

interpretanti che si innesta nel rapporto tra un segno e un oggetto mette in luce una relazione triangolare, oggetto-segno-interpretante, che può servire da modello per un altro triangolo che si costituisce a livello del testo; l'oggetto è il testo stesso; il segno è la semantica profonda portata alla luce dall'analisi strutturale; e la serie degli interpretanti è la catena delle interpretazioni prodotte dalla comunità interpretante e incorporate nella dinamica del testo, come opera del senso su se stesso. I primi interpretanti di questa catena fanno da tradizione per gli ultimi interpretanti, che rappresentano l'interpretazione propriamente detta.

Illuminati in tal modo dal concetto aristotelico di interpretazione e soprattutto da quello di Peirce, siamo in grado di «depsicologizzare» quanto più è possibile la nostra nozione di interpretazione, collegandola al lavoro stesso che si produce nel testo. A partire da qui interpretare, per l'esegeta, è mettersi nel senso indicato da questa relazione di interpretazione supportata dal testo.

L'idea di interpretazione, intesa come appropriazione, non è stata del tutto eliminata; è solo riportata al termine del processo, all'estremità di ciò che abbiamo chiamato prima *arco ermeneutico*; è l'ultimo pilone del ponte, l'ancoraggio dell'arco nel terreno del vissuto. Ma la complessiva teoria dell'ermeneutica consiste nel mediare questa interpretazione-appropriazione per mezzo della serie degli interpretanti che fanno parte del lavoro del testo su se stesso. L'appropriazione perde allora la sua arbitrarietà, nella misura in cui è la ripresa proprio di quel che è all'opera, al lavoro, in lavoro, cioè in gestazione di senso, nel testo. Il dire dell'ermeneuta è un ri-dire che rende attivo il dire del testo.

Al termine della ricerca, la lettura appare un atto concreto nel quale si completa il destino del testo. È nel cuore stesso della lettura che, indefinitamente, spiegazione e interpretazione si oppongono e si conciliano.

da P. Ricoeur, "Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica",
tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2020

SPIEGARE E COMPRENDERE

Su alcune notevoli connessioni
tra la teoria del testo, la teoria dell'azione
e la teoria della storia

Al professor Georges Van Riet

Il dibattito tra spiegare e comprendere è antico. Riguarda ad un tempo l'epistemologia e l'ontologia. Più precisamente, è un dibattito che inizia con una semplice analisi del nostro modo di pensare e di parlare sulle cose, ma che, con lo sviluppo della discussione, si rivolge alle cose stesse che esigono le nostre concezioni relative ad esse. All'inizio, il problema è quello di sapere se le scienze, che siano scienze della natura o scienze dell'uomo, costituiscano un insieme continuo, omogeneo e alla fine unitario, o se, tra le scienze della natura e le scienze dell'uomo, si debba istituire una frattura epistemologica. I termini «spiegare» e «comprendere», a questo primo livello del problema, sono gli emblemi di due campi avversi. In questo duello, il termine «spiegazione» designa la tesi della non-differenziazione, della continuità epistemologica tra scienze della natura e scienze dell'uomo, mentre il termine «comprensione» annuncia la rivendicazione di una irriducibilità e di una specificità delle scienze dell'uomo. Ma che cosa può fondare, in ultima istanza, questo dualismo epistemologico, se non il presupposto che, nelle cose stesse, l'ordine dei segni e delle istituzioni è irriducibile a quello dei fatti sottoposti a leggi? Sarebbe allora compito della filosofia fondare il pluralismo dei metodi e la discontinuità epistemologica tra scienze della natura e scienze dell'uomo nella differenza ultima tra il modo d'essere della natura e il modo d'essere dello spirito.

Oggetto di questo saggio è mettere in questione la dicotomia che

assegna ai due termini di comprensione e di spiegazione due campi epistemologici distinti, riferiti rispettivamente a due modalità d'essere irriducibili.

Vorrei prendere a pretesto la somiglianza o, per meglio dire, l'omologia che si può oggi stabilire fra tre problematiche, quella del testo, quella dell'azione e quella della storia. Si constata infatti che, in ognuno di questi campi teorici, e per vie indipendenti, delle aporie simili tra loro hanno portato a rimettere in questione il dualismo metodologico della spiegazione e della comprensione e a sostituire all'alternativa grossolana una dialettica sottile. Per dialettica, intendo la considerazione secondo la quale spiegare e comprendere non costituirebbero i poli di un rapporto di esclusione, ma i momenti relativi di un complesso processo che possiamo chiamare interpretazione. Questa soluzione alternativa ha anch'essa la sua dimensione epistemologica e la sua dimensione ontologica. Dimensione epistemologica: se esiste un tale rapporto di implicazione reciproca tra i metodi, si deve trovare tra scienze della natura e scienze umane tanto una continuità quanto una discontinuità, tanto una affinità quanto una specificità metodologica. Dimensione ontologica: se spiegazione e comprensione sono così indissociabilmente legate sul piano epistemologico, non è più possibile far corrispondere un dualismo ontico ad un dualismo metodico. Nello stesso tempo, il destino della filosofia non è più legato a quello di una differenza di metodi. Ciò equivarrebbe a credere che la filosofia sia solidale con una disciplina o con un fascio di discipline che si sottrarrebbero al regno universale della scientificità matematica o sperimentale. Se la filosofia deve sopravvivere, non è suscitando scismi metodologici. Il suo destino è legato alla sua capacità di subordinare l'idea stessa di metodo ad una concezione più fondamentale della nostra relazione di verità con le cose e con gli esseri. Spenderò, in conclusione, qualche parola su questo movimento di radicalizzazione con il quale la filosofia si definisce.

Ma, prima di arrivare a quest'ultima questione, riprendiamo il dibattito sul piano epistemologico. Prima di vedere il problema biforcarsi fra i tre campi in cui oggi si gioca il suo destino, consideriamo ciò che, nella stessa teoria del *Verstehen* (comprendere), doveva condurre ad una revisione completa della concezione puramente dicotomica del rapporto tra spiegare e comprendere.

Nello spirito di un Dilthey, il rappresentante tedesco più tipico della teoria del *Verstehen* all'inizio del secolo, non si trattava affatto di

opporre chissà quale oscurantismo romantico allo spirito scientifico nato da Galileo, da Cartesio e da Newton, ma di fornire alla comprensione una rispettabilità scientifica uguale a quella della spiegazione. Dilthey non poteva dunque limitarsi a fondare la comprensione sulla nostra capacità di trasferirci in un vissuto psichico estraneo, sulla base dei segni che un altro ci fa cogliere, siano i segni diretti del gesto e della parola o i segni indiretti costituiti dalla scrittura, dai monumenti e in genere dalle iscrizioni che la realtà umana lascia dietro di sé. Si avrebbe il diritto di parlare di scienze dell'uomo solo se, su questo «comprendere», si potesse edificare un vero e proprio sapere, che conserverebbe l'impronta della sua origine nella comprensione dei segni, ma che, tuttavia, avrebbe il carattere di organizzazione, di stabilità, di coerenza di un vero e proprio sapere. Così, bisogna ammettere dapprima, che solo i segni fissati dalla scrittura o da qualche altra iscrizione equivalente si prestano all'oggettivazione richiesta dalla scienza; in seguito, che la vita psichica, per iscriversi, deve comportare concatenazioni stabili, una sorte di struttura istituzionale. Con ciò, Dilthey era portato a reintrodurre i tratti dello spirito oggettivo hegeliano in una filosofia che rimaneva tuttavia romantica, nella misura in cui è la vita che si esprime nei segni e così si interpreta.

Queste difficoltà interne alla teoria del *Verstehen* costituiscono una buona introduzione a quel tentativo di riformulazione del rapporto tra spiegazione e comprensione che ora vorrei abbozzare. Lo farò ponendomi successivamente nei tre principali *luoghi* dove questo problema viene oggi discusso; la teoria del testo, la teoria dell'azione e la teoria della storia. È dalla correlazione tra queste tre teorie che deve scaturire l'idea di una dialettica generale tra comprendere e spiegare.

I. Teoria del testo

Inizierò con la teoria del testo, perché essa resta nella linea del problema dei *segni* su cui Dilthey aveva costruito la sua arringa in favore del *Verstehen*. Ma non vorrei tuttavia chiudermi in una considerazione puramente semiotica. Per questo mi servirò della teoria della azione e della teoria della storia per allargare alle dimensioni di un'*antropologia filosofica* il dibattito dapprima limitato al piano semiologico. A questo proposito, niente è più interessante del gioco di rinvio tra *testo, azione e storia*. Ne parlerò a tempo debito. È in effetti attraverso

so questa triplice articolazione teorica del campo antropologico che si dispiega l'agile dialettica della comprensione e della spiegazione.

La teoria del testo offre un buon punto di partenza per una revisione radicale del problema metodologico, perché la semiologia non ci permette di dire che i procedimenti esplicativi sono estranei al campo del segno e importati dal vicino campo delle scienze della natura. Sono apparsi nuovi modelli di spiegazione che appartengono al campo stesso dei segni—linguistici e non linguistici. Questi modelli, come si sa, sono più frequentemente di tipo strutturale che genetico, vale a dire che essi riposano su delle correlazioni stabili tra unità discrete piuttosto che su quelle concatenazioni regolari tra eventi, fasi o stadi di un processo. Una teoria dell'interpretazione ha ormai un interlocutore che non è più proprio delle scienze della natura, ma semiologico.

Non farò la storia della costituzione del modello semiologico. Bisognerebbe partire dalla distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*, considerare la fondazione di una scienza puramente sincronica dei sistemi di differenze, di opposizioni e di combinazioni, e rievocare il lavoro teorico, non solo della scuola ginevrina, ma anche della scuola praghese e della scuola danese. Molto rapidamente ricorderò solo la progressiva estensione del modello semiologico: dapprima la conquista della sua base fonologica, poi la sua applicazione al suo campo principale, il lessico costituito delle lingue naturali, quindi la sua estensione a delle unità di discorso più vaste della frase come il *racconto*, in cui lo strutturalismo ha riportato i suoi maggiori successi. Infine, l'estrapolazione del modello sul piano dei sistemi complessi come il *mito* con le *Mythologiques* di Lévi-Strauss, per non parlare dei tentativi ancora embrionali per estendere il modello all'ordine dei segni non linguistici, al mondo delle tecniche, a quello delle istituzioni economiche, sociali, politiche e religiose.

Di questo notevole sviluppo considererò solo ciò che riguarda il dibattito tra spiegare e comprendere, concentrandomi su un solo esempio, quello del *racconto*. In primo luogo perché, come ho appena detto, è stato l'oggetto, dopo Propp e i formalisti russi e con Greimas, Barthes, Bremond e la loro scuola, dei lavori più brillanti e più convincenti. Poi, perché il parallelismo tra teoria del testo, teoria dell'azione e teoria della storia è immediatamente suggerito dal genere *narrativo* del discorso.

Una posizione puramente dicotomica del problema consisterebbe nel dire che non vi è rapporto fra un'analisi strutturale del testo ed

una comprensione che restasse fedele alla tradizione ermeneutica romantica. Per gli analisti, partigiani di una spiegazione senza comprensione, il testo sarebbe una macchina dal funzionamento puramente interno al quale non si dovrebbe porre nessuna domanda—ritenuta psicologizzante—né a monte, cioè sul versante dell'intenzione dell'autore, né a valle, cioè sul versante della ricezione da parte di un uditorio, e neppure nello spessore del testo dal lato di un *sensu* o di un messaggio distinto dalla *forma* stessa, cioè dall'intreccio dei *codici* messi in opera dal testo. Per gli ermeneuti romantici, invece, l'analisi strutturale procederebbe da un'oggettivazione estranea al messaggio del testo, esso stesso inseparabile dall'intenzione del suo autore: comprendere sarebbe stabilire tra l'animo del lettore e quello dell'autore una comunicazione, se non addirittura una comunione simile a quella che si stabilisce in un dialogo.

Così, da una parte, in nome dell'oggettività del testo, ogni rapporto soggettivo ed intersoggettivo sarebbe eliminato dalla spiegazione; dall'altra, in nome della soggettività dell'appropriazione del messaggio, ogni analisi oggettivante sarebbe dichiarata estranea alla comprensione.

A questa reciproca esclusione oppongo la concezione più dialettica di una interpenetrazione tra comprensione e spiegazione. Seguiamo il tragitto dall'una all'altra nei due sensi. In primo luogo dalla comprensione verso la spiegazione.

La comprensione richiede la spiegazione, quando non esiste più la situazione di dialogo, in cui il gioco delle domande e delle risposte permette di verificare l'interpretazione in situazione nel corso del suo svolgimento. Nella semplice situazione del dialogo, spiegare e comprendere all'incirca si sovrappongono. Quando io non comprendo spontaneamente, vi chiedo una spiegazione; la spiegazione che mi date mi permette di comprendere meglio. Qui la spiegazione non è che una comprensione sviluppata da domanda e risposta. Diversamente accade per le opere scritte, che hanno rotto il loro legame iniziale con l'intenzione dell'autore, con il primo uditorio e con la situazione comune agli interlocutori. L'autonomia semantica del discorso costituisce, come del resto aveva visto Dilthey, una delle condizioni più fondamentali di oggettivazione del discorso. Senza dubbio bisognerebbe dire, contrariamente ad ogni ipostasi della scrittura, che la prima condizione di ogni iscrizione è, nel discorso come tale, anche orale, la minima distanza che separa il dire e il detto. L'abbiamo già letto nel primo capitolo

della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Io dico: fa notte, spunta il giorno, ma il detto del mio dire rimane. Ecco perché può essere iscritto. Ma la *letteratura*, nel senso etimologico del termine, sfrutta indefinitivamente questa frattura e crea una situazione tutta diversa da quella della comprensione dialogata. La lettura non è più semplicemente un ascolto. Essa è regolata da *codici* paragonabili al codice grammaticale che guida la comprensione delle frasi. Nel caso del racconto, questi codici sono appunto quelli che un'analisi strutturale libera sotto il nome di codici narrativi.

Non si può quindi dire che il passare attraverso la spiegazione distrugga la comprensione intersoggettiva. È una mediazione voluta dal discorso stesso. Dico proprio il discorso, e non semplicemente la *parola*, fuggitiva manifestazione della lingua. Poiché è il discorso che chiama a sé questo processo sempre più complicato di esteriorizzazione, che inizia con lo scarto tra il detto e il dire, continua con l'iscrizione nella lettera e termina nelle complesse codificazioni delle opere narrative, tra le altre quella del racconto. Questa esteriorizzazione in segni materiali e questa iscrizione in *codici* di discorso rendono non solo possibile *ma necessaria la mediazione della comprensione tramite la spiegazione*, di cui l'analisi strutturale del racconto costituisce la più notevole esecuzione.

Ma il tragitto inverso non è meno necessario. Non vi è spiegazione che non termini con la comprensione. Ecco un racconto che è stato riportato, dall'analisi strutturale, al funzionamento dei codici che vi si intersecano. Ma, con questa serie di operazioni, il racconto considerato è stato in qualche modo virtualizzato, vorrei dire spogliato della sua attualità come evento di discorso e ridotto allo stato di variabile di un sistema che non ha altra esistenza, se non quella di un insieme solidale di permessi e di proibizioni. Bisogna ora fare il tragitto inverso dal virtuale verso l'attuale, dal sistema verso l'evento, dalla lingua verso la parola, o piuttosto verso il discorso, quel tragitto che Gadamer chiama *Anwendung*, in ricordo dell'*applicatio* cara all'ermeneutica del Rinascimento. L'attività di analisi appare allora come un semplice segmento su di un arco interpretativo che va dalla comprensione ingenua alla comprensione scientifica attraverso la spiegazione. Nel caso del racconto, preso qui come paradigma, l'*applicatio* corrisponde a quell'operazione inglobante che si può chiamare, con Barthes stesso, «comunicazione narrativa», operazione con cui il narratore offre il racconto e il destinatario lo riceve.

Capisco bene che lo strutturalismo, tenendosi nella cerchia del racconto, cercherà solo nei segni della narratività l'indicazione di questo livello di narrazione; sottraendosi ad ogni psicologia di narratore e uditore e ad ogni sociologia del pubblico, si limiterà a «descrivere il codice attraverso il quale narratore e lettore sono significati lungo il racconto stesso»¹. Così l'analisi strutturale non trasgredisce la regola di immanenza che è il postulato metodologico di ogni analisi strutturale. Ma, che cosa motiva l'analista a cercare i segni del narratore e dell'uditore *nel* testo del racconto, se non la comprensione che avvolge tutte le pratiche analitiche e ricolloca nel movimento di una trasmissione, di una tradizione viva, la narrazione in quanto offerta del racconto che qualcuno fa a qualcun'altro? Il racconto appartiene così ad una catena di parole, con cui si costituisce una comunità di cultura e con cui questa comunità interpreta se stessa narrativamente. Questa appartenenza ad una tradizione dice a sua volta qualcosa dell'appartenenza fondamentale, che ricorderò in conclusione e che è il tema della filosofia. Nella misura in cui questa appartenenza è fondamentalmente costituita nelle e dalle tradizioni, si può dire che è questa problematica radicale ad affiorare al livello inglobante della comunicazione narrativa. La narrazione—nel senso operativo del termine—è così l'azione che apre il racconto su quel mondo dove si scioglie e si consuma, e questa apertura è la contropartita di ciò che il semiologo conosce solo come chiusura del racconto. È la narrazione stessa che costituisce lo spartiacque tra questi due versanti.

Si vuol forse dire che, passando così dalla spiegazione alla comprensione, dalla spiegazione del racconto-oggetto alla comprensione dell'operazione narrativa, siamo ricaduti nei limiti dello psicologismo? Niente ha arrecato più danno alla teoria della comprensione dell'identificazione, centrale in Dilthey, tra comprensione e comprensione *dell'altro*, come se si trattasse sempre e innanzitutto di conoscere una vita psicologica estranea che si nasconde dietro al testo. Quello che si deve comprendere in un racconto, non è anzitutto colui che parla dietro al testo, ma ciò di cui è parlato, la *cosa del testo*, cioè il tipo di mondo che in qualche modo l'opera dispiega davanti al testo. A questo proposito, Aristotele, nella sua teoria della tragedia, offre una chiave che mi sembra valida per ogni racconto: il poeta, componendo una favola, un intrigo, un *mythos*, offre una *mimesis*, un'imitazione creatrice degli

¹ «Introduction à l'analyse structural du récit», *Communications*, 9, p. 19.

uomini che concretamente agiscono. Nello stesso modo, una logica dei possibili narrativi, a cui può pretendere un'analisi formale dei codici narrativi, termina solo nella funzione mimetica con cui il racconto rifà il mondo umano dell'azione. Non si tratta quindi di negare il carattere soggettivo della comprensione nella quale si conclude la spiegazione. È sempre qualcuno che riceve, fa suo, si appropria del senso. Ma non vi è corto circuito brutale tra l'analisi tutta oggettiva delle strutture di racconto e l'appropriazione del senso da parte dei soggetti. Tra i due si dispiega il mondo del testo, il significato dell'opera, cioè, nel caso del testo-racconto, il mondo dei percorsi possibili dell'azione reale. Se il soggetto è chiamato a comprendersi davanti al testo, è nella misura in cui questo non è chiuso in se stesso, ma aperto sul mondo che ridecrive e rifà.

II. Teoria dell'azione

Non dirò di più sulla dialettica tra spiegare e comprendere nel quadro della teoria del testo. Come ho detto all'inizio, non voglio lasciarmi rinchiodare entro i confini della discussione semiologica. Vorrei invece mostrare che la teoria del testo non è, per un'antropologia filosofica, che uno dei «luoghi» in cui si può istruire questo dibattito. Un altro è la *teoria dell'azione*. Dirò più avanti una parola sulle ragioni in qualche modo strutturali che fanno sì che la teoria del testo e quella dell'azione possano scambiarsi. Preferisco trarre vantaggio dalla lontananza dei due campi ad una prima approssimazione. Non sono infatti gli stessi autori che si sono interessati a questi due campi. Non sono neppure le stesse problematiche che sono state agitate, in quanto la teoria dell'azione, nella sua forma recente, è una specialità anglosassone. È tanto più istruttivo che il dibattito sull'azione abbia condotto alle stesse aporie e alle stesse ricerche di una soluzione dialettica, come nel caso del dibattito sul testo, come testimonia il titolo stesso dell'opera di G.H. von Wright—*Explanation and Understanding*²—che menzionerò tra poco.

In una prima fase, infatti, diciamo negli anni 1955-1960, sotto l'influenza di Wittgenstein e di Austin, la discussione—soprattutto in

² G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London 1971; tr. it., Il Mulino, Bologna 1977.

lingua inglese—ha prodotto la stessa dicotomia di quella che si era manifestata cinquant'anni prima nella letteratura di lingua tedesca tra spiegare e comprendere, anche se non era espressa con lo stesso vocabolario. La teoria dei «giochi linguistici», insistendo sulla loro irriducibilità, riproduceva infatti una situazione epistemologica paragonabile a quella tedesca, comprovata per esempio dall'analisi di E. Anscombe nella sua opera *Intention*, pubblicata nel 1957³. Lo schema dell'argomentazione era il seguente: non è nello stesso gioco linguistico che si parla di eventi che si verificano nella natura o di azioni fatte da uomini. Perché, per parlare di eventi, si entra in un gioco linguistico che comporta nozioni quali causa, legge, fatto, spiegazione, ecc. Non bisogna mescolare i giochi linguistici, ma separarli. È quindi in un altro gioco linguistico e in un altro dispositivo concettuale che si parlerà dell'azione umana. Perché, se si è cominciato a parlare in termini di azione, si continuerà a parlare in termini di progetti, di intenzioni, di motivi, di ragioni per agire, di agenti, ecc. Riconoscere e distinguere i giochi linguistici è quindi il compito di chiarificazione, il compito essenzialmente terapeutico della filosofia.

Indico subito che la battaglia si è svolta in gran parte attorno all'uso del termine «causa». A torto forse, poiché si ammetteva troppo in fretta che il termine «causa» (*causation*) avesse solo un significato, quello che gli aveva dato Hume: per lui, infatti, la relazione tra causa ed effetto implica che gli antecedenti e i conseguenti siano logicamente indipendenti, cioè suscettibili di essere identificati separatamente (se un fiammifero dà fuoco ad un esplosivo, io posso descrivere perfettamente il fiammifero, senza descrivere l'esplosione). Non c'è dunque legame logico di implicazione tra la causa e l'effetto. Ora, non è questo il caso tra intenzione e azione, o tra motivo e progetto. Non posso identificare un progetto senza menzionare l'azione che farà: c'è qui un legame logico, e non causale (nel senso di Hume). Nello stesso modo, io non posso enunciare i motivi della mia azione, senza collegare questi motivi all'azione di cui essi sono il motivo. C'è quindi un'implicazione tra motivo e progetto, che non rientra nello schema dell'eterogeneità logica della causa e dell'effetto. Per conseguenza, in questo gioco linguistico, se uso lo stesso termine «perché», ad esempio in «ha fatto questo perché», lo uso in un altro senso. In un caso chiedo una causa, nell'altro una ragione. E. Ans-

³ E. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957.

combe ha fortemente opposto i due giochi linguistici, in questi due usi dei termini *why* e *because of*. Nell'uno, sono nell'ordine della causalità, nell'altro, in quello della motivazione.

Su un altro punto preciso, il dibattito è stato ugualmente molto vivo: quando si è trattato del posto dell'agente nella sua azione. Si può dire che un agente è causa dei suoi atti? No, se causa vuol dire antecedente costante; sì, se si può dire che la relazione tra l'agente e i suoi atti derivi da un modello di causa non umano, più vicino, del resto, alla causa aristotelica.

Tale è lo stato del problema che assumo come stato iniziale della nostra discussione. Mi prefiggo ora di mostrare le ragioni che rendono insostenibile questa semplice dicotomia che tende contemporaneamente alla pacificazione, ma anche alla volatilizzazione del problema. Avendo infatti tutti i giochi linguistici un uguale diritto, la filosofia non ha più il compito di articolare, di gerarchizzare, di organizzare il sapere, ma di preservare la differenza tra giochi linguistici eterogenei. Questa posizione, in apparenza conciliante, è di fatto insostenibile. Considererò due argomenti.

a) Il primo riguarda il dibattito tra motivo e causa. Possiamo riportarli a due giochi linguistici eterogenei? Già al livello del linguaggio ordinario, non è vero che i due giochi linguistici siano senza interferenza. Abbiamo piuttosto a che fare con una scala dove si avrebbe ad una delle estremità una causalità senza motivazione e all'altra una motivazione senza causalità. La causalità senza motivazione corrisponderebbe alle ordinarie esperienze di condizionamento (quando noi rendiamo conto di un disturbo funzionale, lo spieghiamo non con un'intenzione, ma con una causa perturbante): la spiegazione causale trionferebbe così nei casi che Aristotele avrebbe classificato sotto l'idea di «violenza», presa in un senso estremamente generale (*bia*). Nello stesso contesto, esistono delle forme di motivi che sono molto vicine a queste cause del tutto esterne: è così che noi chiediamo molto naturalmente: che cosa l'ha indotto a fare questo? Che cosa l'ha portato a fare quello? Tutti i nuovi motivi inconsci di tipo freudiano derivano in gran parte da un'interpretazione in termini economici, vicinissimi alla causalità-costrizione. All'altra estremità, si troverebbero delle forme più rare di motivazione puramente razionale, dove i motivi sarebbero delle ragioni, come nel caso dei giochi intellettuali (il gioco degli scacchi ad esempio) o in quello dei modelli strategici. Il fe-

nomeno umano si situerebbe nel mezzo, tra una causalità che chiede di essere spiegata e non di essere compresa, ed una motivazione dipendente da una comprensione puramente razionale.

L'ordine propriamente umano è quella medietà nella quale noi ci muoviamo costantemente, per paragonare tra loro dei motivi meno razionali e dei motivi più razionali, valutarli relativamente, sottometerli ad una scala di preferenza (cfr. il concetto di «preferenza» in Aristotele) ed infine farne le premesse di un ragionamento pratico. A questo proposito E. Anscombe ed altri hanno lavorato intensamente sulla forma del ragionamento pratico, del sillogismo pratico; infatti è sempre possibile introdurre in un ragionamento pratico l'espressione verbale di un desiderio. Per il suo carattere di desiderabilità—vale a dire ciò per cui desideriamo qualcosa—, il desiderio si lascia trattare come una ragione d'agire e si pone implicitamente sul piano della razionalità e della discorsività. Questo doppio aspetto del desiderio—il desiderio come *forza* che spinge e muove e come *ragione* d'agire—è all'origine dell'opposizione tra ciò che si può spiegare (la causa) e ciò che si può comprendere (il motivo-ragione). Ma questa opposizione è puramente astratta. La realtà presenta piuttosto la combinazione dei due casi estremi nel medio propriamente umano della motivazione, dove il motivo è al tempo stesso mozione del volere e giustificazione. Lo stadio linguistico della discussione è qui molto insufficiente; l'analisi linguistica fa emergere ben presto delle questioni molto più radicali. Quale è questo essere che rende possibile questa doppia appartenenza del motivo alla forza e al senso, alla natura e alla cultura, al *bios* e al *logos*? Bisognerebbe riflettere sulla posizione stessa del corpo nella natura: esso è ad un tempo corpo tra i corpi (cosa tra le cose), e modo di esistere di un essere capace di riflettere, di riprendersi e di giustificare la sua condotta. L'argomento epistemologico è puramente superficiale e nasconde in realtà la posta in gioco molto profonda di un'antropologia che deve essere dichiarata. L'uomo è tale, proprio perché appartiene al tempo stesso al regime della causalità e a quello della motivazione, quindi della spiegazione e della comprensione.

b) Un secondo argomento contro il dualismo semantico ed epistemologico appare all'esame delle condizioni in cui un'azione si inserisce nel mondo. Si è troppo spesso esaminato l'interno delle intenzioni, dei motivi, dimenticando che agire significa prima di tutto operare un cambiamento nel mondo. Pertanto, come potrebbe un progetto cam-

biare il mondo? Quale deve essere, da una parte, la natura del mondo, perché l'uomo possa introdurre dei cambiamenti? E di quale natura deve essere d'altra parte, l'azione, per essere letta in termini di cambiamento nel mondo?

Il filosofo finlandese von Wright (al quale devo molto per questa parte del mio testo) propone, nel libro di cui sopra ricordava il titolo, una riformulazione delle condizioni della spiegazione da una parte e delle condizioni della comprensione dall'altra, tale che queste condizioni possano combinarsi nella nozione di un «intervento intenzionale» nel mondo.

L'argomento di questo autore poggia essenzialmente sulla teoria dei sistemi. Secondo lui, pensabile è solo la nozione di sistema parziale chiuso, escludendo di conseguenza l'estrapolazione all'intero universo, concepito come sistema di tutti i sistemi. È a partire da questa nozione di «sistema chiuso», che l'autore cercherà poi di concepire l'articolazione dell'uomo sul mondo, permettendo il sistema chiuso di definire uno stato iniziale, degli stadi ed uno stato terminale. Ma precedentemente la parte più lunga del suo libro stabilisce le condizioni logico-formali del suo modello di sistema chiuso. È a partire da qui che egli contesta la nozione di determinismo universale: le relazioni causali tra uno stato iniziale ed uno stato finale procedono per principio in un senso asimmetrico, non potendo le condizioni sufficienti dell'ordine progressivo essere scambiate con le condizioni necessarie dell'ordine regressivo. Secondo von Wright, un modello fine deve comportare delle concatenazioni di fasi, che si aprono ognuna su delle alternative in numero più o meno grande nell'ordine progressivo.

È rispetto a questa nozione di sistema chiuso allo stato iniziale, ad alternative interne ed a stati terminali, che ora può essere situata l'azione umana. Infatti, la possibilità dell'azione è introdotta dalla considerazione delle condizioni di isolamento di un sistema chiuso. Si impara ad isolare un sistema chiuso essenzialmente mettendo in azione il sistema: è quello che von Wright chiama *to put in motion the system*. Ora, come generare un movimento? Producendo lo stato iniziale, esercitando un potere, *intervenendo* nel corso delle cose. Per von Wright, il modello più semplice di intervento è la sperimentazione dello scienziato nel suo laboratorio: lo scienziato agisce con le sue mani, in una maniera o nell'altra, in breve, fa corrispondere uno stato iniziale del sistema che egli mette in movimento con l'esercizio di uno dei suoi poteri. La nozione di stato iniziale è quindi essenziale.

Ora, quello che noi possiamo fare, lo sappiamo in forza di un sapere che E. Anscombe, dieci anni prima, chiamava un «sapere senza osservazione»: io so che posso muovere la mano, che posso aprire una finestra, ecc., so per esperienza che la finestra non si apre da sola, ma che posso aprirla, e che, se l'apro, produrrò un certo numero di effetti: rinfrescherò l'aria, farò volare delle carte ecc. Se noi risaliamo dagli effetti più lontani dell'azione, ci imbattiamo sempre in azioni che sappiamo fare, perché possiamo farle. Se agire, è essenzialmente far succedere qualcosa, o, per questo fare, faccio altro, oppure faccio semplicemente questa cosa, ma non per la scappatoia di altra cosa. Questo ultimo tipo di azione corrisponde a ciò che si può chiamare «azione di base» (Danto).

La nozione di potere è assolutamente irriducibile e rappresenta di conseguenza la contropartita di qualsiasi teoria dei sistemi chiusi: con l'esercizio di un potere, io faccio accadere tale o talaltro evento come stato iniziale di un sistema. La relazione tra fare qualcosa immediatamente (azione di base) e far accadere qualcosa mediatamente (facendo un'altra cosa che posso fare) segue le linee dell'analisi causale dei sistemi chiusi. Si tratta dunque di un caso di intersezione estremamente interessante, che necessita un'intersezione simile al livello dei metodi tra ciò che chiamiamo la teoria dei sistemi e la teoria dell'azione. Questa intersezione implica una relazione reciproca, poiché il «saper-fare» (ciò che io posso fare) è necessario per identificare lo stato iniziale di un sistema, isolarlo e definire le sue condizioni di chiusura. Inversamente, l'azione sotto la sua forma programmata (fare qualcosa per far accadere altro) esige la concatenazione specifica dei sistemi, considerati come frammenti della storia del mondo.

Traiamo alcune conclusioni da quest'analisi. Per prima cosa, evidentemente, voltiamo definitivamente le spalle alla dicotomia tra spiegare e comprendere. Poiché, se la spiegazione è di competenza della teoria dei sistemi e la comprensione di quella della motivazione (della azione umana intenzionale e motivata), ci si accorge che questi due elementi—il corso delle cose e l'azione umana—sono connessi nella nozione di *intervento* nel corso delle cose. In seguito, questa nozione di intervento ci riporta ad un'idea di causa molto diversa da quella di Hume, e sinonimo d'iniziativa di un agente. Essa tuttavia non si lascia opporre a quella di motivo, ma l'inclde, poiché l'intervento nel corso delle cose implica che noi seguiamo l'articolazione dei sistemi naturali.

Inoltre, la nozione di interferenza mette fine ad uno stato insopportabile di opposizione tra un ordine mentalista della comprensione e un ordine psicanalista della spiegazione. Da una parte, non vi è sistema senza stato iniziale, stato iniziale senza intervento, intervento senza l'esercizio di un potere. Agire, è sempre fare qualcosa in modo che qualche altra cosa accada nel mondo. Dall'altra, non vi è azione senza relazione tra il saper-fare (il poter fare) e ciò che questo fa accadere. La spiegazione causale applicata ad un frammento della storia del mondo comporta il riconoscimento, l'identificazione di un potere appartenente al repertorio delle nostre capacità d'azione.

Infine, trattandosi del determinismo, l'analisi mostra a che punto l'idea di determinismo universale sia una mera illusione, nella misura in cui essa si basa sull'estrapolazione dalla totalità delle cose della conoscenza che noi abbiamo di alcune connessioni casuali, relative a dei frammenti della storia del mondo. Ora, per riuscire in questa estrapolazione, bisognerebbe eliminare, facendosi osservatore passivo, una delle condizioni che rendono un sistema possibile, vale a dire la condizione di chiusura, la quale è legata all'esercizio di un potere, alla capacità di mettere in movimento un sistema. Azione umana e causalità fisica sono troppo intrecciate in questa esperienza del tutto primitiva dell'intervento di un agente nel corso delle cose perché si possa fare astrazione dal primo termine e portare il secondo all'assoluto.

Tale è, indipendentemente da ogni prestito nei confronti della teoria del testo, la straordinaria convergenza che emerge tra la teoria del testo e la teoria dell'azione. Le stesse aporie e le stesse necessità di una soluzione dialettica sono sorte nei due campi, dove poche influenze si sono esercitate da un campo sull'altro.

Vorrei suggerire l'idea che questa convergenza non sia fortuita. Profonde ragioni giustificano i trasferimenti dalla teoria del testo alla teoria dell'azione e viceversa. Ma qui posso solo accennarle, poiché esse costituiscono da sole un importante problema per un'antropologia filosofica. Dirò in breve che, da un lato, la nozione di testo è un buon *paradigma* per l'azione umana, dall'altro, l'azione è un buon *referente* per tutta una categoria di testi. Per quel che riguarda il primo punto, l'azione umana è per molti aspetti un quasi-testo. Essa viene esteriorizzata in un modo paragonabile alla fissazione caratteristica della scrittura. Staccandosi dal suo agente, l'azione acquista un'autonomia simile all'autonomia semantica di un testo; essa lascia una traccia, un segno; si iscrive nel corso delle cose e diventa archivio e documento.

Alla maniera di un testo, il cui significato si sottrae alle condizioni iniziali della sua produzione, l'azione umana ha un peso che non si riduce alla sua importanza nella situazione iniziale della sua apparizione, ma permette la reiscrizione del suo senso in nuovi contesti. Finalmente, l'azione, come un testo, è un'opera aperta, rivolta ad una serie indefinita di «lettori» possibili. I giudici non sono i contemporanei, ma la storia ulteriore.

Non è quindi sorprendente che la teoria dell'azione dia luogo alla stessa dialettica della comprensione e della spiegazione della teoria del testo.

Il diritto di procedere ad un tale trasferimento sembrerà ancora più forte se, in cambio, si considera che certi testi—se non tutti i testi—hanno per *referente* l'azione stessa. La cosa è in ogni caso vera per il racconto. Abbiamo ricordato sopra l'osservazione di Aristotele nella *Poetica*: il *mythos* della tragedia, cioè al tempo stesso la favola e l'intrigo è la *mimesis*, l'imitazione creatrice, dell'azione umana. La poesia, dice ancora, mostra gli uomini come agenti, come in atto. Il trasferimento dal testo all'azione cessa interamente di apparire come una analogia azzardata, nella misura in cui si può mostrare che almeno una regione del discorso è in merito all'azione, si riferisce ad essa, la ridecrive e la rifà.

III. Teoria della storia

Le interessanti correlazioni tra la teoria del testo e la teoria della azione trovano un rinforzo nel terzo campo dove è possibile cogliere la dialettica della spiegazione e della comprensione, quello della teoria della storia.

Che la storia—intendo la storia degli storici—susciti gli stessi problemi e gli stessi dibattiti della teoria del testo e della teoria dell'azione, non deve stupire, poiché, da una parte, la storia—la storiografia—è una sorta di *racconto*, un racconto «vero», rispetto ai racconti mitici o ai racconti di finzione che sono epopee, drammi, tragedie, romanzi, novelle, e dall'altra, si riferisce alle *azioni* degli uomini nel passato.

Questa doppia affinità con la teoria dell'azione e con la teoria del racconto giustifica anche l'aver tenuto per ultima l'evocazione del metodo storico, che si trova così a cumulare i tratti dell'una e dell'altra teoria.

Anche nella teoria della storia si possono dapprima identificare due campi opposti che si affrontano in maniera non dialettica, poi vedere elaborarsi un'opposizione molto più sfumata e dialettica, nata dallo scacco delle posizioni unilaterali.

Dalla parte del comprendere, si trova la protesta antipositivista di storici di lingua francese come Raymond Aron e Henri Marrou, influenzati dalla sociologia comprensiva tedesca—Rickert, Simmel, Dilthey e Weber—, ma anche degli storici di lingua inglese influenzati da Collingwood. I primi sottolineano essenzialmente due tratti del metodo storico: per prima cosa, che esso verte su delle azioni umane rette da intenzioni, progetti, motivi, che si tratta di comprendere con una *Einfühlung*, con un'intropatia simile a quella con la quale, nella vita quotidiana, comprendiamo le intenzioni e i motivi altrui; secondo quest'argomento, la storia non è che un'estensione della comprensione d'altri. Di qui il secondo argomento: questa comprensione, a differenza della conoscenza oggettiva dei fatti della natura, non è possibile senza un'auto-implicazione dello storico stesso, della sua soggettività. Con una terminologia diversa, ma convergente, Collingwood aveva detto all'incirca la stessa cosa nella sua famosa opera *The Idea of History*⁴, da una parte, infatti, la storia si propone di cogliere degli eventi che hanno un dentro e un fuori—un fuori in quanto accadono nel mondo, un dentro in quanto esprimono dei pensieri, nel senso più ampio del termine; l'azione è allora l'unità di questo dentro e di questo fuori; d'altra parte, la storia consiste nel riattivare, cioè nel ripensare, il pensiero passato nel pensiero presente dello storico.

Tale è, schematicamente, la posizione del *Verstehen* in storia. Fondamentalmente non è molto diversa dalla posizione del *Verstehen* nella teoria del testo e nella teoria dell'azione, data appunto la parentela ricordata sopra.

Non è strano pertanto che le stesse difficoltà, le stesse ambiguità, le stesse aporie di una teoria pura del *Verstehen* si ritrovino anche nella teoria della storia. La difficoltà qui è di introdurre il momento *critico* in una teoria basata sul trasferimento immediato in una vita psichica estranea, in breve, di introdurre la mediazione nella relazione immediata d'intropatia.

Ora, è a questo momento critico che si ricollegano i procedimenti

⁴ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, a cura di T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford 1956.

esplicativi in cui consiste appunto la storia scientifica. La storia inizia quando si cessa di comprendere immediatamente e si tenta di ricostruire la concatenazione degli antecedenti, secondo delle articolazioni diverse da quella dei motivi e delle ragioni addotte dagli attori della storia. La difficoltà per l'epistemologia è proprio di mostrare come la spiegazione si aggiunge, si sovrappone o addirittura si sostituisce alla comprensione immediata del corso della storia passata.

Si è allora tentati di partire dal polo della spiegazione e di costruire la spiegazione in storia sul modello della spiegazione nelle scienze della natura, anche a costo di non raggiungere mai il lavoro originale e specifico dello storico e di imporgli uno schema artificiale che soddisfi solo l'epistemologo. È quello che è accaduto alla scuola analitica di lingua inglese, in seguito al famoso articolo di Carl Hempel, «The Function of General Laws in History» del 1942⁵ (che tutti gli autori ulteriori non si stancano di commentare, di precisare o di confutare). La tesi di Carl Hempel è che la spiegazione storica non ha niente di specifico e di originale; essa segue lo stesso schema della spiegazione di un evento fisico, quale la rottura di un serbatoio a causa del gelo, o di un evento geologico, quale una valanga o un'eruzione vulcanica. In tutti questi casi, si deduce un evento dalla congiunzione di due tipi di premesse: la prima comporta la descrizione di condizioni iniziali (eventi antecedenti, circostanze, contesti ecc.), la seconda comporta l'enunciato di una legge generale, in altre parole l'asserzione di una regolarità. È questa legge generale che fonda la spiegazione. Se la storia sembra oscillare tra una vera scienza e una spiegazione popolare, è perché le leggi più spesso non formulate, che il suo ragionamento adduce, sono esse stesse delle regolarità di livello variabile quanto alla serietà scientifica; possono essere dei detti della saggezza popolare, o addirittura decisamente dei pregiudizi o delle asserzioni mitiche, quali la missione storica del capo, della razza, ecc., o delle leggi psicologiche mal verificate, o più raramente delle deboli leggi di demografia, di economia, di sociologia, ecc. Ma vi è sempre congiunzione di due tipi di enunciati: condizioni iniziali singolari e ipotesi universali (addotte o verificate). La debolezza scientifica della storia allora sta tutta nella debolezza epistemologica delle leggi generali addotte o tacitamente ammesse.

⁵ C. G. Hempel, «The Function of General Laws in History», *The Journal of Philosophy*, n. 39 (1942), pp. 35-48, articolo ripreso in P. Gardiner, *Theories of Histories*, The Free Press, New York 1959, pp. 344-356.

La discussione doveva far apparire delle difficoltà opposte rispetto a quelle della teoria contraria del *Verstehen*; quest'ultima rendeva difficilmente conto della presa di distanza critica della spiegazione storica rispetto alla comprensione ordinaria dell'azione umana. Il modello hempeliano rende difficilmente conto dell'effettivo lavoro dello storico. Poiché sembra proprio che mai lo storico sia in grado di soddisfare pienamente il suo ideale epistemologico. Hempel stesso confessava, proprio in quell'articolo, che la storia deve il più delle volte accontentarsi di una *explanation-sketch*, di uno schizzo esplicativo, che è compito di una spiegazione sempre più fine completare, affinare e portare ad un più alto grado di scientificità. A dispetto di questa concessione, resta il fatto che per Hempel la storia si vede imporre un modello epistemologico che non deriva dalla sua pratica.

Appena si considera infatti questa pratica, sono i tratti differenziali rispetto al modello hempeliano che, paradossalmente, diventano significativi: che le leggi non siano mai più che delle *explanation-sketches*, che la spiegazione non abbia valore predittivo, che dia solo le condizioni giudicate importanti secondo un certo tipo di questioni, quindi di interessi, che il linguaggio della storia non riesca mai e forse non cerchi neppure di decollare dal linguaggio ordinario, che le generalizzazioni non siano abitualmente eliminate da dei contro-esempi, ma preservate con semplice precisione dei luoghi, tempi e circostanze in cui la spiegazione è ritenuta valida, tutte queste anomalie rispetto al puro modello suggeriscono che bisogna riprendere il problema e articolare dialetticamente comprensione e spiegazione, invece di opporle polarmente.

Proporrò di dire, con certi autori, che la comprensione storica su cui si innesta la spiegazione, mette in gioco una competenza specifica, la competenza a seguire una storia, nel senso di una storia che raccontiamo. Tra raccontare e seguire una storia, c'è una relazione reciproca che definisce un gioco di linguaggio del tutto primitivo. Ricadiamo sulla nozione di racconto, ma per aggiungervi dei tratti nuovi, che la teoria della storia permette di scorgere e di sviluppare. Seguire una storia, infatti, significa capire una successione di azioni, di pensieri, di sentimenti, che presentano al tempo stesso una certa direzione ma anche delle sorprese (coincidenze, riconoscimenti, rivelazioni, ecc.). Pertanto, la conclusione della storia non è mai deducibile o predicibile. Per questo bisogna seguire lo svolgimento. Ma, nemmeno, la storia deve essere incongrua, non deducibile: la sua conclusione deve essere

accettabile. Vi è così, in ogni storia raccontata, un legame di continuità logica del tutto specifico, dal momento che la conclusione deve essere al tempo stesso contingente e accettabile.

Tale è la comprensione di base, senza la quale non ci sarebbe né narrazione, né storia, né *story*, né *history*. Il lettore non rivolge il suo interesse alle leggi falsamente soggiacenti, ma alla piega presa da questa storia singolare. Seguire una storia è un'attività del tutto specifica, con cui noi anticipiamo continuamente un corso ulteriore ed un esito, e correggiamo man mano le nostre anticipazioni, fino a che esse coincidono con l'esito reale. Allora diciamo che abbiamo compreso.

Questo punto di partenza della comprensione differisce da quello che propone la teoria intropatica, che trascura interamente la specificità dell'elemento narrativo, sia nella storia raccontata che nella storia seguita. Per questo, una teoria che fonda la comprensione sull'elemento narrativo permette di render meglio conto del passaggio dalla comprensione alla spiegazione. Mentre la spiegazione sembrava far violenza alla comprensione, intesa come il cogliere immediato le intenzioni altrui, essa arriva a prolungare naturalmente la comprensione, intesa come messa in opera della competenza a seguire un racconto, perché un racconto raramente è auto-esplicativo. La contingenza che si compone con l'accettabilità solleva la domanda, l'interrogazione. Allora l'interesse per il seguito—«e dopo?» chiede il bambino—continua nell'interesse per le ragioni, i motivi, le cause—«perché?»—chiede l'adulto.

Il racconto ha così una struttura lacunosa, tale che il *perché* derivi spontaneamente dal *che cosa*. Ma, per contro, la spiegazione non ha autonomia. Essa ha per virtù e per effetto il permettere di seguire meglio e più avanti la storia, quando la comprensione spontanea di primo grado è messa in scacco.

Per ritornare al modello hempeliano, dirò che non è affatto contestabile che la spiegazione si faccia con il ricorso a delle leggi naturali. La tesi di Hempel su questo punto è invincibile e il suo sillogismo esplicativo è ben costruito. Quello che la tesi di Hempel non considera è la funzione della spiegazione. La sua struttura è ben descritta, ma la sua funzione è misconosciuta: vale a dire che la spiegazione è ciò che permette di seguire di nuovo la storia, quando la comprensione spontanea è bloccata. Questo spiega che la spiegazione possa muoversi a dei livelli di generalità, di regolarità, e quindi di scientificità variabili, se è vero che l'intenzionalità dello storico non

mira a porre un caso sotto una legge, ma ad interpolare una legge in un racconto, per rilanciarne la comprensione.

Questo è il gioco alternato della comprensione e della spiegazione in storia. Questo gioco non è fundamentalmente diverso da quello che la teoria del testo e la teoria dell'azione ci avevano già permesso di scorgere. Questo risultato, ancora una volta, non è sorprendente nella misura in cui la storia combina la teoria del testo e la teoria dell'azione, in una teoria del racconto vero delle azioni degli uomini del passato.

La mia conclusione sarà duplice.

Sul piano epistemologico, per prima cosa, dirò che non ci sono due metodi, il metodo comprensivo e il metodo esplicativo. A rigore, solo la spiegazione è metodica. La comprensione è piuttosto il momento non metodico che, nelle scienze dell'interpretazione, si compone con il momento metodico della spiegazione. Questo momento precede, accompagna, chiude e così *avvolge* la spiegazione. A sua volta, la spiegazione *svolge* analiticamente la comprensione. Questo legame dialettico tra spiegare e comprendere ha come conseguenza un rapporto molto complesso e paradossale tra scienze umane e scienze della natura. Né dualità, né monismo, dirò. Infatti, nella misura in cui i procedimenti esplicativi delle scienze umane sono omogenei a quelli delle scienze della natura, la continuità delle scienze è assicurata. Ma, nella misura in cui la comprensione porta una componente specifica—sotto forma sia della comprensione dei segni nella teoria dei testi, sia della comprensione delle intenzioni e dei motivi nella teoria dell'azione, sia della competenza a seguire un racconto nella teoria della storia—, in questa misura, la discontinuità tra le due regioni del sapere è insormontabile. Ma discontinuità e continuità si compongono *tra* le scienze come la comprensione e la spiegazione nelle scienze.

Seconda conclusione: la riflessione epistemologica porta, grazie al movimento stesso dell'argomento, come suggerivo nell'introduzione, ad una riflessione più fondamentale sulle condizioni ontologiche della dialettica tra spiegare e comprendere. Se la filosofia si preoccupa del «comprendere» è perché esso testimonia, nel cuore dell'epistemologia, un'appartenenza del nostro essere all'essere che precede ogni costituzione in forma di oggetto, ogni opposizione di un oggetto ad un soggetto. Se il termine «comprensione» ha una tale densità, è perché, al tempo stesso, designa il polo non metodico, dialetticamente opposto

al polo della spiegazione in ogni scienza interpretativa, e costituisce l'indizio non più metodologico ma propriamente veritativo della relazione ontologica di appartenenza del nostro essere agli esseri e all'Essere. Qui sta la ricca ambiguità del termine «comprendere», che indica un momento nella teoria del metodo, quello che abbiamo chiamato il polo non metodico, e l'apprendere, ad un livello non scientifico, la nostra appartenenza all'insieme di ciò che è. Ma ricadremmo in una rovinosa dicotomia se la filosofia, dopo aver rinunciato a suscitare o a mantenere uno scisma metodologico, ricostituisse un regno del mero comprendere a questo nuovo livello di radicalità. Mi sembra che la filosofia non abbia soltanto il compito di render conto, in un discorso che non è quello scientifico, della relazione primordiale di *appartenenza* tra l'essere che noi siamo e tale ragione dell'essere che tale scienza elabora in oggetto con i procedimenti metodici appropriati. Essa deve anche essere capace di render conto del movimento di *distanziamento* con cui questa relazione di appartenenza esige la costituzione in forma di oggetto, il trattamento oggettivo e oggettivante delle scienze e quindi il movimento con il quale spiegazione e comprensione si richiamano sul piano propriamente epistemologico. È sulla soglia di questa difficile ricerca che mi fermo.

limiti della semplice comprensione del discorso attraverso il discorso, la critica delle ideologie si rende capace di concepire un'altra funzione delle ideologie, indubbiamente sempre intrecciata alla funzione di integrazione, e cioè la loro funzione di legittimazione del potere stabilito o di altri poteri pronti a sostituirsi a questo con la stessa pretesa di dominio. Ma non voglio qui sviluppare questo tema dei significati molteplici delle ideologie, concernenti in modo particolare il rapporto tra ideologia e dominazione. Mi limito alle conseguenze che ne derivano per la ragion pratica.

La critica delle ideologie è, secondo me, uno degli strumenti di pensiero attraverso i quali la ragione pratica può *convertirsi dal sapere alla critica*. Si deve allora parlare meno di critica della ragion pratica che di ragion pratica come critica. E occorre anche che questa critica non si eriga a sua volta in sapere, secondo quella rovinosa opposizione tra scienza e ideologia. Non vi è infatti uno spazio totalmente estraneo alle ideologie. È dal territorio dell'ideologia che sorge la critica. La sola cosa che può elevare la critica al di sopra delle opinioni arbitrarie, senza erigerla a nuovo sapere, è, alla fine, l'idea morale di autonomia, che ormai funziona come forza utopica di ogni critica delle ideologie. E il mio discorso termina su questa allusione finale al ruolo dell'utopia. La sua funzione è di ricordarci che non si dà ragion pratica senza saggezza pratica, ma che non si dà nemmeno saggezza pratica, nelle situazioni di alienazione, senza che il saggio non debba divenire folle, poiché folli sono divenuti gli stessi valori che regolano il legame sociale.

L'INIZIATIVA *

Sono due gli aspetti con cui caratterizzerò questa meditazione filosofica: anzitutto la sua ambizione a contribuire ad una riflessione filosofica su luogo e significato del *presente*—presente personale e presente storico—nell'architettura del tempo; questo è il versante speculativo di questa meditazione. In secondo luogo, essa vuole sottolineare e sviluppare il lato *pratico*, cioè il rapporto all'azione con le sue propagandine etiche e politiche, di questo presente di cui si avrà anzitutto sottolineato la complessità per la riflessione pura; è stato per mettere l'accento su questa replica della *pratica* alla speculazione e alle sue difficoltà, che ho dato per titolo al mio studio il termine di iniziativa: l'iniziativa è il presente vivo, attivo, operante, di contro al presente osservato, considerato, contemplato, pensato.

I

Partirò dalle difficoltà e dalle *impasses* (che in filosofia si chiamano aporie), connesse ad una riflessione pura sul presente. Gli specialisti non faranno fatica a riconoscere nella riflessione, che condurrò senza porre attenzione ai riferimenti storici, quali tratti vengono da Ago-

* Questo saggio svolge un certo numero di temi presentati nei tre volumi di *Temps et Récit*, Ed. du Seuil, Paris 1983, 1984, 1985 (tr. it., Jaca Book, Milano 1986, 1987, 1988) e in particolare nel terzo.

stino, nel famoso capitolo XI delle *Confessioni*, e quali da Kant, nelle «Analogie dell'esperienza» della *Critica della Ragion pura*, quali da Husserl, nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, quali da Bergson, ne *I dati immediati della coscienza*, e quali infine da Heidegger, in *Essere e Tempo*. Di tutte le difficoltà messe in luce dalla speculazione sul tempo, considererò solo quelle che si riferiscono al presente. Andrò dal più semplice al più complesso, dal più manifesto al più nascosto.

E anzitutto è manifesto che pensiamo al presente solo in un rapporto di opposizione con passato e futuro. Ma nel momento in cui si vuole pensare questo rapporto, sorgono una serie di paradossi. Anzitutto è un rapporto leggibile in due sensi: da un lato si può ragionevolmente ordinare il passato e il futuro in rapporto al presente, e dunque accordare al presente una sorta di centralità: sembra infatti che solo un essere pensante capace di dire il presente con avverbi di tempo (oggi, ora, in questo momento) o con tempi verbali che in molte lingue chiamiamo appunto presenti, che solo questo essere pensante e parlante possa anche dire il futuro e il passato: sarà, è stato, ieri, domani ecc.; ma questa centralità del presente può essere capovolta nella considerazione inversa: solo chi può proiettarsi verso il futuro con la preoccupazione—che coinvolge il desiderio, il timore, l'attesa e la fuga—può anche volgersi verso il passato—con la memoria, il rimpianto, il rimorso, la commemorazione o l'esecrazione—e anche ritornare sul presente, come quell'aspetto del tempo in cui l'attesa e la memoria si scambiano. Nel primo rapporto il presente è un'*origine*, nel secondo un *transito*. Un'*origine*, nel senso che futuro e passato appaiono come gli orizzonti, proiettati in avanti e indietro, di un presente e di un ora che non cessa di essere la forma persistente dell'oggi. Un *transito*, nel senso che le cose future che temiamo o desideriamo in qualche modo si avvicinano al presente e lo attraversano, per poi allontanarsi da noi e sprofondare indietro nella memoria, che presto diventerà oblio. Alla de-distanziamento di ciò che accade risponde la distanziamento di ciò che cessa di accadere. *Origine e passaggio*, così ci appare di volta in volta il presente, almeno ad una prima approssimazione.

Il paradosso raddoppia se si considera che quanto abbiamo chiamato rapporto di opposizione tra presente, da una parte, e passato e futuro, dall'altra, può apparire come *esterno* o *interno* al presente. E un rapporto esterno nel senso che il tempo in qualche modo è come se *esplodesse* in passato, futuro e presente; e lo si avverte nel linguaggio

attraverso le negazioni: il *non ancora* del futuro, il *non... più* del passato, opposti all'è puro e semplice del presente; si è potuto quindi parlare del carattere «ek-statico» del tempo per segnare questo «fuori-di-sé» delle dimensioni del tempo le une in rapporto alle altre. È anche un rapporto interno, tuttavia, nel senso che in qualche modo è il presente stesso che si esteriorizza in rapporto a se stesso, al punto che non si può parlare dell'attesa se non come un presente del futuro (un «ormai») e del ricordo se non come un presente del passato (un «poco fa» e un «un tempo»); a favore dell'interiorità nel presente delle tre ek-stasi del tempo, passato e futuro appaiono come positive modificazioni del *presente*: il futuro è un *sarà* e il passato è un *è stato* presente, mentre lo stesso presente si riflette in un presente del presente, come nell'attenzione, che è contemporaneamente attenzione alle cose presenti e attenzione al presente di queste cose.

Ho detto che questa seconda dialettica raddoppia la prima; infatti è piuttosto come origine che il presente si triplica: presente del passato, presente del futuro, presente del presente; ma allora proprio questa lacerazione, questa deiscenza, questa non coincidenza con se stesso rendono il presente intimamente disteso, il che conferma il suo carattere di passaggio.

Una terza dialettica si innesta sulle due precedenti. È quella che ci condurrà dalla speculazione teorica ad una considerazione propriamente pratica. Essa consiste nell'opposizione tra il *presente* e l'*istante*. A prima vista, questa opposizione ripete quella tra rapporto di inclusione e rapporto di esclusione, che regge la relazione tra presente, da un lato, e passato e futuro, dall'altro. Il presente infatti, in quanto presente del futuro, in qualche modo include nel suo spessore una parte del futuro, come viene espresso in modo appropriato dalla nostra nozione di imminenza e da tutto il nostro vocabolario avverbale, verbale, lessicale: certe lingue presentano addirittura una forma verbale progressiva per indicarlo; parliamo di ciò che sta per accadere, di ciò che è sul punto di accadere. Succede lo stesso per il passato immediato, caratterizzato molto bene da ciò che intendiamo come «recente»: ciò che è appena accaduto e che, in qualche modo, è ancora a livello di memoria immediata, impigliato nell'esperienza presente. Possiamo parlare di *ritenzione* per indicare questo legame immediato e positivo di ciò che è recente con l'intenzione presente, o, se si vuole, con l'attenzione. Essere imminente, essere recente—protensione, ritenzione—costituiscono delle relazioni intenzionali interne al presente, non

già delle relazioni intenzionali, transitive, rivolte agli oggetti colti in qualche modo come al di fuori, ma sono delle relazioni intenzionali longitudinali, che costituiscono il tempo come un flusso continuo.

Come si vede, il presente è gravido di questo futuro imminente e di questo passato recente, e non si lascia rappresentare da un punto senza spessore su una linea. Ma non accade lo stesso per l'istante, che contraddistingue il carattere di *incidenza* dell'ora, quello che potremmo chiamare il suo effetto di irruzione e di rottura. Incidenza contro imminenza e dimensione recente. Il che vuol dire che l'istante non è per essenza una forma degradata della rappresentazione del tempo. La dialettica tra l'incidenza e la dimensione imminente-recente è in tutti i sensi una dialettica interna al presente stesso. Ma—ed è qui che le cose si complicano—mentre la dialettica imminenza-dimensione recente-incidenza è irrepresentabile e non si dice se non a forza di «come se», «in qualche modo», in una parola metaforicamente, senza che sia possibile fornire alcuna espressione letterale in rapporto alla quale la metafora rappresenti uno scarto visibile, l'istante è il solo aspetto del tempo che si lascia rappresentare, nella fattispecie attraverso un punto su una linea. Ma noi non possiamo non rappresentarci, se non il tempo intero, almeno delle parti *determinate* del tempo—un giorno, una settimana, un mese, un anno, un secolo—, parti che abbiamo bisogno di delimitare con due estremità che sono istanti-limite, al fine di poterle comparare, misurare in multipli di unità ecc. La linea è la figura richiesta per questa *determinazione* delle parti del tempo. Ora, sulla linea, il punto è senza spessore, non è che l'estremità di un intervallo, estremità determinata dalla rottura di una continuità, che è anzitutto il movimento, e quindi lo spazio unidimensionale, e infine il tempo. Che in questo non vi sia alcun limite del nostro pensiero, alcuna inautenticità del nostro vissuto, è attestato dalla necessità di riferire l'istante al movimento fisico, al cambiamento, in rapporto al quale il susseguirsi degli istanti costituisce una serie di puntiformi interruzioni; sono queste interruzioni che, messe l'una accanto all'altra, ci costringono a rappresentarci il tempo nel suo insieme come un susseguirsi indefinito di istanti e di intervalli tra istanti.

Questa congruenza tra la rappresentazione del tempo per punti e intervalli e il movimento fisico conferisce all'istante un diritto uguale a quello del presente vivo, con le sue zone di imminenza e la sua dimensione recente. Siamo così costretti a lasciare di fronte un tempo non rappresentato, ma visto solo obliquamente in approssimazioni me-

taforiche, e un tempo rappresentato da punti e linee. Il primo è vissuto in quanto centrato-decentrato sul presente vivo, che abbiamo detto essere sia passaggio che origine, il secondo è rappresentato come serie di «ora». Chiameremo il primo tempo fenomenologico, il secondo tempo cosmologico, nella misura in cui il primo è raggiunto riflessivamente e il secondo oggettivamente. Tempo dell'anima, se si può ancora dire così, e tempo del mondo. L'impossibilità di superare speculativamente questa duplicazione si osserva dal fatto che abbiamo trascurato di dire che l'esperienza del presente come transito e come passaggio è un'esperienza di passività che ci espone alla forza delle cose, quale la sentiamo nella noia, nell'invecchiamento... È questa forza delle cose che non possiamo non rappresentarci come corso esterno del tempo, ritmato dalla luce e dalle ombre, dal giorno e dalla notte, dalle stagioni e dagli anni. È il tempo con cui dobbiamo fare i conti e che dobbiamo contare. È il tempo del *leggere l'ora*. E infine è il tempo del *memento mori*. È così che il tempo fisico rappresentato dalla linea, con i suoi punti e i suoi intervalli, mette il suo sigillo sul tempo del presente vivo in ogni esperienza di passività: la sua rappresentazione è il presente come incidenza, puro evento, nascita, sorpresa, morso, sconcerto. Non pago di portare la cicatrice del tempo del mondo, nel momento di incidenza, il presente vissuto si lascia rappresentare solo per il tramite della linea dei presenti. È quello che facciamo tutti i giorni quando ci rappresentiamo un qualunque momento passato come un quasi-presente, con le sue ritenzioni e protensioni. Ed è sulla linea degli istanti che, in qualche modo, appuntiamo tutti questi quasi-presenti dei quali gli orizzonti passati e futuri, sovrapponendosi, ricompongono l'unità del flusso. Ma questa unità del flusso è pensabile solo attraverso la mediazione del tempo lineare, sul quale l'istante non è che un punto. Inversamente, il tempo fisico non è mai pensabile da solo, nella misura in cui la rappresentazione che ce ne facciamo suppone un'anima che distingue gli istanti e conta gli intervalli, un intelletto che ne produce la sintesi, osservando delle coincidenze, annotando delle conseguenze regolari, ordinando delle serie. In tutti questi modi diversi il tempo del mondo rinvia ad un tempo vissuto, che tuttavia non si lascia rappresentare se non oggettivandosi in esso.

Riteniamo dunque questa polarità tra il presente vivo, con le sue ritenzioni e protensioni, e l'istante, nato dall'interruzione puntiforme del movimento, come *speculativamente* insuperabile. Anche se ognuna delle prospettive rinvia all'altra, tuttavia non si lasciano né ridurre

l'una all'altra, né tantomeno aggiungere in un'unità che le inglobi entrambe; collocarsi sotto una delle due prospettive significa cancellare l'altra. In questo senso la fenomenologia del tempo ha come effetto quello di rivelare il proprio limite scoprendo, a partire dalle proprie analisi, l'altro del presente rappresentato dall'istante. L'«ora» possiede così due significati: l'ora del presente vivo, la cui incidenza è dialetticamente legata all'imminenza del futuro prossimo e alla dimensione recente del passato prossimo, e l'ora qualsiasi, generata da un qualsiasi taglio nella continuità del cambiamento.

È venuto il momento di dire come la pratica si articoli su questo paradosso speculativo, apportandogli se non una soluzione allo stesso livello speculativo, almeno la risposta di un *fare* che in modo non rappresentativo produce la sintesi del presente vivo e dell'istante qualsiasi. La nozione di *iniziativa* risponde a questa richiesta di sintesi pratica tra il presente e l'istante.

II

Per preparare questa intersezione tra il tempo senza presente e il tempo con presente entro l'ordine del fare, vorrei introdurre qualche annotazione preventiva concernente la costituzione di un *terzo tempo* dal fondo del quale potranno staccarsi le nostre iniziative personali o collettive. Questo terzo tempo ha la sua espressione privilegiata nell'invenzione del calendario, sul quale poggia quello che si è potuto chiamare il tempo del calendario. Il calendario è nato, in effetti, nella congiunzione tra il tempo astronomico, individuato sul movimento degli astri, e lo scorrere della vita quotidiana o festiva, individuata a partire dai ritmi biologici e sociali. Armonizza i lavori con le giornate, le feste con le stagioni e gli anni. Integra la comunità con i suoi costumi nell'ordine cosmico. Ma come?

Gli aspetti comuni a tutti i calendari sono tre:

a) Anzitutto—e questo tratto ci concerne direttamente—la scelta di un evento fondatore considerato come apertura di una nuova era, in sostanza un *cominciamento*, se non del tempo almeno nel tempo (nascita di Gesù Cristo o di Buddha, Egira, l'avvento di un sovrano, perfino la fondazione del mondo); questo punto zero determina il momento *assiale* a partire dal quale tutti gli eventi possono essere datati.

b) Successivamente, in rapporto a questo momento assiale, è pos-

sibile percorrere il tempo nelle due direzioni, dal passato verso il presente e dal presente verso il passato; la nostra stessa vita e quella della nostra comunità fanno parte di tali avvenimenti, che la nostra visione discende o risale.

c) Infine, un repertorio di unità di misura che servono a denominare gli intervalli costanti tra ricorrenze di fenomeni cosmici. È l'astronomia che permette di determinarli (il giorno: intervallo tra due albe o due tramonti; l'anno: intervallo definito da una rivoluzione completa del sole e delle stagioni; il mese: intervallo tra due congiunzioni del sole e della luna).

Le nostre due prospettive sul tempo si congiungono bene in questo terzo tempo. Vi si riconoscono facilmente le due componenti fisica e fenomenologica.

Dal punto di vista fisico, la presupposizione di un continuo uniforme, infinito, lineare segmentabile a piacere e in tal modo composto di istanti qualunque, spogliati della significazione del presente. Viceversa, deriva dalla fenomenologia il riferimento al tempo assiale che per gli uomini del passato, lungi dall'essere un istante qualunque, era un oggi vivo, in funzione del quale si davano uno ieri ed un domani. Questo vivo oggi fu l'evento nuovo, pensato come ciò che interrompeva un'era precedente e inaugurava un diverso corso di tutto ciò che lo aveva preceduto. A partire da questo tempo assiale, vero presente storico, il tempo può essere effettivamente percorso nei due sensi. Quanto al terzo tempo, nato dalla sintesi tra l'istante qualunque e il presente vivo, esso trova la sua espressione più importante nel fenomeno della datazione. È infatti proprio della nozione di data far coincidere un istante qualsiasi con un quasi-presente, cioè un oggi virtuale nel quale possiamo trasferirci con l'immaginazione. La data, inoltre, conferisce una posizione nel tempo a tutti gli avvenimenti possibili, in funzione della loro distanza dal momento assiale; a questa posizione obiettiva nel tempo cosmologico è sempre possibile far corrispondere, per mezzo della data, una situazione soggettiva, relativa ad avvenimenti passati ed eventualmente futuri. Attraverso la datazione, infine, possiamo noi stessi collocarci nella vastità della storia, essendoci stato assegnato un posto nella infinita successione degli uomini che hanno vissuto e delle cose che sono accadute. Tutto quindi riposa su questo momento assiale, momento zero del computo del tempo. È davvero la prima sintesi: da un lato tutti gli istanti sono candidati ad uguale diritto al ruolo di momento assiale. Dall'altro, di un qualsiasi giorno

del calendario preso in se stesso, nulla dice se sia passato, presente o futuro; la stessa data può designare un evento futuro, come nelle clausole di un trattato, o un evento passato, come nelle cronache; perché ci sia un presente occorre almeno qualcuno che parli; il presente è allora significato dalla coincidenza tra un evento e il discorso che lo enuncia; per ricongiungere il tempo vissuto e il suo presente, a partire dal tempo del calendario in quanto sistema di tutte le date possibili, occorre passare per il presente dell'istanza di discorso; ciò avviene perché quella data, completa ed esplicita, non può essere detta né passata né futura, se si ignora la data dell'enunciazione che la pronuncia.

È questa la posizione mediana del tempo del calendario; esso cosmologizza il tempo vissuto e umanizza il tempo cosmico; e questo facendo coincidere un presente significativo con un istante qualsiasi nel momento assiale del calendario.

Ebbene, con queste note preliminari abbiamo tutto quello che necessita per introdurre la nozione di iniziativa. *Initium*, cioè cominciamento: il momento assiale del calendario è il primo modello di un cominciamento, nella misura in cui questo momento assiale è determinato da un evento così importante che si pensa possa dare alle cose un *nuovo* corso.

III

Considererò l'iniziativa prima sul piano individuale, poi sul piano collettivo.

Sul piano individuale, l'esperienza del cominciare è una delle più pregnanti: se la nostra nascita è un inizio solo per gli altri, una data dello stato civile, è tuttavia in rapporto ad essa che noi datiamo tutti i nostri inizi, così contraddistinti da una passività e da una opacità che ci sfuggono. Vivere significa essere già nati, in una condizione che noi non abbiamo scelto, una situazione in cui non ci troviamo, un angolo dell'universo in cui possiamo sentirci gettati, smarriti, perduti. È su questa base pertanto che possiamo cominciare, cioè dare alle cose un nuovo corso, a immagine dell'evento che determina il momento assiale del tempo del calendario.

Quali sono le condizioni di intelligibilità dell'iniziativa sul piano individuale?

Quelle che prenderò in considerazione caratterizzano l'iniziativa come una categoria del *fare* e non del *vedere*. Cominciare si dice grazie ad un verbo. Perciò, la nozione di presente è sottratta al prestigio della presenza, nel senso quasi ottico del termine. Forse è perché lo sguardo indietro verso il passato fa prevalere la retrospezione, e quindi la vista, la visione, sul nostro essere colpiti dall'efficacia delle cose passate, che noi tendiamo similmente a pensare il presente in termini di visione, di sguardo (*spection*). Bisogna risolutamente rovesciare l'ordine di priorità tra vedere e fare, e pensare l'inizio come atto di iniziare. Non più ciò che accade, ma ciò che noi facciamo accadere. Prenderò in considerazione quattro caratteristiche derivanti da quattro problematiche differenti ma connesse.

In stretta relazione con la fenomenologia husserliana e heideggeriana mi riferirò, per prima cosa, con Merleau-Ponty, alla categoria dell'«io posso», che presenta il vantaggio di mettere in luce il più originario elemento di meditazione tra l'ordine del mondo e il corso del vissuto, cioè il proprio corpo che, in un certo modo, appartiene ad entrambi i regimi, sia fisico che psichico, sia cosmico che soggettivo. La congiunzione tra il presente vivo e l'istante qualsiasi è operata praticamente nell'iniziativa che ha la carne come luogo. Il mio corpo, in questo caso, è l'insieme coerente dei miei poteri e delle mie impotenze; a partire da questo sistema di carnali possibilità, il mondo si dispiega come insieme di attrezzi docili o ribelli, di permessi o di ostacoli. La nozione di circostanza qui si articola su quella di potere e di impotenza, intesa come ciò che circonda la mia potenza di azione, offrendo la contropartita degli ostacoli o delle vie praticabili all'esercizio dei miei poteri.

Il secondo approccio allo stesso problema è quello che nella filosofia anglosassone si chiama *teoria dell'azione*. Tutta una disciplina è nata da ciò che si può chiamare la semantica dell'azione, cioè lo studio della rete concettuale nella quale articoliamo l'ordine del fare umano: progetti, intenzioni, motivi, circostanze, effetti voluti o non voluti ecc. Ora, al centro di questa costellazione concettuale si trovano quelle che abbiamo chiamato azioni di base, cioè le azioni che sappiamo o possiamo fare senza che ci sia altro da fare precedentemente. Questa bipartizione dell'azione tra ciò che sappiamo di poter fare, conoscendo i nostri poteri, e ciò che facciamo accadere, facendo in modo che..., è della massima importanza per l'analisi che seguirà; il far accadere non è in quanto tale un oggetto di osservazione; in quanto agenti del-

la nostra azione, produciamo qualcosa che, propriamente, non vediamo. È questo un elemento essenziale nella disputa sul determinismo e ci permette di riformulare l'antica antinomia del cominciamento. Non è con la stessa attitudine che osserviamo il corso delle cose e che interveniamo nel mondo. Non possiamo essere contemporaneamente osservatori e agenti. Ne risulta che possiamo pensare soltanto a sistemi chiusi e a determinismi parziali, senza poterli estrapolare all'intero universo, a meno di non escluderci come agenti capaci di produrre eventi e di far accadere qualcosa. In altri termini, se il mondo coincide con la totalità del caso, il fare non si lascia includere in questa totalità. In altri termini ancora, il fare *fa sì* che la realtà non sia totalizzabile.

Un terzo approccio è quello della *teoria dei sistemi*. Essa era già implicita in quanto ho appena detto. Si sono costruiti dei modelli di stati di sistemi e di trasformazioni sistemiche che comportano schemi ad albero con alternative e ramificazioni che sottolineano lo spazio vuoto dell'intervento.

Così H. Von Wright definisce un sistema come uno spazio di stati, uno stato iniziale, un certo numero di stadi di sviluppo e un insieme di alternative nel passaggio da uno stadio all'altro. *L'intervento* —nozione equivalente nella teoria dei sistemi dinamici a quella di iniziativa—consiste nel congiungere il poter-fare di cui un agente ha una immediata comprensione con le interne relazioni che condizionano un sistema. Qui la nozione chiave è quella di chiusura sistematica: non si dà in se stessa, ma sempre relativamente agli interventi di un agente che può fare qualcosa. L'azione realizza così un interessante tipo di chiusura, in quanto è facendo qualcosa che un agente impara a isolare un sistema chiuso dal suo ambiente e scopre le possibilità di sviluppo inerenti a quello stesso sistema. È qualcosa che l'agente impara mettendo in movimento il sistema a partire da uno stato iniziale che egli isola. Questa messa in movimento colloca l'intervento all'intersezione di uno dei poteri dell'agente e delle risorse del sistema. Con l'idea di messa in movimento, si ricongiungono le nozioni di azione e di causalità. Von Wright aggiunge: nel conflitto tra l'agire e la causalità, il primo è sempre vincente; che l'agire possa essere interamente preso nella rete della causalità è una contraddizione in termini. E, se dubitiamo del nostro libero poter fare, è perché estrapoliamo alla totalità del mondo le sequenze regolari che abbiamo osservato. Dimentichiamo che le relazioni causali sono relative a dei frammenti della

storia del mondo che hanno il carattere di sistema chiuso. Ma la capacità di mettere in movimento i sistemi producendo i loro stati iniziali è una condizione della loro chiusura. L'azione è in tal modo implicata nella scoperta stessa delle relazioni causali. Così la spiegazione causale insegue la consapevolezza del poter-fare, senza mai poterla raggiungere.

Non vorrei abbandonare il piano individuale senza aggiungere un quarto aspetto propriamente *etico*, riservandomi una parallela riflessione relativa alle implicazioni politiche sul piano collettivo. Chi dice iniziativa dice responsabilità. Indichiamo quindi almeno succintamente come iniziativa e responsabilità siano mediate dal linguaggio e più precisamente da certi atti linguistici, le enunciazioni (*speech-acts*). Non si tratta di una deviazione artificiosa, ma di una mediazione legittima; da una parte, l'agire umano è intimamente legato da regole, norme, valutazioni e in generale da un ordine simbolico che colloca l'azione nella regione del senso. Occorre dunque considerare l'iniziativa nella prospettiva dell'azione *sensata*, che si dà attraverso il linguaggio. Dall'altra, il linguaggio, considerato sul piano dell'enunciazione, è una specie di azione: noi facciamo qualcosa parlando: è ciò che si dice un atto illocutorio. Tutti gli atti linguistici, considerati dal punto di vista della loro forza illocutoria, impegnano il loro locutore, attraverso una tacita clausola di sincerità in virtù della quale io significo effettivamente ciò che dico. La semplice constatazione è un impegno di questo tipo: io credo che quanto dico è vero e offro il mio credere ad un altro affinché lo condivida. Ma, se tutti gli atti linguistici impegnano il loro locutore, ciò è ancora più vero con una classe di atti —i commissivi—attraverso i quali io mi espongo. Paradigmatica è la promessa.

Promettendo, mi metto intenzionalmente nell'obbligo di fare qualcosa. Qui l'impegno ha il valore forte di una parola che mi lega. Ebbene, dirò allora che ogni iniziativa è un'intenzione di fare e, a questo titolo, un impegno a fare, quindi una promessa che faccio silenziosamente a me stesso e tacitamente ad un altro, nella misura in cui questi ne è, se non il beneficiario, almeno il testimone. La promessa è l'etica dell'iniziativa. Il cuore di questa etica è la promessa di mantenere le mie promesse. La fedeltà alla parola data diviene così una garanzia che l'inizio avrà un seguito, che l'iniziativa inaugurerà effettivamente un nuovo corso delle cose.

Sono queste le quattro fasi attraversate dall'analisi dell'iniziativa:

in primo luogo, io *posso* (potenzialità, potenza, potere); in secondo luogo, io *faccio* (il mio essere è un mio atto); in terzo luogo, io *intervengo* (iscrivo il mio atto nel corso del mondo: il presente e l'istante coincidono); in quarto luogo, mantengo la mia promessa (continuo a fare, persevero, *duro*).

IV

Per finire vorrei parlare dell'iniziativa sul piano collettivo, sociale, comunitario e porre così in questo modo la questione del presente storico, quello dei contemporanei, in opposizione a quello dei predecessori e dei successori.

Che cos'è il presente storico? Non è possibile parlarne senza collocarlo nel punto di intersezione di ciò che R. Koselleck chiama orizzonte d'attesa e spazio di esperienza.

La scelta di questi termini mi sembra molto sensata e particolarmente illuminante nei confronti di un'ermeneutica del tempo storico. Infatti, perché parlare di uno spazio di esperienza, piuttosto che di persistenza del passato nel presente, a dispetto della parentela delle nozioni? Da una parte, il termine tedesco *Erfahrung* ha una notevole ampiezza: sia che si tratti di esperienza privata o di esperienza trasmessa dalle generazioni precedenti o dalle istituzioni attuali, si tratta sempre di una estraneità superata, di un dato acquisito divenuto *habitus*. Dall'altro, il termine spazio evoca una possibilità di percorsi secondo molteplici itinerari, e soprattutto secondo l'unificazione e la stratificazione in una struttura costituita di molti livelli, che sottrae il passato così accumulato alla semplice cronologia.

Quanto all'espressione orizzonte d'attesa, non si poteva fare scelta migliore. Da un lato, il termine attesa è abbastanza vasto per includere la speranza e il timore, il desiderio e il volere, la preoccupazione, il calcolo razionale, la curiosità, in una parola tutte le manifestazioni private o comuni volte al futuro; come l'esperienza, l'attesa relativa al futuro è iscritta nel presente; è il *futuro-reso-presente*, rivolto verso il non ancora. Se, d'altra parte, qui si parla di orizzonte piuttosto che di spazio, è per sottolineare la potenza tanto di dispiegamento quanto di oltrepassamento che inerisce all'attesa. Con ciò viene sottolineata l'assenza di simmetria tra spazio di esperienza e orizzonte d'attesa. L'opposizione tra riunificazione e dispiegamento la lascia ben

intendere: l'esperienza tende all'integrazione, l'attesa all'aprirsi delle prospettive. In questo senso, l'attesa non si lascia derivare dall'esperienza: lo spazio d'esperienza non è mai sufficiente a determinare un orizzonte d'attesa. Inversamente, non ci sono sorprese per chi ha un bagaglio di esperienza troppo leggero. Egli non è in grado di desiderare qualcos'altro. Così spazio di esperienza e orizzonte d'attesa, più che opporsi polarmente, si condizionano reciprocamente. Se le cose stanno così, il senso del presente storico nasce dall'incessante variazione tra orizzonte d'attesa e spazio di esperienza.

Per ciò che in primo luogo concerne il dispiegamento dell'orizzonte d'attesa, è alla filosofia illuministica che dobbiamo una nuova percezione del presente storico come tratto in avanti da attese. Tre motivi hanno caratterizzato questa nuova percezione: innanzitutto, la credenza che l'epoca presente apra sul futuro una prospettiva di *novità* senza precedenti: è la nascita della modernità che in tedesco si definisce *Neuzeit*, termine della seconda metà del XVIII secolo, posteriore di un secolo al *neue Zeit*: tempo nuovo. In seguito, la credenza che il cambiamento verso il meglio si *accelera*: il tema dell'accelerazione ha nutrito di speranze intere generazioni ed ha aumentato la loro impazienza nei confronti dei ritardi, delle sopravvivenze, delle reazioni: gli indugi si riducono e la politica si dà il compito di abbreviarli. Infine, la credenza che gli uomini sono sempre più capaci di *fare* la loro storia. In virtù di queste tre consapevolezza, il presente storico è determinato da un rapporto qualitativamente e quantitativamente differente con il futuro.

Certo, questi tre «luoghi comuni» dell'ideologia del progresso hanno un po' sofferto sotto i colpi della storia effettiva; rispetto ai padri dell'idea di progresso, siamo meno sicuri della novità benefica e liberante del prossimo futuro; dopo la reinterpretazione della razionalità moderna, proposta da Adorno e Horkheimer, ci possiamo chiedere se la ragione sia progredita nella direzione della ragione strumentale, piuttosto che della *ragione comunicativa*. Quanto al modo di considerare il cammino verso il progresso, non ci crediamo più, anche se possiamo parlare, a giusto titolo, di numerose mutazioni storiche. Ma troppi disastri recenti e disordini attuali ci fanno dubitare che la distanza che ci separa da *tempi migliori* si possa accorciare. Lo stesso Koselleck sottolinea che l'epoca moderna è caratterizzata non soltanto da una riduzione dello spazio di esperienza, che fa sì che il passato appaia sempre più lontano man mano che esso diventa più com-

più, ma anche da uno scarto crescente tra spazio di esperienza e orizzonte d'attesa. Non vediamo arretrare in un avvenire sempre più lontano ed incerto la realizzazione del nostro sogno di un'umanità riconciliata? Il compito che per i nostri predecessori prescriveva il percorso disegnando il cammino si trasforma in utopia, o meglio in ucronia, poiché l'orizzonte d'attesa si allontana più velocemente di quanto noi avanziamo. Ora, quando l'attesa non può più fissarsi su un avvenire *determinato*, segnato da tappe *discernibili*, il presente stesso si trova scisso tra due cadute, quella di un passato superato, e quella di un ultimo che non suscita alcuna realtà penultima determinabile. Il presente, scisso in se stesso, si riflette così come «crisi», e può essere questo uno dei principali significati del nostro presente.

Tra i tre *topoi* della modernità è certamente il terzo che ci appare come il più vulnerabile e, sotto molti punti di vista, il più pericoloso. Anzitutto, teoria della storia e teoria dell'azione non coincidono mai a causa degli effetti perversi, che derivano anche dai progetti meglio concepiti e più degni di adesione. Ciò che accade è sempre diverso da quello che ci eravamo aspettati. E le stesse attese cambiano in modo fortemente imprevedibile. E così non è più certo che la libertà, nel senso dello stabilirsi di una società civile e di uno Stato di diritto, sia l'unica speranza e tantomeno la maggiore aspirazione di una gran parte di umanità. Ma, soprattutto, la vulnerabilità dell'idea di un dominio della storia si rivela proprio là dove è rivendicata, cioè sul piano dell'umanità, considerata l'unico agente della propria storia. Nel conferire all'umanità la potenza di *produrre* se stessa, gli autori di questa rivendicazione dimenticano un condizionamento che caratterizza il destino dei grandi corpi storici, almeno quanto quello degli individui: anche trascurando i risultati non voluti che essa genera, l'azione non si produce se non in quelle circostanze che essa non ha prodotto. L'idea del dominio della storia poggia così sul disconoscimento fondamentale di quest'altro versante del pensiero della storia, e cioè il fatto che noi siamo *segnati* dalla storia e che noi segniamo noi stessi attraverso la storia che facciamo. È proprio questo legame tra l'azione storica e un passato ricevuto e non prodotto ciò che preserva il rapporto dialettico tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza.

Questo dubbio sui «luoghi comuni», sui *topoi* nei quali per un lungo periodo si sono impiegate le nozioni di orizzonte d'attesa e di spazio d'esperienza, tuttavia non deve trasformarsi in un dubbio sulla validità stessa di queste categorie; io le considero autentici trascen-

dentali del pensare storico; i luoghi comuni possono cambiare, ma le categorie di orizzonte d'attesa e di spazio d'esperienza si collocano ad un livello superiore rispetto a questi *topoi*; la stessa varietà degli impieghi, che queste categorie autorizzano, testimonia il loro statuto metastorico: Esse sono dei sicuri indicatori delle variazioni che segnano la temporalizzazione della storia. Così, è possibile riscontrare la differenza tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza, solo quando essa cambia. Se dunque il pensiero illuminista riveste un ruolo privilegiato nell'esposizione di queste categorie, è perché la variazione tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza è stata oggetto di una presa di coscienza tanto viva da servire come rivelatrice delle stesse categorie con le quali questa variazione può essere pensata.

Queste osservazioni denotano una chiara implicazione politica: se si ammette che non vi è storia che non sia costituita dalle esperienze e dalle attese degli uomini che agiscono e soffrono, proprio questo implica che la tensione tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza *deve* essere preservata perché vi sia ancora storia. Ma come?

Da una parte, bisogna resistere alla seduzione di attese puramente *utopiche*: riescono solo a rendere disperata l'azione, perché, senza un ancoraggio nell'esperienza che si sta vivendo, sono incapaci di formulare un cammino praticabile, diretto verso quegli ideali che queste attese situano in un «altrove». Le attese debbono essere *determinate*, quindi finite e relativamente modeste, se hanno il compito di suscitare un impegno *responsabile*. Occorre impedire che l'orizzonte d'attesa fugga via: lo si deve avvicinare al presente, scagliando dei progetti intermedi a portata di azione. Questo primo imperativo ci riporta da Hegel a Kant, secondo quello stile kantiano post-hegeliano che precorresse. Come Kant, anch'io ritengo che ogni attesa debba essere una speranza per tutta l'umanità; che l'umanità è una specie solo in quanto è una storia; e, reciprocamente, penso che, perché vi sia storia, l'umanità intera ne debba essere il soggetto, come una sorta di singolare collettivo. Certo, non è affatto sicuro che oggi possiamo identificare questo compito con la pura e semplice costruzione di una «società civile che amministri il diritto in modo universale»; non cessa di allungarsi la serie dei diritti sociali che sono venuti alla luce. E, soprattutto, ci sono dei diritti alla differenza che incessantemente vengono a controbilanciare le minacce di oppressione legate alla stessa idea di storia universale, se la sua realizzazione viene confusa con l'egemonia di una particolare società o di un piccolo numero di società dominan-

ti. In compenso, la storia moderna della tortura, della tirannia, dell'oppressione in tutte le sue forme, ci ha insegnato che né i diritti sociali né i diritti alla differenza ultimamente riconosciuti meritano il nome di diritti, se manca la contemporanea realizzazione di uno Stato di diritto, in cui gli individui e le collettività non statali restino gli ultimi soggetti di diritto. In questo senso, il compito prima definito, quello, secondo Kant, che l'uomo è costretto a risolvere dalla insociabile socialità, non è ancora da considerarsi superato, perché non è stato ancora raggiunto, quando addirittura non è stato perso di vista, sviato o cinicamente tradito.

Dall'altra parte, si deve resistere alla riduzione dello spazio d'esperienza. Bisogna per questo lottare contro la tendenza a considerare il passato solo nell'ottica del compiuto, dell'immodificabile, del trascorso. Si deve riaprire il passato, ravvivare le potenzialità incompiute, impedite, addirittura massacrate. In breve, contro il detto che vuole l'avvenire sempre aperto e contingente, e il passato univocamente chiuso e necessario, occorre render più determinate le nostre attese e più indeterminate le nostre esperienze. Si tratta di due aspetti dello stesso compiuto, perché solo attese determinate possono avere sul passato l'effetto retroattivo di rivelarlo come *tradizione vivente*.

Permettetemi, per concludere, di introdurre tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza quel terzo termine che, sul piano collettivo, sociale e politico, è l'equivalente dell'*iniziativa*: a questo termine Nietzsche, nella *Seconda inattuale* «Sull'utilità e il danno della storia per la vita», ha dato il nome di *forza del presente*.

Ciò che Nietzsche ha osato concepire è l'*interruzione* che il presente vivo opera nei confronti se non dell'influenza di ogni passato, almeno dell'attrattiva che esso esercita su di noi attraverso la stessa storiografia, in quanto essa completa e garantisce l'astrazione del passato per il passato.

Perché una simile considerazione è *inattuale*? Anzitutto, perché privilegia la *vita* a scapito del sapere libresco; in secondo luogo, perché si scrolla di dosso la tutela di una cultura puramente storica. Occorre saper essere astorici, cioè saper dimenticare, quando il passato storico diventa un fardello insopportabile. Talvolta si tratta di un *torto* che la storia scritta fa alla storia vivente. Questo severo giudizio trova forse la sua giustificazione in un'epoca di abuso, di eccesso di cultura puramente storica, quando la storia «monumentale» e la storia «antiquaria» impediscono alla storia «critica» di esercitare i suoi necessari sconvol-

gimenti. Se la storia monumentale è una scuola di grandezza e la storia antiquaria una scuola di venerazione, a noi serve una storia critica che si sappia ingiusta, impietosa e crudele. Non protestiamo troppo contro i paradossi di Nietzsche. L'uomo dell'invettiva va compreso: «Solo la forza superiore ha il diritto di giudicare; la debolezza non può che sopportare». E ancora: «È solo in virtù della suprema forza del presente che voi avete il diritto di interpretare il passato». Solo così la grandezza contemporanea riconosce quella passata: da pari a pari! In ultima istanza, è dalla forza del presente che deriva la forza di figurare nuovamente il tempo. Poiché, al di là della brutalità del proposito, bisogna saper ascoltare una voce più bassa che celebra nella forza del presente lo slancio della speranza—l'*hoffendes Streben*.

È questa la forza del presente—che, sul registro della storia, è l'equivalente dell'*iniziativa*: essa dà ai nostri progetti etici e politici sul futuro la forza di riattivare le potenzialità incompiute del passato trasmessoci.