

Introduzione

Non c'è mondo senza segni e senza interpretazione
di Astrid Wagner e Ulrich Dirks

Nessun mondo senza segni e senza interpretazione. Si potrebbe formulare così un principio fondamentale della filosofia dei segni e dell'interpretazione del filosofo tedesco Günter Abel. Naturalmente si tratta di una frase provocatoria, che necessita di alcune spiegazioni e che può facilmente venire fraintesa. Qual è il suo esatto significato secondo la filosofia dei segni e dell'interpretazione elaborata da Abel? Anzitutto, secondo tale filosofia, tale significato è che la comprensione umana del mondo e dei suoi oggetti – siano essi naturali o culturali, materiali o spirituali – si genera attraverso processi interpretativi. Nella misura in cui percepiamo o conosciamo qualcosa come un oggetto, nella misura in cui qualcosa ha per noi senso e significato e ci possiamo interrogare su di esso, questo qualcosa ha già dietro di sé una genealogia, nella quale le interpretazioni svolgono un ruolo fondamentale. Raramente ne siamo consapevoli. L'ermeneutica classica rimane infatti confinata a una analisi dell'interpretare esplicito e cosciente, come avviene ad esempio nel caso dell'interpretazione di testi e opere d'arte. La filosofia dell'interpretazione lavora invece con un concetto di interpretazione più ampio, che non è rilevante soltanto nelle situazioni di un esplicito sforzo interpretativo, ma anche nel nostro stesso rapporto quotidiano con ciò che ci circonda, con le altre persone e con noi stessi; tale concetto mostra altresì che – e con quali modalità – il nostro percepire, parlare, pensare e agire siano legati a una pratica dell'interpretazione e che tutte le autorealizzazioni della vita siano in fondo necessariamente interpretative.

In breve, questo aspetto della filosofia dell'interpretazione chiarisce come la nostra comprensione del mondo e del sé si

formi attraverso processi interpretativi e dipenda da una pratica interpretativa condivisa con altre persone. Siffatta posizione interpretazionistica prevede inoltre un aspetto di filosofia dei segni, che è strettamente connesso a questa idea fondamentale, dal momento che tutti i processi interpretativi – dalla percezione fino alla riflessione e all'agire – avvengono attraverso segni. La realtà di cui possiamo avere esperienza, che ha una forma ed è determinata, dipende così sempre da sistemi descrittivi, simbolici e interpretativi e dalle loro funzioni.

Con l'elaborazione di queste riflessioni, la filosofia dell'interpretazione di Günter Abel si è affermata come uno degli sviluppi più importanti della filosofia contemporanea. Nel suo orizzonte di pensiero e nella sua specifica forma di argomentazione critica Abel ha presentato nuove posizioni e ipotesi di rilievo in ambiti diversi del dibattito filosofico contemporaneo. Tra gli aspetti più significativi del pensiero di Abel si possono ricordare il modello euristico dei livelli dell'interpretazione, i principi della filosofia dell'interpretazione e il rapporto del concetto di interpretazione con un adeguato concetto di segno, con il ruolo della pratica interpretativa e con la questione della realtà e del soggetto dell'interpretazione¹.

Quattro principali tradizioni hanno esercitato un'influenza fondamentale sull'impostazione filosofica di Abel. Il suo sviluppo dell'idea di interpretazione risente dell'influsso di Immanuel

¹ Per una più ampia presentazione della filosofia dell'interpretazione ci permettiamo di rinviare a U. DIRKS, *Interpretation / Interpretationsphilosophie*, in H.J. Sandkühler, *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, Meiner 2010², pp. 1142-1152 (in corso di stampa). Il modello euristico dei livelli di interpretazione elaborato da Abel si basa sulla distinzione di tre piani: l'interpretazione₁, che corrisponde alla interpretazione esplicita, dunque al livello proprio dello spiegare, del descrivere, del fondare e formare teorie, ossia alla 'interpretazione' intesa in senso ermeneutico, logico-semantico e propria altresì della teoria della scienza; l'interpretazione₂, che include i modelli radicati più nel profondo dell'abitudine e dell'uniformità, come ad esempio le convenzioni, le competenze e le pratiche ottenute socialmente e culturalmente. Nel corretto funzionamento di questi due livelli è comunque sempre presupposto il piano proprio dell'interpretazione₃, costituito dai processi categorizzanti che formano la realtà e il senso, i quali altresì organizzano la nostra percezione e esperienza. Questo piano comprende ad esempio i processi di localizzazione spazio-temporale degli oggetti, l'uso di concetti logici quali ad esempio esistenza, oggetto o persona, l'individuazione di oggetti o le attività di senso che conferiscono forma alla realtà, gli stati subdostastici come le emozioni, le disposizioni esistenziali e la corporeità.

Kant e di Friedrich Nietzsche; il suo allargamento e la sua elaborazione come filosofia dei segni si ricollega all'intenso confronto con la filosofia del linguaggio di Ludwig Wittgenstein e con la teoria dei simboli di Nelson Goodman. Queste quattro principali fonti d'ispirazione contribuiscono così a spiegare alcuni aspetti fondamentali della filosofia dei segni e dell'interpretazione.

La genesi della filosofia dell'interpretazione di Günter Abel può essere suddivisa in tre fasi, che corrispondono alle sue opere principali: nel libro *Interpretationswelten* (1993) culmina lo sviluppo dell'ipotesi di una filosofia generale dell'interpretazione². Abel elabora qui la questione del carattere interpretativo della nostra comprensione del mondo, dell'altro e del sé, affrontando temi diversissimi come identità, verifica, oggettività, riferimento, causalità, coerenza, comprensione, realtà, relatività e verità. Attraverso un confronto critico con la filosofia contemporanea di stampo analitico, Abel mostra che uno scetticismo di tipo interno può essere messo a tacere ricorrendo alla teoria della pratica interpretativa e alle limitazioni pratiche e di logica del senso, le quali sono date insieme al parlare, al pensare e all'agire effettivi. In questo modo Abel sviluppa gradualmente una filosofia dell'interpretazione interna e pragmatica, e in particolare formula la tesi dei mondi dell'interpretazione, la concezione della verità come rapporto interpretativo e una teoria interpretativa del riferimento diretto.

Nel libro *Sprache, Zeichen, Interpretation*³ la filosofia dell'interpretazione presenta ulteriori sviluppi, tra cui il realismo interpretativo, una filosofia della scienza e una teoria della conoscenza di carattere esperienziale e interpretazionistico, una teoria unificata del sapere e dell'agire, alcune indagini interpretazionistiche sulla razionalità, il pluralismo, l'immagine e la cognizione, oltre che sulla problematica della traduzione e sul rapporto tra logica e estetica o tra scienza e arte. Nel volume viene inoltre formulata un'etica dell'interpretazione, che si colloca "al di là della fondazione ultima, della teoria del discorso e del postmodernismo", sulla base della quale si fonda l'affermazione

² G. ABEL, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1995².

³ G. ABEL, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1999.

zione secondo cui "la democrazia libertaria, pluralistica e dello stato di diritto è la forma politica più affine alla filosofia generale dell'interpretazione"⁴. Molto importanti per la filosofia dell'interpretazione sono infine le riflessioni sviluppate da Abel riguardo la differenza tra l'interpretazione di un segno e il suo compimento o *Logos* all'interno di rapporti di comprensione diretti e riusciti o riguardo la distinzione, che risale a Wittgenstein, tra 'dire' e 'mostrare', la quale viene estesa anche a sistemi simbolici non linguistici.

In *Zeichen der Wirklichkeit*⁵ Abel amplia ulteriormente le sue posizioni verso una filosofia generale dei segni e dell'interpretazione e presenta una filosofia interpretazionistica della coscienza e della mente, delle immagini, delle forme, delle pratiche e delle dinamiche del sapere. La collocazione tipica della filosofia dell'interpretazione al di là delle dicotomie che dominano la filosofia contemporanea, emerge in questo volume con particolare chiarezza; tale collocazione la ritroviamo in altre indagini dedicate ai mondi di immagini, alle immagini del mondo, alle forme del pensiero, del linguaggio e di vita e in successivi lavori dedicati alla creatività, alla tecnica e alle forme del sapere⁶.

Questo volume presenta la filosofia dei segni e dell'interpretazione elaborata da Günter Abel attraverso una attenta selezione di alcuni suoi testi, dedicati a tematiche diverse ma tra loro strettamente connessi, in modo di giungere a una rappresentazione profondamente unitaria della sua filosofia teoretica e pratica. I testi selezionati hanno origini diverse: il primo capitolo è stato pubblicato in un volume collettaneo dal titolo *Zeichen und Interpretation*⁷. I capitoli dal II al V sono originariamente capitoli del già ricordato volume *Zeichen der Wirklichkeit*, mentre i capitoli dal VI all'VIII sono tratti dal già ricordato volume *Sprache, Zeichen und Interpretation*.

⁴ Ivi, p. 21. Cfr. G. ABEL, *Zeichen- und Interpretationsethik*, in A. Przyłębski, *Ethik im Lichte der Hermeneutik*, Würzburg, Königshausen und Neumann 2010 (in corso di pubblicazione).

⁵ G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 2004.

⁶ Cfr. G. ABEL, *Die Kunst des Neuen. Kreativität als Problem der Philosophie*, in ID., *Kreativität*, Hamburg, Meiner 2006, pp. 1-24; G. ABEL, *Technik als Lebensform?*, in ID. / R. CRISTIN / W. HOGREBE / A. PRZYLEBSKI, *Lebenswelten und Technologien*, Berlin, Parerga 2007, pp. 81-105.

⁷ J. SIMON, *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1994.

Il saggio *Che cos'è la filosofia dell'interpretazione?* ha un carattere introduttivo ed è quindi collocato come primo capitolo del presente volume. Abel traccia in esso una panoramica su alcune idee fondamentali, sui presupposti e sulle caratteristiche essenziali della sua impostazione filosofica. In particolare egli vi presenta il suo modello euristico dell'interpretazione a più livelli e il suo concetto dei mondi dell'interpretazione. Su questa base l'autore analizza l'intreccio interno tra linguaggio e interpretazione, ed esamina le diverse concezioni e forme del comprendere, del ruolo della temporalità nella nostra esperienza e della comprensione della verità. Il comprendere viene descritto come il processo che si compie a partire da una rete di 'condizioni dell'interpretazione'. L'esame di questa rete e delle sue funzioni è quindi il compito centrale della filosofia dell'interpretazione. Alcune linee di questo intreccio sono successivamente esaminate e approfondite nei capitoli successivi.

L'espressione '*linguistic turn*', entrata nell'uso comune con Richard Rorty, definisce in modo esatto il fenomeno di un'accentuata attenzione per il tema del linguaggio nelle scienze sociali e dello spirito, fenomeno che è andato di pari passo con l'affermarsi della filosofia del linguaggio quale disciplina fondamentale della filosofia⁸. Senza dubbio, con autori come Frege, Russell, Carnap, Wittgenstein, Austin, Ryle, Strawson, Quine, Putnam e Davidson, come anche nello strutturalismo e nel post-strutturalismo, il linguaggio è diventato il tema dominante in filosofia. La rapida ascesa della filosofia del linguaggio si basa sull'idea fondamentale che ogni pensiero, ogni percezione ed esperienza della realtà siano dipendenti dalla grammatica e dalle regole del linguaggio e del sistema di concetti fondamentali ad essi connesso. Su questa linea la filosofia del linguaggio tematizza soprattutto le relazioni tra linguaggio e pensiero, linguaggio e mondo, linguaggio e comunicazione. A queste tematiche è dedicato il successivo capitolo di questo volume, dal titolo significativo *Irretiti nel linguaggio. Il linguaggio come tema chiave della filosofia*. Per comprendere appieno la dipendenza del pensiero e della realtà dal linguaggio, in esso vengono analizzate anzitutto le funzioni dei segni linguistici, per poi tentare di rispondere

⁸ Cfr. R. RORTY, *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago, 1967; tr. it. *La svolta linguistica*, Milano, Garzanti 1994.

alla domanda su "come in generale riusciamo a nominare, descrivere e rappresentare qualcosa servendoci di segni"⁹. La concezione classica dei segni linguistici come sostituti è sottoposta da Abel ad un esame critico e viene da lui in ultima istanza respinta. La questione di come si debba intendere allora la funzione del significato e del riferimento dei segni è risolta, come in Wittgenstein, con il rimando ad una pratica pubblica nell'uso del linguaggio. In questo senso Abel critica anche quelle forme di platonismo del significato che, pur rifacendosi a una pratica, sostengono nello stesso tempo concezioni essenzialistiche del significato. Egli propone piuttosto, come Wittgenstein, di sostituire completamente la domanda sull'essenza del significato attraverso forme delle quali ci serviamo per spiegare il significato delle parole, compresa la stessa parola 'significato'. L'analisi condotta da Abel confluisce così in una considerazione della molteplicità dei giochi linguistici, la quale può spiegare sia la dipendenza dei significati dal contesto e dalla situazione sia il loro radicamento in una forma di vita. Con l'espressione 'forma di vita' non si intende uno stile di vita, che si possa modificare attraverso un atto di volontà o in modo radicale; essa definisce piuttosto un intreccio collocato sullo sfondo delle condizioni delle attività umane, il quale non può essere scelto liberamente. L'analisi particolareggiata delle funzioni e delle caratteristiche di questo intreccio costituisce quindi l'oggetto dei due capitoli successivi.

Nel capitolo *Il potere delle immagini del mondo e dei mondi dell'immagine* viene indagato prima di tutto il legame tra le forme di vita, intese nel senso prima indicato, e le immagini del mondo. Dal punto di vista epistemologico e normativo, le immagini del mondo svolgono un ruolo fondamentale. In questo Abel si ricollega esplicitamente al concetto di immagine del mondo di Wittgenstein, intesa come «il fondamento» indiscusso, pubblico, condiviso con altri, «di un parlare, un pensare e un agire umani e, in questo senso, come la base della rispettiva cultura umana»¹⁰. Un'immagine del mondo non è in questo senso una *Weltanschauung*, benché anche quest'ultima possa avere degli effetti importanti sulla nostra condotta di vita e certe componenti della

⁹ Cfr. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit*, cit.

¹⁰ G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit*, cit.

Weltanschauung possano essere legate a un'immagine del mondo. Mentre la *Weltanschauung* riguarda il senso e la finalità del mondo, un'immagine del mondo consiste invece in un complesso di convinzioni, attitudini, usi e tradizioni appresi o tramandati e non ulteriormente giustificabili; tale complesso ha quindi un fondamento pragmatico. In altre parole, i significati di questo complesso di usi e convinzioni trovano il loro fondamento ultimo in una forma di vita. Abel mette in rilievo come le immagini del mondo, nelle loro componenti linguistiche, siano caratterizzate essenzialmente da convinzioni di fondo concepite in modo prospettivistico e interpretativo, le quali svolgono una funzione estremamente importante di orientamento e di stabilizzazione della nostra condotta di vita. Inoltre esse hanno una significativa funzione antiscettica: sulle immagini del mondo si fonda infatti la forza dei nostri argomenti e la certezza delle nostre convinzioni. Esse vengono sostenute da altre convinzioni e in ultima istanza da una pratica di vita. Abel rivolge una particolare attenzione alla questione di come si possa spiegare questa straordinaria forza insita nelle immagini del mondo. Ciò si può spiegare con quattro caratteristiche fondamentali, che vengono esaminate singolarmente: il carattere ovvio, il carattere preconconcettuale, il carattere di immagine e la forza di organizzazione della visione in essa insita.

Nel capitolo precedente la forma di vita, cioè la forma delle pratiche umane e dell'interazione sociale, si è dimostrata fondamentale sia per la determinazione dei significati nel linguaggio, che per le immagini del mondo e la loro funzione di orientamento. In *Forme di pensiero – forme di linguaggio – forme di vita* si chiarisce più in dettaglio che cosa si debba intendere per 'forma di vita' e quale legame vi sia tra gli schemi concettuali di base, la pratica linguistica e la forma di vita. Se, come Abel, si parte dal presupposto che il nostro pensiero si realizza attraverso il linguaggio e i concetti ed è legato a una pratica di interpretazione e di impiego dei segni, allora è evidente la connessione interna tra forme di pensiero, forme di linguaggio e forme di vita. La forma o pratica di vita, intesa come una pratica fondamentale dei segni e dell'interpretazione, stabilisce le caratteristiche segniche e pragmatiche del nostro linguaggio, ovvero il significato del linguaggio che noi impieghiamo. Le nostre schematizzazioni relative ai concetti fondamentali si realizzano sulla

base di una forma di vita e in rapporto a una *Lebenswelt*. Abel mostra come le concezioni essenzialistiche, fisicalistiche e mentalistiche ostacolano la visione di questo legame e chiarisce il ruolo fondamentale della forma di vita relativamente a quattro aspetti: alle caratteristiche segniche e pragmatiche dei segni, alla certezza legata alla pratica di vita, agli *standard* di razionalità e alle nozioni di obiettività.

Nel breve capitolo intitolato *Forza dei segni*, che nella sua versione originaria fungeva da introduzione a una più approfondita tematizzazione della relazione tra coscienza e realtà, Abel sviluppa in pochi passaggi le caratteristiche di un concetto generale di segno come *pendant* del concetto di interpretazione e con esso immediatamente connesso. Si tratta in particolare della questione su cosa vuol dire che un segno abbia un significato e si riferisca a qualcosa, e su come i segni ricevano le loro caratteristiche segniche. Dopo un'argomentazione contro la concezione dei segni quali sostituti o mediatori, e accanto a un chiarimento, orientato sul pensiero di Wittgenstein, del significato quale interpretazione adeguata nell'ambito di una pratica pubblica di impiego dei segni, viene presentata l'importante distinzione tra esecuzione e spiegazione dei segni. Si chiarisce così che non soltanto la comunicazione, per noi essenziale, con altre persone, ma anche il nostro riferimento al mondo e a noi stessi si compie attraverso segni, sia che si tratti di contesti di azione sia che si tratti di contesti della percezione, della comprensione o della spiegazione. È in forza dei segni che siamo esseri sociali, i quali comunicano, comprendono e agiscono nel mondo. In questo senso è importante distinguere un concetto ampio di segno da uno più ristretto: quest'ultimo si riferisce a quei segni che sono esplicitamente concepiti per simbolizzare o rappresentare oppure che possono quanto meno essere impiegati convenzionalmente, come nel caso dei segni introdotti attraverso un procedimento costruzionale. È caratteristico di questi segni in senso stretto che essi sono sufficientemente definiti nelle loro caratteristiche segniche – cioè rispetto al loro significato, al loro riferimento e alle loro condizioni di verità – all'interno di un sistema di simboli, per esempio di un linguaggio, di un sistema di notazione o di una specifica tradizione iconografica. Segno in senso ampio può invece essere una qualunque formazione sensibile, che in un qualche modo può diventare oggetto di un

processo di comprensione. Questo secondo concetto di segno rinvia a una concezione fondamentale di Josef Simon, secondo cui i segni sono caratterizzati dalla loro comprensibilità o dal processo di comprensione¹¹. Ciò non significa tuttavia che tutto ciò che è dato come sensibile o nella rappresentazione possa essere inteso in senso ampio come segno. Abel rimanda piuttosto all'origine genealogica dei segni intesi in questo modo, che derivano da «relazioni preliminarmente non articolate»¹².

Il pluralismo è una caratteristica essenziale della filosofia dei segni e dell'interpretazione, come viene chiarito particolarmente nel breve capitolo *Pluralismo interno*, in cui vengono presentati i fondamenti del pluralismo e delle differenti forme di pluralità che si danno a partire da questo approccio. Le tesi di Abel, che in questo quadro sono le più note e discusse, sono quelle relative alla pluralità dei mondi e delle verità. La relazione tra mondo e interpretazione può essere determinata in modo più dettagliato servendosi del modello dei tre livelli di interpretazione. Nella misura in cui fatti e oggetti sono prodotti successivi di precedenti catene logiche di interpretazione e di configurazioni di costrutti collocate all'interno di un sistema di interpretazione, qualunque possibilità di distinguere tra fatticità e interpretatività ricade sul piano fondamentale e categorializzante di interpretazione; a questo livello la «differenza tra interpretazione e mondo [...] non è ancora data»¹³. In questo senso il processo fondamentale di interpretazione non si riferisce «a qualcosa nel mondo, ma al *limite* logico-estetico-etico del mondo e del senso»¹⁴. Al contrario, esistono oggetti ed eventi nel mondo che non dipendono dai piani dell'interpretazione²⁺³ e che, nel ricorso all'ambito dell'esperienza, ci costringono «a cambiare le nostre interpretazioni²⁺³, non però il mondo»¹⁵. Fenomeni finora non percepiti non implicano immediatamente una modificazione delle convenzioni tramandate e delle pratiche culturali, di abi-

¹¹ Cfr. J. SIMON, *Philosophie des Zeichens*, Berlin / New York, de Gruyter 1989, p. 39.

¹² G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit*, cit., p. 21.

¹³ G. ABEL, *Interpretationswelten*, cit., p. 501; cfr. *ivi*, Einleitung; G. ABEL, *Interpretations-Welten* in "Philosophisches Jahrbuch", 96 (1989), pp. 1-19; G. ABEL, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, cit., p. 289.

¹⁴ G. ABEL, *Interpretationswelten*, cit., p. 501.

¹⁵ *Ivi*, p. 474.

tudini e di modelli di conformità, e viceversa il nostro mondo non diventa subito un altro al variare di tali interpretazioni₂. Piuttosto nelle interpretazioni₂ hanno luogo «classificazioni di interpretazioni e mondi». Nelle interpretazioni₃, che interpretano esplicitamente (si tratta per esempio di descrizioni, ipotesi e teorie scientifiche), «le interpretazioni dipendono da ciò che interpretano»¹⁶. Tuttavia la distinzione tra il mondo reale e la sua descrizione è *interna*, cioè è una differenza fatta all'interno della pratica originaria di segni e di interpretazione¹⁷. La logica, l'estetica e l'etica dell'interpretazione hanno gli stessi confini e soltanto insieme, nella forma della nostra pratica interpretativa, costituiscono *un mondo*¹⁸. La posizione fondamentale della pratica di interpretazione, ha come conseguenza che il mondo e la realtà si sottraggono alla possibilità di positivizzazione, mentre il *logos* dei segni interpretativi si *mostra*, come limite non dicibile, descrivibile o pensabile del mondo, nell'esecuzione riuscita dei segni¹⁹. Ampliando la posizione di Wittgenstein, «i limiti della mia interpretazione significano i limiti del mio mondo» ed è «l'interpretazione [...], che "riempie" il nostro mondo»²⁰. Da qui deriva la tesi interpretazionistica del pluralismo interno e condizionale dei mondi reali²¹. Se i limiti di un mondo, a partire da esso e nel passaggio ad altri principi di interpretazione₁ di individuazione, identificazione e di localizzazione spazio-temporale, si spostano, si origina un mondo individuato diversamente e in questo senso un altro mondo, ma sempre un *mio* mondo.

Il pluralismo delineato in questo modo ha conseguenze fondamentali anche per la comprensione della verità. Esse vengo-

¹⁶ G. ABEL, *Interpretations-Welten*, cit., p. 4.

¹⁷ Cfr. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit*, cit., p. 197.

¹⁸ Cfr. J. SIMON, *Welten und Ebenen*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), pp. 855-866, pp. 856 s.

¹⁹ Cfr. G. ABEL, *Konstruktionen der Wirklichkeit*, in: E. SEDLMAYR, *Schlüsselschritte der Genesis II. Wirklichkeit – Bild – Begriff*, Berlin, Dreieck Verlag der Guardini Stiftung 1997, pp. 68-81; G. ABEL, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, cit., cap. 4; G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit*, cap. 5.

²⁰ G. ABEL, *Interpretations-Welten*, cit., p. 2.

²¹ G. ABEL, *Interpretationswelten*, cit., cap. 18 e 23; G. ABEL, *Interne Pluralität. Sprach- und zeichenphilosophische Grundlagen des theoretischen Pluralismus*, in ID. / H.J. SANDKÜHLER, *Pluralismus – Erkenntnistheorie, Ethik und Politik (Dialektik 1996/3)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1996, pp. 49-68; G. ABEL, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, cit., cap. 11.

no considerate nel capitolo *Verità e interpretazione*, a partire prima di tutto da un'analisi critica delle concezioni classiche della verità. Come si è visto, il pensiero di una realtà non epistemica, di un 'mondo vero e reale' delle cose in sé dietro i fenomeni è in una prospettiva critica impensabile e non sostenibile, nella misura in cui la nostra comprensione fondamentale della realtà dipende pur sempre da processi costruttivi di interpretazione, da elementi immaginativi e concettuali di organizzazione nella percezione, dalle funzioni dei nostri concetti e dalla grammatica dei nostri giudizi nel pensiero²². Viene così abbandonato il punto di riferimento esterno e saldo di una realtà persistente di per sé, sul quale si orientano le concezioni essenzialistiche e quelle relative a un modello tradizionale di verità intesa come corrispondenza. Ciò non significa che 'verità' e 'realtà' divengano concetti fundamentalmente privi di senso, ma essi vengono riformulati criticamente. Così l'idea di 'una verità' viene sostituita dalla presentazione, dalla riflessione e dalla giustificazione dotata di senso di pretese di verità, l'idea di una realtà indipendente ed esistente per sé viene sostituita dalla concezione di una realtà non arbitraria, ma epistemica, la cui organizzazione dipende dal nostro modello categoriale di fondo e dai nostri schemi percettivi.

Il capitolo conclusivo *Interpretazione e democrazia* si occupa delle conseguenze etiche di queste tesi. La nozione centrale di un'etica del riconoscimento, come viene sviluppata nella filosofia dell'interpretazione, è quella dell'individualità. Se si parte dal presupposto che la nostra relazione con il mondo, con le altre persone e con noi stessi può essere caratterizzata come prospettica, costruttiva e interpretativa, ne derivano una serie di implicazioni normative. L'insuperabilità del carattere interpretativo del linguaggio, del pensiero e dell'agire umani conduce necessariamente alla comprensione del fatto che il pensiero di una verità assoluta e di una fondazione definitiva e universalmente vincolante deve essere abbandonato come privo di senso. Ne consegue che nessuno può affermare a buon diritto di essere in possesso della verità, e che le interpretazioni di persone differenti, per quanto possano essere molto simili, non sono riducibili completamente le une alle altre, e quindi che nella *Leben-*

²² Cfr. per esempio G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit*, cit., pp. 25 ss.

swelt noi abbiamo necessariamente a che fare con una pluralità di interpretazioni. Nella misura in cui, per queste ragioni, nessuno è legittimato a sussumere le interpretazioni altrui nel proprio orizzonte interpretativo e a imporre agli altri le proprie concezioni, la conseguenza appropriata è un'autolimitazione riflessiva delle pretese personali di verità e di correttezza. Il riconoscimento reciproco dell'individualità delle persone, delle loro differenze, delle loro peculiarità, estraneità e contrapposizioni, si dà come esigenza dal punto di vista della logica del senso e non va confusa con una garanzia di relazioni morali e con l'effettivo riconoscimento delle posizioni altrui. Tuttavia questa riflessione è di natura fondamentale, nella misura in cui anche nella decisione di non voler riconoscere gli altri sono presupposte, dal punto di vista della logica del senso, relazioni interpretative con le altre persone. Su questo sfondo – quindi nel legame con altre persone e gruppi – il discorso sull'individualità acquista un senso preciso: la propria individualità è, dal punto di vista della logica del senso, legata all'individualità non riducibile delle altre persone²³.

L'etica del riconoscimento così intesa si oppone criticamente a qualunque tentativo di una fondazione ultima, sia nella forma di una deduzione razionalistica che in quella di una pragmatica trascendentale, senza però condurre a un relativismo culturale. Alla minaccia dell'arbitrio e dell'incapacità di critica, l'approccio della filosofia dell'interpretazione contrappone infatti un fattore di grande importanza: la funzione di regolazione e di orientamento propria di una efficace pratica di vita e di interpretazione. L'esigenza di un'autolimitazione riflessiva delle pretese individuali di verità non significa quindi che si debba rinunciare a presentare e a fondare pretese di verità e di validità e che le nostre idee e convinzioni, in quanto 'semplice interpretazione', siano in fin dei conti arbitrarie. Viene invece tracciata una differenza chiara tra un relativismo che conduce all'arbitrio e una fondamentale relatività interpretativa, la quale è inevitabile nella misura in cui non si può dare alcun parlare, pensare e agire

²³. Per un approfondimento di questa posizione cfr. G. ABEL, *Zeichen- und Interpretationsethik*, cit.; G. ABEL, *Der interne Zusammenhang von Sprache, Kommunikation, Lebenswelt und Wissenschaft*, in C.F. GETHMANN, *Lebenswelt und Wissenschaft. Kolloquiums-Vorträge des XXI. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Hamburg, Meiner 2009/2010 (in corso di stampa).

che siano indipendenti da orizzonti e da regolarità di interpretazione. La possibilità della critica non è logicamente dipendente dalla possibilità di una fondazione ultima. Una critica è altrettanto pensabile sulla base della distinzione comparativa tra interpretazioni migliori e peggiori rispetto a prospettive di scopo radicate nella pratica di vita. Questi criteri vengono sviluppati – nel senso di una richiesta di coerenza – a partire dalla logica stessa dei legami interpretativi. Essi si danno quindi a partire dal presupposto di un linguaggio, di un pensiero e di un agire dotati di senso, consistenti e coerenti nell'ambito di una pratica interpretativa e di una forma di vita date. La valutazione delle pretese di validità e dei principi di azione richiede quindi innanzi tutto il loro esame rispetto alla loro consistenza e coerenza interna. Sulla base di queste richieste di coerenza e di queste presupposizioni di senso si possono sviluppare secondo Abel una serie di principi di interpretazione, che valgono contemporaneamente anche come *standard* di razionalità. E, non appena disponiamo di principi di razionalità che nascono dalla stessa logica dei legami interpretativi, abbiamo buoni argomenti contro una riduzione, di ordine culturale, delle pretese di verità e di validità a semplici norme locali. Sulla base di queste considerazioni Abel sostiene quindi una democrazia liberale e pluralistica come conseguenza appropriata della fondamentale relatività interpretativa e come conseguenza del ruolo fondamentale della nostra pratica di vita e di interpretazione. Attraverso di essa la democrazia non può essere fondata, ma può essere resa plausibile e razionalmente accettabile. Le relazioni nella società e nello Stato sono relazioni interpretative, e si può rispondere della democrazia nella misura in cui essa soddisfa il carattere interpretativo di queste relazioni sociali.