

L'ermeneutica contemporanea e la sua levità

1. Presupposti e obiettivi polemici

Sebbene il presente contributo si riferisca occasionalmente all'analisi di un bel libro di Alberto Pirni, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005, il cui tenore e contenuto meriterebbero più dettagliata attenzione, in realtà esso è congegnato per consentire una discussione più ampia, che vale da premessa (par. 1) e quadro di riferimento (par. 2) per le considerazioni sul volume che verranno alla fine (par. 3).

Come considerazione più generale, valga l'idea per cui l'egemonia del postmoderno (sia *con* che *senza* trattino) solo ad uno sguardo affrettato possa dirsi affievolita; tale giudizio – inoltre a mio avviso errato – è concepibile unicamente qualora ci si limiti a valutare l'impatto di tale influenza a partire dai criteri rilevanti nelle cerchie più alte dell'ambito filosofico. Ad uno sguardo più attento, invece, tale temperie culturale esercita tuttora forti e pervasivi condizionamenti, e per via di tangibili effetti depotenzianti, oltre che sulle forme più disparate dell'immaginario collettivo, anche su alcune discipline sociali e culturali contemporanee, quelle più affini alla matrice interpretativa delle scienze sociali, scaturita originariamente dalla classica e tuttora «vitale» nozione di *Kulturwissenschaften/cultural sciences*. Tale effetto consisterebbe in una sorta di autoannichilimento depauperante, e avverrebbe ad opera delle vittime stesse dell'aggressione, i cultori delle *Humanities*, in nome dell'accettazione del monito di erodere o svilire la portata euristica dei principi di ricerca e dei metodi di indagine su cui tali scienze, alla stregua di ogni altra disciplina, ricevono plausibilità, rigore, criteri di controllo. Tuttavia, poiché tali scienze o parte di esse (le scienze a carattere qualitativo), sono affini ai linguaggi e ai codici della filosofia e da questi permeate, l'impatto corrosivo esercitato dall'attacco del postmoderno è più efficace nei loro confronti di quanto non avvenga attualmente per le cosiddette scienze matematiche e quantitative «normali». Una breve escursione nella *politics of sciences* può contribuire a chiarire i termini della questione. Con scienze quantitative si intendono le scienze del paradigma vincente, produttrici di contributi teoricamente originali e nondimeno *potenzialmente* applicabili, praticate

istituzionalmente da ramificate famiglie di accaniti *peer-reviewers*. Sono queste le scienze operanti secondo i criteri di oggettività accreditati internazionalmente dall'esclusivo *Gotha* dei pochi e selezionati «addetti agli indici di valutazione», indici oggetto di competizione da parte dei detentori dell'autorità selezionatrice che stabilisce a seconda dei tempi e dei contesti quale di essi debba avere il primato secondo i crismi di scientificità riprodotti da logiche sistemiche.

Ciò per dire che, al tempo presente, queste ultime discipline, fermo restando il rispetto per gli specifici statuti disciplinari – ma nondimeno anche a motivo dei sistemi di potere di accreditamento corrispondenti – sono quasi completamente autoreferenziali, notoriamente impermeabili a ogni tipo di contaminazione da parte di contenziosi epistemologici e gnoseologici su cosa sia «scienza», «validità», «conoscenza». Remoti come ere paiono gli anni dei *Methodenstreiten*.

Per converso, chi subisce il danno peggiore dalla perpetuazione del sottile e perdurante processo di delegittimazione di ciò che con formula ampia si definisce «sapere intersoggettivamente valido secondo criteri controllati» è chi, occupandosi di *Lebensformen* (dimensioni di esperienza non verificabili secondo *standards* matematici o statistici, ma tuttavia in grado di rispondere delle proprie attività conoscitive), eccede nella metodica del controllo sulla veridicità delle proprie asserzioni singole e sulla saldezza dei propri principi metodologici e regole di procedura. Paradossalmente, ciò avviene anche quando, per ragioni opposte, i contributi di tali famiglie disciplinari minoritarie sono giudicati sprovvisti di caratteri di scientificità sia dai letterati eversivi (postmoderni) sia dagli inarrestabili creatori di mondi oggettivi (scienziati esatti e applicati).

2. Utilità e danno del postmoderno per le «Humanities»

Quanto precede è un necessario corollario, e del pari un obiettivo polemico contro il quale il volume in questione, come si vedrà, si trova allineato tematicamente e idealmente. Il suddetto effetto depotenziante nei confronti delle *Kulturwissenschaften* si manifesta in una inespresa ma perdurante compressione delle potenzialità esplicative delle scienze umane, assumendo esso la forma di uno svilimento o di uno scoraggiamento di tutte quelle prospettive di ricerca che vadano nel senso di una rivalutazione «ardita» dell'ermeneutica – tecnica dell'interpretazione testuale – da vedersi nella più ampia gamma dei suoi significati, delle sue ascendenze, delle sue varianti anche disciplinari.

Dicendo questo non si vuole affatto negare che le opere della più alta divulgazione scientifica circolanti oggi in Europa (N. Pethes, J. Ruchatz (Hrsg.) *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*, Reinbek, Rowohlt, 2001 [trad. it.: *Dizionario della memoria e del ricordo*, Milano, Paravia – Bruno Mondadori, 2005]; F. Jaeger, B. Liebsch, J. Straub, J. Rüsen (Hrsg.), *Handbuch der*

Kulturwissenschaften, 3 B.de, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2004) rechino il segno di una salutare e benefica contaminazione verificatasi fra i più ricchi e «sferzanti» filoni del postmoderno (di cui fra poco) e le tradizioni preesistenti delle analisi di tipo interpretativo e qualitativo entro le discipline sociali. Né tanto meno si intende qui – almeno personalmente – dismettere l'*habitus* ormai appreso e recepito frequentando autori interessanti provenienti da quella ricca stagione di pensiero; ma tale atteggiamento altro non può significare se non adoperare nei confronti dei «nuovi» maestri (il riferimento è agli *Alte Meister* di T. Bernhard) lo stesso spirito ironico, corrosivo e iconoclastico, addirittura anti-idolatrigo, che essi ci hanno insegnato ad impiegare nei confronti della modernità¹. Per meglio dire, si tratta di una specifica immagine della modernità, costruita *ad hoc* e confezionata tramite la selezione e accentuazione di alcuni tratti di una certa (e già ristretta) eredità continentale europea. In breve, eccone di seguito i caratteri stilizzati senza soverchie sottigliezze, in conformità allo stile più in uso nella temperie del postmoderno.

A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso un nuovo gergo filosofico ha recuperato, riformulandole, le gravi accuse già avanzate da Adorno contro il cosiddetto progetto della modernità e, ancor più radicalmente, contro il principio di razionalità che lo sostiene. Il nucleo intimamente violento della ragione moderna si sarebbe manifestato nelle massime proporzioni al momento in cui essa, superando tutte le barriere (territoriali, culturali, etniche), avrebbe esteso

¹ Un rinvio al significato troppo spesso dimenticato, anche se sottilmente pervasivo, del dibattito sulla iconoclastia; l'antica e mai conclusa diatriba sarebbe ricomparsa nella dimensione collettiva delle percezioni e opinioni, riconfigurandosi come domanda su quale sia o debba essere il significato delle immagini e/o delle forme percettive ed espressive su cui edificiamo, in qualità di nostri credi profondi, le nostre autorappresentazioni in quanto «noi» (europei/e); il rapporto con le immagini del sacro è uno degli aspetti della discussione sui caratteri distintivi dell'identità europea, e uno di quelli in potenziale tensione rispetto agli attuali confini politico/strategici della compagine politica che ad essa corrisponde. Ciò detto, assestiamoci sul piano delle ascendenze simboliche. Uno studioso autorevole come Moshe Barasch afferma il carattere tipicamente europeo della lotta iconoclastica (lotta alle immagini del divino), nonché delle ripercussioni contraddittorie e poliedriche assunte da tale lotta all'interno dei diversi ambiti territoriali che compongono l'Europa (Unione Europea in particolare). L'autore citato conclude dicendo che, sebbene la cultura europea sia una cultura dell'icona, tuttavia l'attitudine interlocutoria e durevolmente critica rispetto alle icone e alle immagini del sacro rimarrebbe un fattore distintivo della sensibilità e mentalità europee; ciò costituirebbe un discrimine rispetto alla «netta» e inamovibile posizione contraria alle immagini del sacro che il mondo ebraico e quello islamico avrebbero rigidamente assunto. Si può concordare su questo punto solamente adottando un punto di vista sincronico, che assottizzi l'esito attuale di ciò che ha invece tormentato in varie fasi alcune componenti non irrilevanti dell'Islam e la temperie mistico-magico dell'ebraismo tardo-antico, medievale, moderno e contemporaneo. Cfr. M. Barasch, *The Iconoclastic Debate as a European Phenomenon*, in F. Cerutti, E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe*, vol. 2, *An Essay Collection*, Leuven, Peeters, 2001, pp. 37-48. Come modesti accenni di controprove cfr. M. Idel, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1990.

a tutti i settori della vita la propria disciplina ordinante, e ciò in quelle tipiche forme che il gergo della globalizzazione ha contribuito a renderci familiari. Ossia, tramite processi di omologazione forzata o indotta dei fenomeni viventi, esseri umani compresi, a inflessibili criteri di efficienza e di controllo (e non certo di risparmio!) bioenergetico. Possiamo concordare che, all'insegna dell'emancipazione, proclamata sotto il vessillo di una ragione falsamente neutrale, la civiltà occidentale ha invece prodotto violenza, burocratizzazione, omologazione forzata delle differenze, *in primis* fra i generi, distruzione di risorse materiali e ambientali, capillare diffusione del potere occulto, disciplinamento – impercettibile e intanto più pervasivo – delle opinioni.

Ciò detto, e pur concordando su singoli tratti della descrizione, sono d'obbligo alcune precisazioni. Se questa definizione esaurisse effettivamente il quadro di ciò che potremmo definire senza esitazioni «modernità» (occidentale) e se tale quadro riproducesse fedelmente e uniformemente ciò che è stato e ci ha resi/e ciò che siamo; se inoltre tale costellazione di pensiero, di eventi e di pratiche collettive fosse stata realmente *unitaria e totalizzante* nelle sue caratteristiche oppressive, logocentriche e fallocentriche – ovvero in quegli stessi aspetti unilaterali e pur crudamente reali che i postmoderni non per primi ci hanno insegnato a vedere (*come in effetti anche è stata*, e tuttora è, in certe sue caratteristiche parziali) – in tal caso non vi sarebbe neppure stata la prefigurazione e la condizione per il proliferare di linguaggi critici alternativi. Non sarebbe stato neppure concepibile un pensiero critico, differente e libertario, come neppure lo sarebbero state le istituzioni ad esso ispirate, né alcuno come i postmoderni sarebbe comparso in scena per reagire vittoriosamente all'abbraccio soffocante del Verbo uniforme della razionalità strategica. Questa forma di logica e di dominio razionale, se presa alla lettera, avrebbe colonizzato i mondi vitali, in *tutti* i loro risvolti, comprese le possibilità di resistenza al potere, e l'innovatività delle stesse potenzialità del/i potere/i (R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002 [*In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, a cura di M. Nadotti, Milano, Fetrinelli, 2003]). Abbiamo invece fortunatamente assistito al proliferare di percorsi di modernità e di modelli di pensiero diversi e contraddittori fra loro. Con l'aiuto di alcuni di questi, forse minoritari rispetto alle filosofie di scuola e alle stesse rigide distinzioni fra teoria e letteratura, ma non di meno efficaci nella costruzione di una modernità tuttora operante nella nostra esperienza quotidiana (il pensiero autocritico, autoironico, antisistemico, da Rabelais a Montaigne e Pascal fino ai «liberi pensatori») ha consentito fin da subito a molti, a molte di noi, di non prendere troppo sul serio la serietà apocalittica dei recenti profeti del declino epocale. Questi hanno invece previsto e diagnosticato *una* fine, inevitabile e annunciata, della modernità, e per autoconsunzione interna, a partire dal presunto progetto mirante all'affermazione incontrastata, su ogni dimensione vitale (che si chiami natura, o materia, o vita), di una ragione logocentrica, calcolatrice, manipolatrice.

Dubitare di tale prefigurazione non significa affatto dire che tale esito distruttivo sia escluso, al contrario, ma può arrivare in altre forme, per altre costellazioni di cause, secondo logiche o casualità imprevedute, e non invece per un destino ineluttabile, inscritto in alcuni geni *specifici e chiaramente diagnosticati* dell'Occidente moderno. Come a dire, avremmo potuto (e potremmo tuttora per ironia della sorte) perire culturalmente/politicamente per una sorta di «effetto farfalla», quale quello descritto da Ray Bradbury nel suo racconto del 1952 *Rumore di tuono*, nel quale l'autore alludeva alla dipendenza fondamentale dalle condizioni iniziali per gli stadi successivi di un fenomeno. Nella trama si narra che nel futuro, grazie ad una macchina del tempo, risulta possibile organizzare safari temporali per turisti. In un'epoca preistorica uno di essi calpesta una farfalla e questo provoca una catena di allucinanti conseguenze per la storia umana.

La distruzione o la modificazione di un elemento pur minuto del quadro del passato, neppure percepito come rilevante al momento della sua scomparsa, avrebbe potuto sortire effetti ampiamente distruttivi, tanto più deleteri per il nostro assetto odierno di pratiche culturali e sociali, per la nostra identità, perché la pericolosità estrema della dissoluzione di quel fattore, in quanto gravido di effetti cumulativi nel lungo o lunghissimo periodo, non sarebbe stata annoverata, al momento cruciale, fra i rischi conosciuti e prevedibili. Questa circostanza potrebbe sempre verificarsi, in ogni momento presente, qualora si consideri, come fanno la fisica e la teoria del caos, il livello sincronico e non più soltanto diacronico, il piano di mutamento della realtà foriero di effetti dirimenti rispetto agli assetti possibili del momento attuale, prima ancora che del futuro.

Se continuassimo a rivolgerci al passato, tuttavia, potremmo dire che, per una serie fortunata di costellazioni di eventi, il progetto moderno in Occidente abbia visto sorgere dal proprio interno i propri controveleni (U. Beck, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988) o, per meglio dire, esso ha beneficiato della ricchezza dei propri punti di partenza antichi e pre-moderni, eccentrici rispetto a se stesso, e in costante tensione reciproca (R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Criterion, 1992).

Possibilità di fuga vi sono state e sono tuttora sistematicamente operanti nelle nostre società, dove, come uno dei criteri di preferibilità relativa, possiamo indicare il fatto che le donne e le bambine viventi in occidente non vengano stabilmente emarginate, coartate, torturate, uccise con l'approvazione della legge e del costume vigenti. Negare questa specificità rilevante sarebbe come imporre alle donne oppresse violentemente quasi ovunque di rinunciare a una delle poche armi di rivendicazione e di difesa a loro disposizione. I diritti, per quanto il loro linguaggio sia falsamente neutrale e universale, sono diventati in molti casi storici strumenti di emancipazione e di autodefinizione nelle mani di gruppi svantaggiati che ne hanno rivendicato la potenzialità inclusiva, da un lato, le interne contraddizioni, dall'altro, adattandoli pragmaticamente e con spirito ermeneutico alla cura delle specifiche ferite subite.

Ciò detto, è altrettanto fuori luogo porre l'enfasi sui diritti delle donne come segno della supremazia della «civiltà» occidentale, dal momento che da più di un decennio si sta assistendo in Occidente a un peggioramento generale della condizione femminile, a partire da *standard* comparativamente più alti rispetto ad altre parti del mondo, ma nondimeno tangibilmente a rischio (cfr. S. Faludi, *Backlash: the Undeclared War Against Women*, London, Chatto and Windus, 1992; M. Busoni, E. Laurenzi (a cura di), *Il corpo dei simboli. Nodi teorici e politici di un dibattito sulle mutilazioni genitali femminili*, Firenze, Seid, 2005). In definitiva, ci deve far pensare il fatto che la minacciosa descrizione consegnataci dal postmoderno sia stata e sia tuttora una delle possibili versioni sinistramente incalzanti del nostro «chi siamo» in quanto cittadini/e di una struttura sociale e politica a più livelli e dimensioni, e dagli esiti aperti, niente affatto predeterminati. Nessun esito è ineluttabile, pur se alcune costellazioni istituzionali e sociali come lo Stato di diritto, la democrazia, la tutela delle garanzie fondamentali, la tolleranza e il pluralismo, alcune forme pubbliche di solidarietà e fors'anche il *gender balance* sono aspetti di configurazioni del futuro fondatamente più sicure di altre; neppure queste lo sono tuttavia senza l'impegno continuo e capillare di forze e gruppi che se ne facciano carico. Una tale visione, dimessa e disincantata, parrebbe la descrizione più aderente alla situazione in cui ci troviamo oggi, in una parte tutt'altro che territorialmente insignificante dell'emisfero occidentale, l'Unione Europea, ma non altrettanto influente sul piano dell'egemonia politica e culturale.

Non dimentichiamo infatti che i diritti, le libertà, il godimento di essi, sono sempre in pericolo ovunque, non sono mai una conquista sicura per nessuno, neppure per chi li dà per scontati perché li gode senza più pensarci, costituendo essi parte autoevidente e indiscussa della propria identità individuale e collettiva. Quindi, come uomini e donne pensanti e viventi in tale compagine istituzionale e sociale a più livelli dovremmo rivalutare positivamente la permanente irriverenza interpretativa elevata a metodo, purché sia indirizzata incondizionatamente, cioè anche nei confronti degli irrivendenti. Il favorire una molteplicità «indomita» delle letture del passato e del presente potrebbe esibire un ruolo rilevante rispetto alle connotazioni più durature e meno effimere dell'odierna identità di noi europei/e; questa è ingiustamente vilipesa in più luoghi del linguaggio politico (pericolosamente) comune, in quanto essa sarebbe un costrutto labile, multiforme, cangiante e pertanto evanescente. Il difetto peggiore di questo modello identitario, a detta dei sostenitori di forti e univoche immagini del «noi», starebbe proprio nell'essere difficilmente riconducibile entro i limiti angusti di una sua (eventuale) ipostattizzazione in una delle icone reciprocamente esclusive proposte rispettivamente da ciascuno dei vari fondamentalismi oggi in competizione.

Tuttavia anche i fautori di una *reductio ad unum* della molteplicità indecisa e incontrollabile del «noi europei/e» non si pongono al riparo delle accuse di fomentare una moltiplicazione schizofrenica di isole culturali fra loro

sconnesse, per quanto ampiamente estese dal punto di vista territoriale. Lo spettro del relativismo è alle porte, sia che si esprima nelle sue modalità trionfalistiche, e dirette ad etichettare come irriducibili a «noi» le culture «altre», sia che si manifesti nel ripiegamento meramente espiativo e non dialetticamente critico delle proprie massicce reali responsabilità del passato. Tutto quanto precede valga da premessa metodica alle analisi specifiche che seguiranno, e che hanno ad oggetto ipotesi di rivalutazione di pratiche ermeneutiche, disciplinarmente controllate, rispetto ai caratteri di una specifica versione della modernità; anch'essa è costruita, come è inevitabile, su un implicito modello selettivo, e tuttavia convincente, rispetto alla molteplicità degli aspetti rilevanti. Il libro recente da cui si è preso avvio propone e discute alcune di tali ipotesi.

3. Analisi di dettaglio e loro implicazioni

Pur riferendosi a un tema e ad autori dichiaratamente antitetici rispetto al post-moderno (o postmoderno, senza trattino), il libro che ha offerto l'occasione della presente discussione, e di cui ora si parlerà più analiticamente, assume per certi aspetti una fisionomia strutturale non lontana da ciò che Lyotard e Cacciari chiamerebbero un arcipelago di famiglie concettuali. Un arcipelago è un insieme coeso da un *medium* comune, il quale garantisce i passaggi fra le isole di significato che lo compongono. Nel caso specifico, il *medium* di cui parla è la riflessione metodica sulla prassi, sulla dimensione dell'agire propriamente umano, libero e imprevedibile, individuale e irriducibile a norme generali. Vari autori sono qui non casualmente accostati, alcuni fra loro relativamente più consonanti di altri; sicuramente ciascuno rappresenta un mondo di senso compiuto, ma non certo ineffabile, né esclusivo rispetto agli altri: Otfried Höffe, Clifford Geertz, Onora O'Neill, Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor, che saranno qui considerati con modalità e attenzione diverse rispetto a quanto risulta dalla trattazione analitica a essi dedicata da Alberto Pirni.

Conferma una tale interdipendenza, lieve ma persistente, la presenza, non dichiarata ma intuibile, di un «portolano». È questo il nome di una specie di antica mappa dei punti di approdo per i viaggi in mare, che potremmo figurativamente riconoscere come all'opera nel testo, in qualità di strumento orientativo e di riferimento per l'intero percorso. Ora, i due ultimi autori esaminati insieme e in conclusione, Gadamer e Taylor, rappresentando gli esempi massimi di ermeneutica filosofica, risultano quali *viatores* di quella disciplina storicamente accreditata e di rilevanza immediata per la prassi; forzando le intenzioni dell'autore del volume, l'ermeneutica stessa accrediterebbe l'ipotesi dell'esistenza di un sapere specifico per la prassi, di una forma di conoscenza che sia a essa consona e connaturata. Inoltre, tale sapere esibirebbe uno statuto autonomo rispetto alle scienze esatte ed empirico-quantitative. Dunque, l'ermeneutica come portolano

per le *Humanities*. A favore dell'estensione di tale riconoscimento mi pare si pronuncino anche l'autore del volume in discussione.

Come precisazione necessaria, va detto che è d'obbligo il riferimento ponderatamente ironico alla sensibilità del postmoderno, all'irriverenza metodica e autoriferita verso i propri presupposti e le relative acquisizioni, per le ragioni sopra dette (par. 2). Vattimo è del resto chiamato in causa in questo volume per arricchire l'interpretazione del contributo di Gadamer all'ermeneutica filosofica. L'idiosincrasia verso le chiusure di scuola è ciò che risulta dalla lettura complessiva, e tale giudizio valga come apprezzamento. Risulta qui dominante un atteggiamento aperto e critico contro agiografie di ogni tipo, incompatibile del resto con una sana ricezione del postmoderno, di qualunque tipo di filone unitario e preminente nella filosofia contemporanea. Questa impressione parrebbe legittima soltanto qualora si cadesse nell'errore di credere che l'autore propenda verso una *praktische Philosophie* rivisitata trent'anni dopo il suo fulgore. Niente altro sembrerebbe evocare – ma appunto soltanto al primo sguardo – la prima componente del titolo del libro in discussione, titolo peraltro volutamente ossimorico, fondato su un contrasto, su un dualismo reso esplicito fin dalle prime battute dell'Introduzione. E infatti ci si potrebbe chiedere, con domanda di sapore retorico, cosa mai potrebbe avvicinare la filosofia pratica alle discussioni su opinione pubblica e sfera pubblica di habermasiana memoria, aventi tenore sociologico e storico-politico. La filosofia pratica è stata per parte sua una riflessione riguardante il sapere specifico e attinente all'azione umana. Si è connotata come pensiero filosofico antitetico alle scienze sociali (a ben vedere soltanto contro le discipline di tipo valutativo); ha rivendicato per sé, in una ma non unico filone di riflessione, il titolo di sapere coincidente con le modalità di comprensione della «prassi», secondo l'insegnamento dell'*Etica nicomachea* (cfr., oltre la ormai classica antologia curata da Manfred Riedel, il recente volume di P. Becchi, *Paradigmi perduti*, Napoli, Bibliopolis, 2005). Si è trattato, come è noto, di una peculiare rinascita dell'aristotelismo verificatasi a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, in Europa in particolare, e nel mondo anglofono fra Irlanda e Nordamerica.

Considerando i lati della questione, poco e molto è ciò che unisce i due filoni tematici, filosofia pratica, da un lato, scienze sociali «francofortesi», dall'altro, a meno di non concedere che il contrasto fra le due impostazioni sposti i termini del problema da un quadro storico-ricostruttivo a uno problematico.

Questo ulteriore itinerario individuabile all'interno dell'arcipelago potrebbe apparire un percorso poco agevole; tuttavia esso diviene di più facile percorribilità qualora si indichino come tappe necessarie alcuni specifici snodi problematici, resi riconoscibili, come vedremo, non solo grazie agli autori emblematici rispetto a tali questioni, ma anche ad alcuni apparati concettuali offerti da alcune delle *Humanities* (le varie famiglie dell'antropologia e della teoria sociale e politica qualitativa). Il breve percorso di lettura che seguirà è critico

rispetto ai singoli orientamenti e pur contrario ad una visione lieve e poco ardita dell'ermeneutica: non è peraltro immune da rischi per la tenuta dell'intelaiatura complessiva che l'autore del volume ha disegnato per collegare i filoni di pensiero da lui presi in esame.

Alcune brevi formule, non rispettose delle proporzioni della trattazione dedicate ai singoli autori, ma coese rispetto all'interpretazione d'insieme, ci suggeriscono che un'antropologia giuridica è il precipitato filosofico e l'approdo disciplinare dell'opera di Höffe. Questi si dichiara convinto della possibilità trascendentale di fondare su un presunto minimalismo dei diritti – giustamente criticato dall'autore del volume qui analizzato – la costruzione di un ordinamento mondiale con funzione strettamente sussidiaria rispetto alla tutela che gli Stati dovrebbero garantire delle condizioni necessarie e sufficienti per la vita buona di ciascun essere umano. Tale duplice configurazione è umile nelle dichiarazioni rispetto alle soluzioni istituzionali, ma risulta ancor più velleitaria e ambiziosa perché liquidatoria nei confronti delle differenze. Un kantismo rigidamente e formalisticamente cosmopolitico, che non fa neppure ricorso al correttivo pluralistico di un federalismo effettivo, viene congiunto alla nozione di vita buona, non meno ambiziosa per le implicazioni in questo caso contenutistiche in essa racchiuse. Si può osservare che a tali condizioni si voglia troppo – consenso su priorità di base e attuazione incondizionata di una legge riconosciuta universalmente – fingendo di chiedere poco.

Occorre andare verso un diverso e più spesso livello di concretezza, più modesto rispetto ad aspettative di carattere generalizzante e predittivo, e pertanto di maggior efficacia esplicativa. La seconda proposta corrisponde al secondo intreccio di problemi e di soluzioni disciplinari in seno alle *Humanities*, ed è ciò per cui il cuore e la sensibilità teorica dell'autore si schiera.

Un'antropologia interpretativa, nella formulazione che ne dà Clifford Geertz, è infatti l'approdo disciplinare in cui la decostruzione di concetti classicamente moderni ed ormai erosi, come Stato, nazione, etnia, va di pari passo con un sguardo metodico dimesso e tanto più affinato e sofisticato, capace di individuare, apprendere, sviscerare le particolarità, i casi specifici in cui la conoscenza e l'esperienza individuale e collettiva del mondo si è frammentata dopo il 1989 e il 2001. Specifici interrogativi scaturiscono dalla mera presa d'atto che uno sguardo proveniente dalle scienze sociali più metodologicamente scaltrite possa avere effetti positivi sia sulla definizione scientifica che sul «trattamento» pratico-politico delle identità.

Accettiamo come base di partenza la definizione di Geertz relativa all'immagine di un mondo in frammenti che non nega ma anzi conferma una visione volumetrica della globalizzazione (B. Henry (a cura di), *Mondi globali*, Pisa, ETS, 2000; C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001). È dunque sensato presupporre come quadro di sfondo il complesso di fenomeni processuali in forza del quale il mondo tende a divenire *uno e*

multiplo, a trasformarsi in un prisma prospettico (M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, London-New Dehli, Sage, 1990). Tale scenario è sia oggetto, sia ambito di rifrazione delle azioni e degli interventi dei soggetti più disparati in esso presenti; in un tale mondo, eterogeneità e omogeneità, passato e presente coesistono o possono coesistere, in una notevole ma non impenetrabile varietà di combinazioni. Tali processi hanno ad oggetto il mondo come un tutto, e sono in pari tempo definibili come trasformazioni culturali e politiche delle identità di gruppo territorialmente e simbolicamente delimitate (etnica, nazionale, diasporica, cosmopolitica fra le altre); ciò accade all'insegna della dialettica tra omogeneità e eterogeneità, fra tendenze centripete e centrifughe, tra apertura e chiusura, universalismo e relativismo, nazionalismo e tribalismo. Tra le trasformazioni indotte dall'ordine/disordine globale, spiccano sicuramente i mutamenti che coinvolgono i codici simbolici della comunicazione, i quali veicolano incertezza accanto e mediante le informazioni stesse. Hanno qui uno spazio autonomo e insostituibile, o dovrebbero rivendicarlo rispetto ad altre scienze, la logica e la tecnica di metodi ermeneutici applicati alle ricerche di caso, alle analisi intercontestuali, alle modalità narrative di selezione delle testimonianze di vita individuale e collettiva; sono le prime e i secondi esempi di procedure metodiche e di oggetti di studio specifici delle *Humanities*, fra cui si colloca la stessa antropologia interpretativa di Geertz. Le analisi di tipo qualitativo hanno a oggetto le visioni del mondo e i modi di interpretazione di questo concepiti e messi in essere dai soggetti d'azione socialmente e politicamente rilevanti, ossia capaci di intervenire e di venir coinvolti, in ogni accezione possibile dei due termini. Negli intrecci di flussi *tanto informativi quanto immaginativi* assumono infatti centralità immediatamente pratica gli aggregati umani, le compagini associative a cui i soggetti umani che le compongono attribuiscono un'identità in forma riflessiva. In moltissimi casi esiste un «noi», un'aggregazione di individui che adotta la prima persona plurale per definirsi, riconoscendosi riflessivamente come soggettività singola in una serie di fondamentali qualità comuni, riflesse in immagini e metafore, in cui si solidificano e cristallizzano icone di appartenenza, simboli condivisi in termini di lealtà fondamentali per la tenuta del gruppo. L'arte e la tecnica dell'interpretazione dei vissuti, come dei progetti e delle situazioni cruciali, diviene una rilevante competenza pratica, di cui ancora è rimasta sottovalutata l'importanza negli studi sul linguaggio e sugli immaginari sociali e politici. Infatti il novero e il contenuto di tali qualità addensanti e ultimative è fortemente influenzato dai mutamenti delle percezioni condivise rispetto a ciò che è in gioco (*what's at stake*); sono sovente proprio i conflitti – non necessariamente violenti – le occasioni in cui emergono o assumono contorni precisi agli occhi del maggior numero dei sodali i sentimenti (*primordial loyalties* nel linguaggio di Geertz), le adesioni a qualità comuni che vengano avvertite come obblighi inderogabili, o *derogabili ad alti costi*, per garantire la permanenza del gruppo in situazioni di minaccia, reale o presunta. Come a dire, in caso di scontro

fra ordini di lealtà *prima facie* inconciliabili (nel gruppo e fra gruppi) non si dia per scontato il fallimento della trattativa prima ancora di averla iniziata.

Dobbiamo infatti accostare la precedente descrizione di un mondo di frammenti – non peraltro equivalenti a isole prive di alcuna possibilità di collegamento – ad una ulteriore considerazione rispetto al lessico filosofico-politico finora adottato nell’Occidente moderno e contemporaneo; tale lessico è stato impiegato in modo piuttosto insoddisfacente per fare i conti, nella dimensione delle *politics* adottate nel quadro del liberalismo maturo, con la crescente molteplicità di soggetti e istanze differenti rispetto al modello classico, lineare e cumulativo dei diritti.

Seguendo questo ulteriore percorso interno alla via maestra del volume (il libro individua analogie e differenze fra alcune delle posizioni filosofiche più interessanti rispetto alla definizione di un sapere orientativo e interpretativo dell’azione), ci possiamo avvicinare al nucleo, effettivamente ellittico, di esso. Un punto alto e stringente del percorso nell’arcipelago di famiglie o isole concettuali è la ricognizione puntuale delle perplessità di Geertz nei confronti delle incapacità del modello neutrale di liberalismo di render conto di mondi di senso compatti ed esigenti, refrattari alla negoziazione secondo codici meramente utilitaristici, come lo sono le identità religiose e culturali. Non che, per Geertz e per il suo interprete italiano, le identità politiche debbano diventare goccioline monocrome rispetto alle identità culturali; ciò segnerebbe la consegna della cornice nobile e egualitaria del liberalismo a un parossismo particolaristico irrefrenabile e distruttivo, a un iper-culturalismo nefasto e cannibalico rispetto al nucleo minimo e irrinunciabile di qualità e pretese umane meritevoli di tutela. Cosa di cui la ricostruzione e le aspettative dell’autore del volume, come credo tutti noi, si guarda bene.

Al contrario, se guardiamo le cose con pur moderato ottimismo, il farsi carico delle pluralità di senso di cui le particolarità sono custodi rende meno inverosimile in quanto consapevole delle difficoltà vere, la possibilità vissuta nelle pratiche sociali concrete di un dialogo infinito fra mondi di significato, e fra gerarchie di lealtà complesse; queste sono rese «spesse» da contesti in cui ci si deve immergere a lungo prima di «chiudere» qualunque analisi particolare (interprete/studioso), e prima di giudicare sul da farsi (interprete/attore).

Come a dire che il kantismo trascendentale di Höffe, per conquistare credibilità, deve ricorrere all’antropologia metodicamente praticata piuttosto che alla riflessione filosofica post-kantiana sulla virtù. In effetti, la riproposizione di una nozione sostantiva di vita buona, nei modi in cui viene presentata da Onora O’Neill – autrice chiamata in causa come punto di passaggio centrale dell’arcipelago –, ricostruisce accuratamente i fondamenti giustificativi dal punto di vista razionale della struttura dell’azione virtuosa. Tuttavia, viene completamente espunta la radice ricostruttiva della motivazione, del perché agiamo, in quali condizioni, sotto quali imperativi, nel rispetto di quali quadri di orientamento più effettivamente cogenti, e pertanto dirimenti, rispetto ad altri. Sarebbe da

chiedersi, fra l'altro, come si possa individuare, e con quale rilevatori simbolici, la carica emozionale, empatica e addensante, che trasforma una «cassetta degli attrezzi del sapere morale» in una *agency* vivente, nella struttura e nei vissuti di un gruppo (istituzione, organizzazione, stato, «moltitudine») che sia attivo sugli scenari rilevanti per i vari i tipi di decisione dotate di effettività.