altro) mutano a seconda della modalità del rapporto. C'è un'esperienza del tu che osserva il comportamento altrui al fine di prevederlo; si comprende l'altro allo stesso modo di un qualsiasi accadimento e se ne fa uso in vista dei propri scopi, riducendolo a strumento. Il compito della comprensione porta qui con sé l'esigenza di appropriarsi in ogni singolo caso dei contenuti altrui, per coglierne il significato nella loro propria fisionomia.

L'assunzione di una posizione critica nei confronti del positivismo, ci apre l'accesso alla seconda modalità di conoscenza dell'altro, dove l'altro è riconosciuto come persona ma la comprensione è ancora una forma di riduzione all'io. Il rapporto io-tu ora non è più immediato ma riflesso. Il tu viene anticipato dall'io, il quale pretende di conoscere da sé le ragioni altrui, rinchiudendolo nell'ambito della propria riflessione. La coscienza che si fonda sul metodo critico pretende di comprende-

¹⁴ Dieci importanti interventi nella discussione sul problema del metodo sono stati raccolti nel volume di Autoti Vari dal titolo *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand 1969, trad. it. *Dialettica e positivismo in sociologia*, Bologna, Il Mulino 1972.

re l'altro meglio di quanto egli possa capire se stesso, e toglie così ogni fondamento alle sue pretese.

In sintesi chi pensa di poter usare di un'assoluta libertà e di agire sempre disinteressatamente, o fondandosi sull'oggettività del metodo o negando la propria 'condizionatezza', subisce il condizionamento di presupposti inconsapevoli e incontrollati. E in realtà queste proposte metodologiche – che rappresentano i tentativi di operare una mediazione tra soggetto e oggetto da parte di positivismo e dialettica in sociologia – si risolvono infine o nella riduzione dell'io alla società, o nella riduzione della società alla soggettività assolutizzata ¹⁵.

4. L' 'interpretazione comprendente' in Max Weber

La specificità del contributo fornito dalla sociologia allo studio dell'uomo, consiste nel suo essere rivolta alla comprensione (*verstehen*) dell'atteggiamento degli individui che partecipano alle 'formazioni sociali'. Relativamente al fenomeno della comprensione e della retta interpretazione del compreso, la sociologia fornisce un' 'interpretazione di tipo comprendente', che mira cioè a comprendere il significato di ogni singolo fenomeno, spiegandolo nei rapporti sempre diversi che lo congiungono ad altri fenomeni.

In primo luogo il procedimento di comprensione diventa un 'intendere', come forma adeguata all'oggetto delle scienze sociali: entro tale processo si formulano ipotesi interpretative da verificarsi empiricamente. Quindi la conoscenza sociologica si avvale della 'spiegazione interpretativa' volta ad accertare le relazioni causali tra i fenomeni individuali, e non fondata sull'osservazione come è il caso delle scienze naturali ¹⁶.

¹⁵ Nell'opera *Verità e metodo*, Gadamer apporta una chiarificazione decisiva al problema del rapporto tra coscienza soggettiva e spirito oggettivo, risolto finora ipostatizzando l'uno o l'altro termine della relazione e propone invece la mediazione assoluta e finita costituita dal linguaggio. Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr 1960, trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 1983.

¹⁶ Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr 1922, trad. it. *Economia e società*, I, Milano, Bompiani 1962. Manifestando comunque un'aderenza all'idea illuministica di scienza e di oggettività prodotta metodicamente, Weber sostiene di seguito che la spiegazione interpretativa presenta

Per Weber anzitutto, poichè nelle società umane le azioni sono prodotte con 'razionalità cosciente', esse risultano intellegibili in base al senso. Questa dimensione può essere colta soltanto da una sociologia come «scienza la quale si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo l'agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti»¹⁷.

La metodologia del comprendere le azioni e i concetti fondamentali dell'agire sociale sono intimamente connessi. Il concetto di agire con Weber viene a designare qualsiasi atteggiamento umano, purchè sia specificatamente congiunto ad un senso soggettivo; inoltre l'agire è sociale quando è riferito a e si orienta secondo l'atteggiamento di altri individui. Complessivamente l'agire sociale, importante per la sociologia comprendente, è un atteggiamento che: «1) è riferito, secondo il senso soggettivamente intenzionato di colui che agisce, all'atteggiamento di altri; 2) è con-determinato nel suo corso da questo riferimento dotato di senso; 3) e può quindi essere spiegato in modo intellegibile in base a questo senso (soggettivamente) intenzionato»¹⁸. Dunque il sociale risulta dalle azioni dotate di senso quando si determinano reciprocamente in modo inter-individuale. Ciò vuol dire che l'agire sociale è determinato dall'agire altrui che deve prendere in considerazione, e ne costituisce anche un punto di riferimento. In ogni singolo caso tale reciprocità può essere garantita solo dalla capacità di prevedere l'agire altrui, calcolandone conseguenze ed effetti.

Come oggetto della sociologia comprendente Weber designa dunque non l'atteggiamento umano in quanto tale (l'agire), ma un atteggiamento 'dotato di senso' in quanto connesso con un senso soggettivamente intenzionato e quindi accessibile alla comprensione (l'agire sociale). Il senso di un atteggiamento in quanto sociologicamente rilevante, consiste nel riferimento intenzionale dell'atteggiamento individuale all'atteggiamento al-

il vantaggio di fornire l'accesso alla comprensione dell'atteggiamento individuale, ma anche lo svantaggio del carattere necessariamente ipotetico e frammentario dei risultati conseguibili tramite l'interpretazione.

¹⁷ *Ibidem*, p. 4.

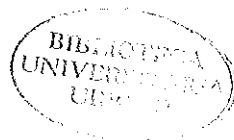
¹⁸ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr 1922, trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi 1958.

trui, che orienta l'agire in una certa direzione. Questo agire può essere quindi compreso nella determinazione del termine di riferimento e della direzione che, sulla sua base, l'agire assume: cioè in una certa relazione sociale. È proprio questa sua dimensione di alterità, che lo rende rilevante per la ricerca sociologica, la quale vi fonda la propria possibilità di scienza. La comprensione dell'agire intellegibile avviene cioè attraverso la delimitazione di un campo di ricerca: conoscere l'altro è sempre conoscerlo nella relazione.

Il senso di ogni atteggiamento si stabilisce dunque in riferimento all'atteggiamento altrui, quale condizionamento che delimita le possibilità dell'agire individuale. Nel caso di connessione tipica si procederà a delineare un atteggiamento 'adeguato in base al senso'; nel caso di connessione 'causalmente adeguata', la sua spiegazione causale assurge a condizione per il raggiungimento di una conoscenza oggettiva da parte della sociologia comprendente. Precisamente la spiegazione causale designa la constatazione che ogni processo osservabile (atteggiamento o comportamento) è seguito da o si presenta insieme ad un altro, secondo una regola di probabilità determinabile comprovata dall'esperienza, per cui sussiste la possibilità che esso si svolga sempre così.

Secondo Habermas il modello di azione appena delineato, si fonda su premesse ontologiche, per cui l'agente conta su un mondo oggettivo che può conoscere e in cui può intervenire. Presupporre un unico mondo oggettivo di stati di fatto esistenti, vuol dire anche presupporre le relazioni tra attore e mondo come possibilità di orientamento e di influenza. Con un 'concetto formale di mondo' l'attore ha a che fare con 'supposizioni di convergenze' che rivendicano validità per attore ed interprete. Il concetto di mondo oggettivo presupposto, vale infatti sia per l'autore che per l'interprete delle azioni, i quali perseguono ambedue la razionalità: razionalità allo scopo o al valore e razionalità della correttezza oggettiva. Le relazioni sono razionali perchè a seconda della direzione di adattamento, diventano accessibili ad una valutazione oggettiva ¹⁹.

¹⁹ Habermas esprime tali riflessioni in riferimento all'agire definito teleologico o strategico e posto al centro della teoria dell'azione. In questo modello



In sostanza il punto di riferimento per comprendere l'azione sociale rimane il senso che esplicitamente o tacitamente gli individui vi attribuiscono, ma con ciò non si vuol significare che il fine o la motivazione individuale rappresentino l'unica causa del comportamento; invece valutazioni e scopi individuali vengono intesi come variabili indipendenti o intervenienti che determinano, assieme ai condizionamenti esterni, l'agire sociale. Per Weber anzi «una corretta interpretazione causale di un agire concreto indica che il corso esterno ed il motivo sono riconosciuti aderenti e, nel medesimo tempo, intellegibili in modo dotato di senso nella loro connessione»²⁰.

Egli tuttavia tiene ben distinti il senso soggettivamente intenzionato e quello oggettivamente valido, in quanto sostiene che il procedimento di comprensione non perviene di per sé ad un risultato scientificamente valido; l'intendere acquista validità oggettiva solo quando le sue ipotesi vengono accertate empiricamente, cioè quando diventa insieme spiegazione causale. Ogni interpretazione tende infatti a conseguire una specifica evidenza qualitativa, ma questa – anche al suo massimo grado – non è però in nulla una prova della sua validità empirica. Per Weber l'interprete deve sempre operare una separazione tra questioni di significato e questioni di validità: questa separazione sola può assicurare al comprendere-il-senso un insospettabile carattere descrittivo.

Il metodo dell'autentica comprensione ha dunque di mira ciò che è peculiare attraverso la comparazione (l'individuo che assume un certo atteggiamento in rapporto agli altri); la comparazione viene controllata coi mezzi dell'imputazione causale, e infine spiegata come forma ricorrente nella sua fisionomia individuale.

dell'azione il concetto fondamentale è rappresentato dalla decisione tra alternative d'azione orientata allo scopo, guidata da aspettative e basata su un'interpretazione della situazione. Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, I, *Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 178 ss..

²⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. cit., p. 11.

4.1. *Il comprendere-il-senso*

Max Weber parla di senso intendendo sempre il senso soggettivo, in quanto viene elaborato dal soggetto cosciente e ne orienta l'agire; non può mai trattarsi di un senso oggettivamente corretto, o 'valido', o 'vero'. Il soggetto cosciente a sua volta è pensato in maniera tradizionale come centro di razionalità dotato di autonomia e di autoconsapevolezza, capace di scelta e di decisione. Ogni individuo si ritiene infatti «dotato della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso»²¹. È pur vero che il senso soggettivo non si riconosce come unica causa del comportamento, e in effetti nella spiegazione vengono anche considerati i condizionamenti esterni indipendenti dall'effettiva intenzionalità del soggetto, tuttavia infine è sempre il senso – l'interpretazione effettuata dal soggetto cosciente di questi stessi condizionamenti – che spiega l'agire.

Weber chiarisce che questo non implica assumere una valutazione positiva nei confronti di individualismo e razionalismo: il senso soggettivamente intenzionato è infatti sempre connesso alle condizioni storico-sociali, piuttosto che essere il semplice risultato di una scelta individuale. In altri termini le possibilità non sono in totale arbitrio del soggetto, questi non può crearle ma soltanto sceglierle in un ambito dato. Resta comunque il fatto che il senso deve essere sempre compreso nella sua forma particolare, autonoma.

«Nel senso vale la particolare attribuzione di significato alla realtà»²², così – mentre la realtà in sé è oggetto di valore per le altre scienze – la sociologia può soltanto analizzare l'agire so-

²¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, trad. it. cit., p. 96. Da ciò deriva la considerazione che la rilevanza di certi fenomeni poggia sul loro significato culturale che risveglia un interesse di tipo scientifico. Tuttavia le scienze storico-sociali devono procedere ad una ricerca oggettiva accertando ciò che è, senza ammettere nel loro ambito alcuna valutazione pratica. Non la determinazione dell'oggetto, ma lo scopo per cui è indagato, il metodo dell'elaborazione e il modo di verifica concernono le scienze storico-sociali, le quali perseguono così un'oggettività garantita e prodotta dalla 'distanza', sempre in vista di una certezza di tipo formale, seppure ogni volta circoscritta.

²² F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Bologna, Il Mulino 1985, p. 224.

ciale in termini di uniformità empiriche (come costanti da verificare) e non di leggi immutabili. Nella spiegazione quindi la causalità riscontrabile tra un certo senso intenzionato e un comportamento effettivo, non è deducibile da presupposti validi in assoluto, ma va di volta in volta interpretata facendo riferimento alla forma particolare assunta dal senso, cioè alla concreta situazione storica²³.

In relazione a tutto ciò, la sociologia comprendente può sviluppare la possibilità di cogliere le uniformità dell'agire tenendo conto allo stesso tempo delle sue forme storiche particolari, utilizzando 'tipi ideali' dell'agire. Essa infatti procede alla costruzione di un agire tipico rigorosamente razionale rispetto ad uno scopo o ad un valore: in ciò il suo metodo risulta razionalistico, di una razionalità che costituisce il criterio generale che orienta l'agire, seppure non solo utilitaristicamente ma anche idealmente. L'agire razionale – quello razionale rispetto allo scopo in particolare – per la sua evidente intellegibilità e la sua univocità, permette l'attribuzione delle cause relative alle 'deviazioni' rispetto a tale corso, agli elementi irrazionali e condizionati affettivamente che le hanno determinate. In tal modo attraverso il tipo ideale, si può intendere l'agire reale influenzato da elementi irrazionali di ogni specie, come deviazione dal corso che avrebbe avuto nel caso di atteggiamento puramente razionale²⁴. Le nozioni di valore e di scopo descrivono dei punti di riferimento rispetto ai quali soggetto conoscente ed attore deviano sempre, cioè si pongono in una situazione di scarto.

Di seguito, poichè le scienze sociali mirano a spiegare i fenomeni nella loro individualità, esse devono procedere a verificare praticamente ogni rapporto causa-effetto individualmente: a tal fine costruiscono un processo ipotetico da cui escludono uno o più elementi. La successiva comparazione tra processo reale e processo ipotetico con rilevamento delle differenze riscontrabili tra i due processi dopo l'esclusione di un elemento,

²³ La spiegazione causale nelle scienze storico-sociali acquista una sua fisionomia particolare: non si tratta più di riferire i fenomeni ad un apparato di leggi universali, ma di rilevare i rapporti causa-effetto da cui dipendono, nell'ambito di un determinato punto di vista assunto dalla ricerca.

²⁴ Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. cit., p. 6.

permetterà di definire l'importanza causale di un elemento in riferimento al fenomeno da spiegare.

Allora, soltanto muovendo dal tipo puro ideale, una mera costruzione concettuale, la sociologia può cogliere certe costanti del comportamento, interpretandolo sulla base di categorie più generali. E in realtà, secondo Weber, la sociologia procede proprio ad elaborare tipi e a ricercare modelli e regole generali dell'agire, sviluppando una comprensione-interpretazione dell'agire in base al senso che gli è proprio.

Se l'operazione del comprendere si ritiene che abbia luogo in generale dove non si dà una comprensione immediata, cioè dove sussiste la possibilità del fraintendimento e l'esperienza dell'estraneità – il compito qui affidato alle scienze sociali può essere riassunto nella capacità di «evitare il fraintendimento»²⁵ o l'estraneità in quanto tali. Infatti, poichè si intende l'agire reale come 'deviazione' o come 'errore' rispetto al suo corso razionale, esso deve venir prima escluso per poter esser meglio dominato, perciò i loro compiti sono compresi in questa espressione negativa. L'adempimento positivo degli stessi compiti si realizza mediante il canone della comparazione con il tipo ideale, il quale è del tutto immune da connessioni di tipo irrazionale ed è vuoto quanto al contenuto.

Del modo di procedere reale delle scienze dello spirito, si coglie così soprattutto un aspetto parziale e in una prospettiva schematicamente riduttiva, poichè si riconosce nel comportamento umano solo ciò che è tipico e riducibile a regole. La stessa strategia della concettualizzazione tipico-ideale – la strategia di enfatizzare uno o più punti di vista unilateralmente, integrandoli poi in una struttura concettuale unitaria dotata di coerenza logica e teleologica – corrisponde ad una forte spinta alla razionalizzazione, come modalità privilegiata di conoscenza della realtà; essa infatti delinea l'intento di assumere la

²⁵ Schleiermacher definisce l'ermeneutica come «l'arte di evitare il fraintendimento», riducendola così ad essere solo uno strumento. Secondo V. Belohradsky i fraintendimenti presuppongono tuttavia che è già all'opera un accordo profondo di cui non siamo consapevoli. Ad esempio il possibile fraintendimento tra un io e un tu, poggia sul fatto che io riconosco l'altro come un tu. Cfr. V. Belohradsky, *Ermeneutica e comunicazione sociale*, in «Sociologia della comunicazione» 2, 1982, pp. 137-173.

realtà entro uno schema esemplare, per misurarla, compararla e illustrarne certi elementi significativi ²⁶.

In sostanza Max Weber interpreta le azioni su di un duplice livello: prima vengono comprese nel loro decorso fattuale e solo in seguito possono essere raffrontate sulla base di un modello tipico-ideale di svolgimento. Questa scelta operativa comporta che si sottopongano alla descrizione le (presunte) previsioni di successo delle azioni altrui: la descrizione diventa critica perchè fondata sul nostro raffronto tra lo svolgimento formale dell'azione razionale rispetto allo scopo e lo svolgimento della stessa delineato in senso tipico-ideale. Tale modello rimane fondamentalmente legato ad un'esperienza del comprendere-il-senso attuabile solipsisticamente da parte dello scienziato sociale poichè non richiede alcuna partecipazione ad un processo di intesa, e non coinvolge l'interprete con una presa di posizione. In Weber quindi il pre-giudizio scienziato – confutato più volte nella sua polemica con il positivismo – rimane sotto forma di convinzione che solo la scienza può essere sapere oggettivo, essa unico valore universale seppure indimostrabile.

4.2. *La razionalità dell'agire*

Precisamente da Weber vengono delineati quattro tipi ideali fondamentali di determinazione dell'agire sociale: l'agire razionale rispetto allo scopo; l'agire razionale rispetto al valore; l'agire affettivo; l'agire tradizionale. La razionalità è intesa in senso ampio come capacità di imprimere una direzione al proprio agire in base a finalità concrete e ai propri ideali: razionale è infatti anche l'agire determinato sulla base di valori diversi. I tipi ideali si applicano sia ai comportamenti esterni che agli atteggiamenti interni degli individui, i quali non sempre agiscono in maniera consapevole e trasparente; la sociologia tuttavia procede a classificare il possibile senso intenzionato, come se l'agire fosse sempre consapevolmente orientato in base a un senso. Ad esempio l'agire tradizionale sta proprio al limite di un agire di tal genere, spesso si tratta semplicemente una

²⁶ Questa descrizione del tipo ideale viene presentata da Weber nell'opera *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, trad. it. cit., p. 112.

reazione a stimoli abitudinari, e così viene presentato come un caso limite nella tipologia delle forme di atteggiamento.

I diversi orientamenti determinanti l'agire, rivestono anche oggettivamente gradi di evidenza diversi. L'orientamento affettivo e quello razionale rispetto al valore, hanno in comune il fatto che il senso dell'agire è collocato nell'agire in quanto tale, al di là delle conseguenze prevedibili.

Per la comprensione di queste due forme dell'agire, è dunque necessaria la penetrazione simpatetica, diretta a rivivere l'esperienza degli altri. Il limite che la ragione e il concetto incontrano, non si ritiene infatti in tutti i sensi insuperabile: esso deve essere oltrepassato con il sentimento, cioè attraverso un'immediata comprensione simpatetica e congeniale. Nella simpatia risulta evidente ciò che è rivissuto in una connessione di sentimento.

Il comportamento razionale rispetto allo scopo tuttavia è quello che secondo Weber, risulta maggiormente evidente all'osservatore e, seppure non venga fatto corrispondere con l'agire oggettivamente corretto (agire 'razionale normale'), egli tende egualmente a privilegiare il tipo ideale dell'agire razionale rispetto allo scopo come criterio per eccellenza di riferimento e di comparazione²⁷. Infatti soltanto in questo caso l'agire viene inteso senza residui e con chiarezza. L'agire razionale rispetto allo scopo costituisce quindi il modello primario di cui la sociologia si avvale per spiegare altre forme di atteggiamento: esso rappresenta il tipo ideale di un agire che è immediatamente intellegibile al massimo grado di evidenza.

La razionalità rispetto allo scopo è una qualificazione 'soggettiva' dell'atteggiamento, come orientamento di colui che agisce sulla base di certi mezzi che lui stesso ritiene adeguati agli scopi perseguiti. Tale razionalità serve come tipo ideale di fronte a ciò che è psicologicamente intellegibile, e dunque quello che si viene a delineare non è tanto l'agire nel suo senso oggettivo, quanto l'intenzionalità di colui che agisce. La razionalità normale è invece una qualificazione 'oggettiva' dell'agire, perchè designa l'adeguazione effettiva, empiricamente verificata, di mezzi-scopo. Essa serve come tipo ideale di fronte all'agi-

²⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 247 ss..

re empirico, e tuttavia «dipende dalle relazioni di valore la misura in cui un 'tipo normale' può servire da tipo ideale»²⁸.

L'applicazione del tipo ideale dipende cioè dalla relazione coi valori, e questi sono a loro volta dipendenti dalla presa di posizione dell'uomo nei loro confronti. Il criterio di orientamento che i valori possono offrire all'uomo, non è un criterio assoluto che possa fornire all'azione un'intrinseca garanzia di validità; anzi la scelta umana tra i valori risulta particolarmente problematica e non sistematica, poichè essi sono tra di loro in conflitto e quindi non possono fornire un fondamento oggettivo all'azione. È implicito il riconoscimento di una molteplicità di valori e di sfere valoriali tra loro inconciliabili: è la scelta dell'uomo soltanto, che qualifica il rapporto tra azione e valori.

Allora, da una parte la scelta operata da Weber di privilegiare la forma di agire razionale rispetto allo scopo, rivela un tentativo estremo di salvaguardare il criterio dell'oggettività dell'interpretazione (inteso come intelligenza dell'oggetto), d'altra parte esso si riconosce come il prodotto di una scelta soggettiva. È così che la comprensione dell'agire risulta essere in ultima analisi, conoscenza della realtà individuale attraverso la razionalizzazione dell'azione, come acquisizione del possesso dell'altrui individualità. In altri termini per Weber il mondo non ha senso indipendentemente dalle nostre costruzioni concettuali. La negazione di qualsiasi oggettività e universalità di concetti e di valori si rivela quale «umanesimo antropocentrico», cioè soggettivismo e formalismo volto alla spoliazione dell'essente²⁹.

²⁸ *Ibidem*, p. 255.

²⁹ La definizione di «umanesimo antropocentrico» viene riferita da Heidegger all'intera filosofia moderna, laddove se ne rivela il carattere nichilistico. Cfr M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske 1954, trad. it. *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia 1976. Secondo Habermas la perdita di un senso unificato enunciata da Weber nella formula del «nuovo politeismo dei valori» riflette l'esperienza del nichilismo tipico della sua generazione. Sempre per Habermas questa perdita di senso viene da Weber interpretata come esortazione esistenziale al singolo perchè istituisca l'unità nella sua privatezza, risolvendola nella personalità dell'individuo solitario. Cfr J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, trad. it. cit., pp. 346 ss.. S. Martelli nel saggio intitolato *Weber*

4.3. *L'esperienza delle scienze dello spirito*

Ogni agire è abbastanza estraneo da presentare un problema interpretativo, e nello stesso tempo sempre abbastanza familiare perchè la sua comprensibilità sussista, anche quando di esso non si sappia null'altro se non che è soggettivamente intenzionato. Il metodo della comprensione, secondo Weber, deve aver di mira ciò che è peculiare, mediante la comparazione seguita dall'imputazione poi spiegazione causale.

Il superamento della distanza temporale, l' 'intendersi' con l'oggetto che avviene attraverso la realizzazione del confronto con i tipi ideali della scienza, costituisce dunque una specie di condizione ideale dell'autentico atto di comprensione, che è invece chiarimento delle intenzioni in base alla 'distanza'; ovvero soltanto attraverso quell'operazione di eguagliamento, l'agire si lascia capire come peculiare manifestazione del suo autore. L'intenzione spesso inconscia dell'agente, è quella che deve essere infine compresa attraverso una comprensione che penetra fino alla base, nella causalità, nella genesi dell'azione, nella meccanica dello spirito dello stesso agente. Secondo Weber «il nucleo intellegibile» presente in ogni oggetto «consiste nel riferimento dell'agire umano a ciò che – sia come 'mezzo' sia come 'scopo' – si proponeva l'individuo che agiva, o gli individui agenti, ed in vista di cui tale agire era orientato»³⁰. Il comprendere viene così finalizzato alla decifrazione ed alla penetrazione dell'altrui individualità.

Poichè i processi e le situazioni hanno «un contenuto di senso intenzionato» proprio in quanto si presentano nella relazione di mezzo e di scopo con l'agire, l'intenzione dell'autore è visibile nell'agire (seppure non immediatamente), e quest'ultimo deve essere interrogato per avere i chiarimenti che porta in sè. Le scienze dello spirito possono così essere giustificate gnoseologicamente, nel momento stesso in cui propongono di pensare il mondo storico-sociale come si trattasse di azioni da decifrare.

nichilista? Una discussione sulla 'Weltanschauung' e sulla 'dottrina della scienza' weberiane, presente in G. Morra (a cura di), *La scure del nulla*, L'Aquila, Japadre 1986, pp. 165-195, intende il nichilismo metodologico di Weber ancor più radicale di quello nietzschiano, avendo egli escluso ogni possibilità valutativa di tutti i valori.

³⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, trad. it. cit., p. 7.

Il principio ermeneutico sotteso a tali argomentazioni è quello secondo cui si deve comprendere l'autore meglio di quanto lui stesso si comprenda³¹. Infatti per Weber «l'agire sociale si svolge nella gran massa dei suoi casi, in una oscura semioscienza o nell'incoscienza del suo 'senso intenzionato'»³². Allora l'autentica comprensione diventa costituzione di un originario atto produttivo.

Ma in realtà la comprensione non è un 'capire meglio' nel senso di saper meglio le cose in base a concetti più chiari, e infatti il comprendere non è mai soltanto un atto riproduttivo ma anche un atto produttivo. È invece vero che quando in generale si comprende, si comprende 'diversamente', poichè permane un'insopprimibile differenza tra interprete e autore. Il senso di ogni azione trascende sempre il suo agente e non dipende dall'osservatore, o almeno non si risolve completamente in questo, poichè è sempre anche determinato dallo sviluppo storico oggettivo. Questa considerazione permette di affermare che la messa in luce del vero senso contenuto nell'altro, non giunge mai alla sua conclusione ma è un processo infinito; infatti vengono continuamente scoperte nuove cause di errore e nascono nuove fonti di comprensione, le quali rivelano insospettate connessioni di significato.

Nel pensiero weberiano l'ordine della realtà è pensato e costruito con un'operazione tutta svolta dal soggetto conoscente. Il procedimento tipico-ideale dell' 'accentuazione unilaterale', non riproduce la realtà e non si realizza in essa, ma dipende dalla decisione del ricercatore che lo costruisce in riferimento all'agire di individui concreti. La validità dei tipi ideali sta tutta nella loro efficacia strumentale: si tratta di accentuare unilateralmente delle istanze che permettono di meglio evidenziare certi aspetti del comportamento o atteggiamento altrui, ma che escludono anche consapevolmente molti altri aspetti considerati inutili o irrilevanti per la ricerca.

«C'è un'esperienza del tu che scorge i tratti tipici del comportamento dei propri simili e su queste basi perviene a

³¹ Questo principio viene enunciato per la prima volta da Schleiermacher. La formula dopo di lui si è ripetuta più volte e nella varie interpretazioni, tanto da rispecchiare gran parte dell'ermeneutica moderna.

³² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. cit., p. 19.

una previsione del comportamento degli altri [...] Comprendiamo l'altro allo stesso modo in cui comprendiamo un qualunque altro accadimento tipico entro il nostro campo di esperienza; cioè sappiamo 'che conto fare' di lui. Il suo comportamento ci serve al pari di un qualsiasi altro mezzo in vista dei nostri scopi»³³. Soltanto nel momento in cui non si ha più di mira l'individualità e il suo pensiero, l'altro viene inteso non come semplice espressione di qualcosa, come mezzo, ma è preso sul serio nelle sue ragioni: di qui, piuttosto che appropriarsene in vista dei propri scopi, il porsi in ascolto della sua 'novità'.

4.4. *L'oggettività delle scienze dello spirito*

Il razionalismo 'formale' weberiano comporta che al di fuori della formazione tipico-ideale dei concetti e delle ipotesi di lavoro, non possa essere ammessa alcuna intuizione dei fatti oggettivi. L'oggettività perseguibile viene così descritta da Pietro Rossi: «Le scienze storico-sociali, in quanto condizionate nel loro punto di vista e nella delimitazione del campo di ricerca dall'interesse dello studioso, e quindi dalla situazione culturale in cui egli opera, muovono da un termine soggettivo; ma nell'ambito del campo di ricerca così delimitato i loro risultati sono oggettivamente validi – e lo sono in virtù della struttura logica del procedimento esplicativo. La sola garanzia di tale oggettività sta quindi nella retta applicazione degli strumenti che, nel loro insieme, costituiscono tale struttura logica – non nel riferimento a valori incondizionati sottratti alla scelta»³⁴.

Lo 'schema esplicativo condizionale' o tipo ideale è costituito da uniformità tipiche di comportamento, come risultato di un procedimento astrattivo dalla realtà empirica; tale schema deve servire strumentalmente a spiegare i fenomeni nella loro individualità, fornendo i concetti e le regole da applicarsi al dato empirico che orientano la ricerca. Le scienze storico-sociali si servono dunque di uniformità empiriche formulate in rego-

³³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. it. cit., p. 414.

³⁴ P. Rossi, 'Introduzione' a M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, trad. it. cit., p. 28.

le generali, per conseguire la spiegazione dei fenomeni nella loro individualità. La comprensione diventa perciò un caso particolare di applicazione di qualcosa di generale ad una situazione concreta e determinata. «Conoscere significa in definitiva gettare reti di uniformità e di regolarità nel mare dei mondi fenomenici»³⁵.

Per Weber la comprensione autentica comporta la spiegazione come forma esplicita del comprendere. E infatti la sociologia non è solo comprensione ma anche spiegazione dell'agire sociale attraverso le categorie elaborate dalla sociologia comprendente. L'applicazione non è una parte accidentale del comprendere, anzi nell'accezione adottata, essa ne realizza l'oggettività se solo è praticata correttamente. Ma si tratta in ogni caso di mettere in relazione qualcosa di generale costruito precedentemente (il tipo ideale) con la situazione particolare. L'applicazione è sempre applicazione più o meno corretta di un principio generale dapprima compreso in se stesso, ad un caso concreto.

In realtà l'interpretazione dell'azione non può avvenire tramite confronto con un modello razionale pre-costituito, poichè non può esservi una sua descrizione indipendentemente dal suo svolgimento fattuale. Infatti l'interprete che si trova davanti all'agire altrui, non lo comprende come qualcosa in sè, e solo in un secondo tempo lo usa per applicarlo a casi particolari. Piuttosto egli vuol capire questo con cui lui ha-da-fare, e per far ciò non può prescindere da se stesso, nè dalla situazione in cui si trova: non può prescindere cioè dall'applicazione. Difatti il comprendere implica sempre l'applicazione del senso compreso.

Nella comprensione si verifica sempre una sorta di applicazione dell'agire da interpretare alla situazione attuale dell'interprete, in quanto l'applicazione realizza proprio questa mediazione tra passato e presente, tra l'io e il tu. E in realtà per comprendere l'azione in maniera adeguata – cioè conformemente al suo modo di presentarsi – essa deve venir compresa in ogni situazione concreta in maniera sempre nuova e diversa. Allora l'applicazione, lungi dal rappresentare una parte disgiunta dal fenomeno della comprensione, va inclusa al pari

³⁵ A. Dal Lago, *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*, Milano, Unicopli 1983, p. 37.

della comprensione e la spiegazione, nell'unitario processo interpretativo.

Poichè infatti la comprensione non è tanto un metodo mediante il quale la coscienza si mette in rapporto con un oggetto da essa scelto per conseguire una conoscenza oggettiva, ma è essa stessa un accadere storico che presuppone l'appartenenza ad un processo di trasmissione – colui che sa, non sta di fronte ad uno stato di cose che si tratta di registrare obiettivamente, ma è immediatamente coinvolto e interessato in ciò che ha da conoscere: la coscienza è compresa e avviluppata nell'oggetto. In ogni interpretazione avviene perciò un'applicazione, poichè chi interpreta vi è già dentro nella misura in cui ne percepisce il significato.

Le scienze dello spirito hanno come oggetto l'uomo e ciò che egli sa di sè, cioè come soggetto di azione: il suo sapere deve guidare l'azione e dunque ogni volta egli ha a che fare con qualcosa di particolare che può essere sempre diverso da com'è. Perciò non si può mai parlare di una conoscenza determinata una volta per tutte, nè può esserci un sapere già tutto compiuto prima dell'applicazione. Anche per Weber la pura e semplice applicazione di leggi non coglie la realtà umana, di fronte alla quale ogni legge è manchevole, perchè troppo rigida e ristretta per cogliere ciò che è autentico e specifico.

Ma per questo stesso motivo ad esempio il tipo dell'agire razionale rispetto allo scopo, di per sè non permette ancora la comprensione dell'agire, poichè spiega l'agire in relazione a scopi perseguiti razionalmente, secondo il modello mezzi-fini; mentre la scelta dei mezzi è essa stessa una scelta morale, oltre che individuale, come condizione ove si rende concreta la giustizia dello scopo a cui si tende. La comprensione deve dunque abbracciare mezzi e fini in una sintesi peculiare, poichè la realtà non è mai un puro e semplice dispiegarsi di connessioni ideali.

Insomma la comprensione dell'agire si misura in base ad un criterio che non risiede nè nella vera intenzione dell'agente, nè nell'oggettività dell'azione, ma nella comprensione della situazione e nella responsabilità di colui che agisce. Si parla della capacità di collocarsi pienamente nella concreta situazione in cui altri deve agire, si parla anche della disponibilità a ricono-

scere le ragioni legate alla situazione dell'altro e quindi della inclinazione a comprenderlo.

Comprendere l'altro in base alla situazione concreta in cui si presenta, vuol dire cercare di comprenderlo in se stesso; non agire su di lui nel senso di portare a compimento le intenzioni in esso contenute, ma lasciarlo sussistere nella propria alterità. Questa comprensione tenta di capire l'altro, oltre a ciò che egli ha intenzionalmente manifestato e oggettivamente comunicato.

Per Weber invece il giudizio sulla razionalità dell'agire è completamente disgiunto da quello relativo alla sua eticità. La funzione cognitiva è separata dalla funzione normativa. Il problema ermeneutico risulta ancora diviso in un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo tra di loro in contrapposizione. Weber, quale esponente di una tradizione individualistica più che positivista della teoria sociale, vede il mondo scisso tra la sfera del senso inesprimibile in quanto tale e la sfera della certezza convenzionale della scienza. Tale scissione si presenta come opposizione tra la sfera dei valori (la cultura) e il mondo della legalità formale dell'agire sociale.

5. *La sociologia comprendente di Schutz*

Alfred Schutz, esponente di una sociologia fenomenologica, tenta di gettare le fondamenta di una scienza sociale di tipo comprendente. All'interno di tale progetto la soggettività mantiene tutto il suo peso. Lo stesso Habermas definisce la sociologia comprendente, una disciplina che «ha a che fare con le obiettivazioni in cui si estranea la soggettività operante di una coscienza trascendentale»³⁶.

5.1. *Il rispecchiamento come modalità di riconoscimento reciproco*

Il punto di partenza è rappresentato dall'intersoggettività del mondo quotidiano, come ambiente in cui avviene l'intera-

³⁶ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen, Mohr 1967, trad. it. *Agire comunicativo e logica nelle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino 1980, p. 176.

zione fra soggetti, fondata su relazioni di reciprocità³⁷. Il problema dell'intersoggettività – cioè la questione di come soggetti differenti possano condividere il medesimo mondo vitale – conosce qui un tentativo di soluzione nei termini del 'rispecchiamento' dell'esperire soggettivo. Secondo Schutz le coscienze fanno presa l'una sull'altra grazie ad uno sguardo attenzionale reciprocamente fondato, ovverosia lo sguardo rivolto all'altro nella modalità della reciprocità, connette le diverse coscienze, poichè «si fa simile ad uno specchio infinitamente sfaccettato da cui il mio io viene riflesso»³⁸.

Ora nel rispecchiamento, il soggetto si ritrova in uno estraneo in quanto accoglie in se stesso e si appropria di ciò che gli si contrappone come oggetto. Schutz sostiene infatti che ogni soggetto agente verso altri uomini, è portato da un'intenzionalità vivente – vivendo tra i propri simili – a cogliere i loro vissuti «in un possesso immediato»³⁹. Il rivolgimento dello sguardo (o atteggiamento intenzionale) cioè l'apertura al tu da parte dell'io, rendono manifesto l'altro, il quale si costituisce per il fatto che io lo riconosco come mio simile: un coesistente. «Il fatto che noi rivolti l'uno all'altro, abbiamo esperienza originaria di noi come esistenti, costituisce la pura relazione del noi»⁴⁰. Nel mondo della vita gli individui, rivolti l'uno all'altro, vivono questo reciproco starsi di fronte.

Va chiarito che il mondo della vita Schutz lo intende come un mondo non privato ma intersoggettivo, la sua realtà ci è infatti comune ed è condivisa; questa stessa comunanza viene però intesa in senso radicale come indiscutibile e mai anche controversa. Per gli appartenenti al mondo vitale, esso infatti costituisce un contesto dai confini non trascendibili, un ambito

³⁷ Come risulta in A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, Springer 1932, trad. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino 1974, p. 47. Schutz considera la costituzione dell'intersoggettività trascendentale un problema «tutt'altro che risolto» in Husserl. Egli tuttavia appare incline a trascurare la fondazione eidetica, mentre intende partire subito da un mondo vitale costituito intersoggettivamente, cioè nel rapporto che unisce l'io e il tu, dove l'io e il tu sono presenti come soggetti psicologici e non trascendentali.

³⁸ A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, trad. it. cit., p. 241.

³⁹ *Ibidem*, p. 203.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 237.

non aggirabile e inesauribile. Per questo ogni comprensione di una situazione attuale, può avvenire sulla base ed anzi può contare su di una pre-comprensione globale. Nel mondo quotidiano, per via di questa indiscussa comunanza, io posso attribuire al tu, un mondo che sempre risponde ai caratteri del mio 'adesso-e-così', anzichè a quelli dell' 'adesso-e-così' dell'altro. La mia stessa esperienza della vita psichica estranea si fonda sull'esperienza dei miei vissuti relativi ad *alter-ego*: l'accesso è garantito dalla loro contemporaneità o quasi contemporaneità di mondo vitale. Insomma l'attribuzione del proprio mondo sociale da parte del Noi collettivo, segue esattamente la stessa modalità usata dall'io singolo nell'attribuirsi il proprio mondo soggettivo: secondo un'accessibilità privilegiata ed esclusiva di prima persona singolare o plurale ⁴¹.

5.2. *Comprensione come auto-interpretazione*

Mostrando una matrice di pensiero husserliana ancora nel metodo, Schutz sostiene che, seppure quotidianamente la personalità individuale si formi sempre già all'interno di un mondo sociale costituito, quando però andiamo al di là dell'atteggiamento naturale e consideriamo la dimensione riflessiva della coscienza, ogni esperienza dell'io ci appare possibile soltanto a partire dall'io stesso. Con parole sue: «tutto il corso della mia vita personale e il mio sè, è presente in ognuna delle mie esperienze» ⁴². Allo stesso modo, quando viviamo nel noi, abbiamo esperienza vissuta del tu in una immediata datità, come esistenza incontestabile, ovvero nella forma originale del Noi; ma quanto più riflettiamo sul noi, tanto più cogliamo il tu «solo come nesso totale di oggettualità di esperienza» ⁴³.

In questo caso della sociologia comprendente, è la riflessio-

⁴¹ Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, II, *Critica della ragione funzionalistica*, Bologna, Il Mulino 1986, pp. 721-725.

⁴² A. Schutz, *Collected Papers, I, The problem of social reality*, Den Haag, M. Nijhoff 1973, trad. it. (parziale) A. Izzo, *Saggi sociologici*, Torino, Utet 1979, p. 168.

⁴³ A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, trad. it. cit., p. 236.

ne teoretica che innesta l'ermeneutica sulla fenomenologia, laddove l'io della riflessione diventa l'io mediato attraverso le espressioni oggettivate della vita: segni, simboli, strutture sociali⁴⁴. Infatti la comprensione dell'altro, secondo Schutz, avviene in modo subordinato all'analisi dei 'decorsi esterni' che mediano la sua coscienza, oltrechè implicare sempre il riferimento all'esperienza del soggetto che osserva. Ogni autentica comprensione dell'altro si fonda proprio su atti di auto-interpretazione da parte dell'interprete e avviene sulla base della sua esperienza personale e dei significati da lui partecipati.

Sebbene il significato propriamente soggettivo dell'agire altrui, venga a rappresentare un concetto-limite nell'interpretazione, poichè risulta direttamente inaccessibile alla comprensione dell'altro; tuttavia il senso soggettivo può essere ricondotto all'intenzionalità operante della coscienza, sia essa la propria o l'altrui coscienza dell'io. Per Schutz attribuire un senso richiede sempre il riferimento alla coscienza: il senso oggettivo rinvia alla sola coscienza interpretante, il senso soggettivo rinvia alla coscienza interpretante oltre ed accanto alla coscienza dell'altro. In ogni caso sempre la coscienza solitaria è donatrice di senso in virtù delle sue operazioni intenzionali che tutto 'portano a coscienza', e il soggetto si presenta come fonte spontanea del senso del vissuto.

Il senso, che risulta dunque essere un prodotto dell'intenzionalità, diviene perciò visibile soltanto nello sguardo riflessivo. Si intende infatti che attribuire senso ad un vissuto, anche se attuale, significa rivolgere ad esso la propria attenzione: ciò che può avvenire, secondo Schutz, soltanto in direzione di un vissuto trascorso, riflesso. Allora in generale la comprensione dei vissuti, anche quelli del soggetto, richiede che si proceda alla loro riproduzione, la quale si dà comunque nell'unità totale di senso dell'interprete.

In sostanza nel pensiero del Nostro, la distanza io-tu, viene risolta nell'atto di comprensione dell'interprete, tramite una ri-

⁴⁴ Schutz adotta il concetto di riflessione facendo riferimento in particolare ad Husserl, per il quale, come ancor prima per Cartesio, è nel pensiero che si dà l'integrazione di ogni oggettivazione con la conoscenza di sè. L'io della riflessione non è più però l'ego cartesiano che acquista realtà nel puro atto di pensare, ma è l'io mediato attraverso le «oggettività costituite».

costruzione soggettiva di vissuti, che è una sorta di riduzione all'io. Più precisamente ogni esperienza di un vissuto estraneo, può essere acquisita soltanto per la via mediata dei segni e dei gesti, i quali a loro volta si colgono nei nessi di senso o schemi interpretativi dell'interprete: un'auto-interpretazione.

L'apprensione da parte dell'interprete dei decorsi di coscienza altrui, si effettua nella contemporaneità o quasi contemporaneità della durata estranea con quella dell'interprete, nella presupposizione che i significati delle azioni siano 'rigorosamente identici'. In base a queste condizioni l'io attribuisce al tu un ambiente che viene appreso secondo i caratteri spazio-temporali propri dell'io. Praticamente se nella quotidianità del mondo sociale, l'ego nelle sue singole fasi dell'agire, si identifica col corso dei vissuti dell'*alter-ego* (in quanto relativi ad un ambiente identico), questa identificazione di vissuti autorizza Schutz a postulare una corrispondenza tra schemi interpretativi e schemi espressivi e ad equiparare ogni auto-interpretazione di vissuti.

Il segno che l'altro pone, viene interpretato dall'io come se fosse posto dall'io stesso: la corrispondenza si dà comunque all'interno della sfera dell'io solitario. E così che alla fine la comprensione dei segni e la comprensione del sè vengono a coincidere, nello stesso tempo l'altro diventa un mezzo per arrivare alla comprensione di sè. Innanzitutto la comprensione del senso di un oggetto si esaurisce nella subordinazione delle esperienze che lo riguardano, all'interprete. La comprensione dell'oggetto come entità finita e conclusa, avviene infatti per omissione del rivolgimento dello sguardo da parte dell'interprete alla coscienza di cui l'oggetto è prodotto: quando cioè non vengono presi in considerazione i processi costitutivi coscienziali. Invece ciò che è dato oggettivamente mostra veramente un senso soggettivo, ogniqualvolta l'osservatore coglie il suo nesso significativo con la coscienza produttrice⁴⁵.

Analogamente alla comprensione di un segno o di un oggetto, la comprensione dei decorsi della coscienza altrui avviene per ripetizione da parte dell'interprete degli scopi e dei motivi che conducono all'azione. La comprensione dell'altro si dà in

⁴⁵ Cfr. A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, trad. it. cit., pp. 191 ss.

una frammentazione riflessiva e si fonda sulla tesi dell'uguaglianza strutturale del corso di coscienza estraneo con il proprio, sull'identificazione di *ego* ed *alter-ego*. Ma l'altro visto nella medesimezza è solo un *alter-ego*: è ripetizione di sè. Così intesa, la percezione dell'estraneità dell'altro rivela soltanto ciò che è già in me e nient'altro, dunque secondo quella che Lévinas chiama la logica del Medesimo, attraverso l'altro io raggiungo sempre e soltanto me stesso. Chi si scopre è infine sempre la mia coscienza e non quella altrui.

Se l'ermeneutica diventa comprensione di se stesso per la via mediata della comprensione dell'altro, il processo interpretativo viene finalizzato all'appropriazione del senso da parte dell'interprete. Il sè della comprensione è un sè reale, esistente, che può recuperare se stesso e diventare un sè adulto, soltanto nell'interpretazione, appropriandosi di quel senso che in un primo momento sta fuori, nelle opere, nelle istituzioni e nei momenti di cultura in cui è oggettivata la vita.

Nell'interpretazione come auto-interpretazione, il sè non solo ritrova se stesso in quanto si riconosce nell'oggetto esterno, ma si rafforza anche. Infatti questa dialettica di appropriazione – espropriazione è caratterizzata da un divenire più maturo del sè: si tratta di una perdita in vista di un guadagno maggiore. Rispetto per esempio alla posizione weberiana, ipostatizzante il soggetto come unico dispensatore di senso, si intende qui che l'io deve perdersi, espropriarsi dell'origine del senso, e tuttavia da parte sua, ci si espone all'altro soltanto per riceverne un io più vasto.