

CORSO DI ESTETICA 2022/23, DI.S.U.

Corsi di Studio:

- DISCIPLINE STORICO-FILOSOFICHE/LAMAC, III ANNO
- LETTERE, I anno

Dispense per gli studenti (uso interno)

Lezione 1 (1 ora) 27.02.2023¹

Letteratura, arte, ermeneutica filosofica

Questo corso affronterà il tema seguente: la letteratura come una forma di *interpretazione* del mondo. Si può intendere tale affermazione in almeno due modi: da un lato, è ovvio pensare che l'autore interpreta il mondo e che consegna la sua interpretazione a un'opera; dall'altro, si deve riconoscere che anche il lettore o fruitore di quell'opera deve a sua volta fornirne un'interpretazione. Si tratta dello stesso processo interpretativo? Limitiamoci a dire, per ora, che tanto la creazione quanto la ricezione hanno a che fare entrambe con un *problema* interpretativo.

Dire che la letteratura e l'arte in genere sono un'interpretazione del mondo equivale però a fare un'affermazione assai generica. In questa affermazione il termine «interpretazione» non significa molto di più che una versione personale e *soggettiva* della realtà, un modo di vedere le cose, una prospettiva individuale (quella dell'artista/scrittore), che può risultare più o meno interessante. Non è questo il significato, tanto vale dirlo subito, che daremo qui al concetto di interpretazione o per lo meno non è questo il suo aspetto essenziale. *Provvisoriamente*, e in prima approssimazione, possiamo dire che tanto l'interpretazione creativa quanto la ricezione interpretativa di un'opera d'arte devono fare i conti con qualcosa che «accade» nel corso del loro svolgimento, e che oltrepassa i limiti della *soggettività dell'artista o del pubblico*, decidendo della riuscita o meno dell'opera stessa. La cosiddetta

¹ I titoli delle opere di Gadamer, da cui provengono le citazioni riportate nel testo, sono stati abbreviati nel modo seguente: VM (*Verità e metodo*, 1960); EE (*Estetica ed ermeneutica*, 1964); VP (*La verità della parola*, 1970); TI (*Testo e interpretazione*, 1983); PI (*Parola e immagine*, 1992). Le sigle delle varie opere saranno inserite tra parentesi tonda al termine delle citazioni riportate nel testo; alla sigla seguirà il numero di pagina delle edizioni italiane di tali opere (vedi fotocopie fornite dal docente). I testi da cui sono tratte le citazioni fanno parte del programma d'esame.

«interpretazione» non è, dalla parte dell'artista, una costruzione a freddo o a tavolino, e non è neppure, dalla parte del fruitore, una semplice applicazione di regole. Che cos'è allora? Facciamo questo corso per cercare di rispondere a questa domanda.

Fare un corso su questo tema significa cercare di formulare delle *riflessioni* su di esso. Ecco allora che si profila immediatamente un terzo aspetto della questione. Oltre a *creare* e a *ricepire* un'opera d'arte, si può anche *riflettere* teoricamente sul significato dell'arte in quanto «interpretazione». Come impostare e portare avanti questa riflessione? Il fatto stesso di considerare la letteratura come un caso della nostra capacità interpretativa, operante in ogni sfera dell'esistenza, e il richiamo all'evento che prende corpo in ogni interpretazione artistica ci suggeriscono di tenere conto di un'esigenza preliminare: se vogliamo cogliere ed esaltare il carattere interpretativo dell'arte letteraria riflettendo su di essa, dobbiamo evitare di considerarla come un semplice *oggetto di studio*, perché ciò finirebbe per renderla un dato esterno al pensiero che la pensa o al discorso che ne parla. Con ciò, si finirebbe per scansare proprio il punto fondamentale che abbiamo appena segnalato: il senso e la portata dell'arte come un *evento*.

Creazione, ricezione e riflessione: sono tre modi possibili di imbattersi nel problema dell'interpretazione del mondo offerta dall'arte. Per non sottrarci a questo intreccio, i pensieri e i discorsi che rivolgeremo alla letteratura durante le prossime lezioni assumeranno anch'essi una curvatura interpretativa o "ermeneutica". In altri termini, anche il nostro modo di *parlare di* letteratura potrà rendere giustizia a ciò di cui parla solo se deciderà di calarsi all'interno della dimensione «interpretativa». In questa dimensione troviamo subito però un nuovo concetto: la *comprensione* o il *comprendere* (*verstehen*). Questo concetto ridefinisce anche le funzioni, che, fin qui, abbiamo attribuito alla sola interpretazione, considerata a partire dall'uso ovvio e scontato che ne facciamo nei nostri scambi linguistici.

Il binomio comprensione/interpretazione abbraccia ormai l'insieme del fenomeno ermeneutico. Ma qual è il significato filosofico del concetto di comprensione? Che rapporto c'è tra queste due termini? Perché vanno presi sempre in coppia? Il modo di intendere la comprensione e l'interpretazione sul *piano della riflessione* sull'arte è legato a come esse vengono praticate dagli artisti e dal loro pubblico: tanto l'autore di un'opera quanto il suo fruitore *sperimentano* infatti concretamente cosa sia il *comprendere* e cosa sia

l'interpretare. Chi riflette su tutto questo deve solo cercare di portare alla luce la struttura di tale *esperienza*, descrivendola. Vedremo in concreto, e poco alla volta, come si può ottenere questo risultato.

Per cominciare a fornire una risposta ci rivolgeremo a una guida sicura e affidabile; la possiamo senz'altro individuare nell'ermeneutica filosofica di H.-G. Gadamer (1900-2002). Il rapporto tra comprensione e interpretazione, che abbiamo appena introdotto, viene ampiamente trattato proprio da Gadamer; è anzi l'asse portante della sua ermeneutica. Credo che faremo bene però a non prenderla in blocco, come una grandezza monolitica, priva di evoluzione interna. Infatti, proprio le differenze che potremo evidenziare in questa o quella fase del pensiero ermeneutico di Gadamer apriranno nuovi squarci nel problema che vogliamo studiare.

Prima di cominciare a parlare di letteratura dovremo anzitutto *guardarci intorno*; prima di affrontare direttamente il modo in cui Gadamer tratta filosoficamente la letteratura occorre rivolgere uno sguardo preliminare all'ampiezza del panorama che egli ci addita, sin dall'inizio. Tra noi e la linea dell'orizzonte incontreremo senz'altro il luogo della letteratura; ma non accadrà subito. Il suo luogo è quello più vicino al nostro interesse di studio ma, *in questa prima lezione*, ci limiteremo a indicare dei luoghi più lontani, che dovremo guardare per la loro posizione di spicco ma senza poterli studiare nel dettaglio, come sarebbe auspicabile fare. Si spera che, per il solo fatto di guardarli, riescano a farci vedere meglio tanto i luoghi che esploreremo più da vicino quanto il cielo sotto cui si svolgerà la nostra intera camminata esplorativa.

Cominciamo allora dalle zone più lontane. La zona più vicina tra quelle più lontane è quella che l'ermeneutica filosofica di Gadamer assegna all'*arte* in generale: i problemi posti dalla letteratura si presentano anche nelle altre arti, pur trovando soluzioni diverse a seconda dei casi. Per parlare della *letteratura* dovremo prendere in considerazione l'*arte* in generale. L'arte sarà la porzione di quel panorama che potremo fissare meglio e più a lungo: su di essa ci concentreremo nelle prossime lezioni.

La seconda zona è già un po' più lontana. Essa congiunge il luogo dell'arte al luogo occupato dalle cosiddette «*scienze dello spirito*». L'ermeneutica di Gadamer attribuisce grande importanza a questo passaggio. È un punto importante ma su di esso potremo indugiare molto meno. Dovremo accontentarci di segnalarlo e di abbozzarlo sommariamente nelle prime

lezioni. Possiamo introdurlo sin d'ora nel modo seguente: per Gadamer, l'arte incarna in maniera esemplare un modello di *verità* che è tanto *diverso* da quello delle scienze naturali quanto *analogo* a quello che si può rinvenire nelle scienze dello spirito. Tale affermazione, credo, ci può lasciare perplessi per almeno due motivi: in primo luogo, non è immediatamente chiaro perché l'arte debba essere considerata rispetto alla questione della *verità*; in secondo luogo, se la questione della verità non appare immediatamente centrale per l'arte, ecco che una *connessione* tra arte e «scienze dello spirito», incentrata proprio sulla questione della verità, sembra essere ancora meno chiara e perspicua.

Cominciamo a circoscrivere questo secondo aspetto. Le cosiddette «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*) possono essere considerate la versione ottocentesca e protonovecentesca di quelle discipline che si rivolgono al mondo umano e sociale, e che oggi vengono comunemente raccolte, non per nulla, sotto l'etichetta di «scienze umane» o «scienze sociali». Potremmo anche ricondurle agli «studi umanistici», di cui ci parla la denominazione del dipartimento in cui ci troviamo.

Molte sono le *differenze epistemologiche* che separano le scienze dello spirito dalle scienze umane odierne, al di là dell'oggetto comune a cui si riferiscono (l'uomo). Qui possiamo limitarci a dire che le «scienze dello spirito», a cui si rifà Gadamer, comprendono le seguenti discipline: le scienze filologico-letterarie, le scienze storiche, le scienze teologico-religiose. I materiali su cui esse lavorano sono fonti e testi di natura linguistica, conservati e tramandati all'interno di una *tradizione storica*. Ciò che più conta, per Gadamer, è che il *mondo storico* costituisce lo sfondo comune di queste scienze, che ciascuna di esse indaga a modo suo: anche il nesso tra arte e scienze dello spirito può risaltare meglio, in realtà, se partiamo dalla connotazione *storica* di queste ultime.

Con ciò possiamo tornare brevemente al primo aspetto, a quel modello di verità che l'arte e le scienze dello spirito avrebbero in comune, e che le renderebbe impermeabili ai modelli dominanti nelle scienze naturali. Per l'ermeneutica filosofica l'arte è il luogo non solo della *bellezza* ma anche e soprattutto di una forma specifica di *verità*: si tratta di un «sovrappiù» di significato, che i temi rappresentati artisticamente diventano capaci di mostrare rispetto al loro modo abituale di presentarsi. Nell'arte, questo sovrappiù si impone, «cala» per così dire su tutti coloro che si espongono al

suo potere; si può affermare pertanto che che esso «cade» e accade, al di là della nostra volontà e del nostro giudizio critico. Alla stessa maniera, anche l'esperienza della *storia*, che possiamo fare all'interno delle scienze dello spirito, si presenta come l'*accadere* di un senso che ci rende accessibili mondi e opere lontani da noi ma a cui siamo sotterraneamente legati. In questo modo, è come se anche la nostra indagine possa diventare penetrante solo se se *accade* qualcosa che ci prende, per così dire, alle spalle: una sorta di contemporaneità e di continuità con il passato, che ci “parla” al di là delle distanze.

Il verbo «accadere» è qui usato non a caso. Lo abbiamo già introdotto nelle prime battute di questa lezione per parlare della letteratura, e dovremo soffermarci a lungo sul suo significato. A proposito di ciò che *lega* l'arte e le scienze dello spirito nel segno dell'*accadere* qui possiamo dire ancora questo, a mo' di conclusione provvisoria: arte e scienze dello spirito esibiscono un processo conoscitivo e una forma di verità che convergono sullo stesso punto. Lo possiamo identificare come la manifestazione di un *senso*, che non si raggiunge per via metodica, applicando ordinatamente una regola, ma da cui siamo, per così dire, *raggiunti*. Ciò non equivale ad affermare che il senso di ciò che si mostra nell'esperienza dell'arte e della storia si palesa come un bagliore casuale e irrazionale; esso è semplicemente al di là del nostro *controllo* metodico e, per tale motivo, si annuncia nel modo di un «accadere», che *si dà prima che possiamo rendercene conto*. Di qui la forza con cui la verità si rende palese nell'esperienza dell'arte e della storia.

C'è un'ultima zona ancora più lontana che Gadamer ci addita, che non è propriamente una zona ma la linea dell'orizzonte come tale: questa linea, che congiunge tutti i punti dell'orizzonte, e che abbraccia l'intero panorama, è la sede del linguaggio. Arte e storia sono accessibili a una forma di esperienza che si muove sul terreno della *comprensione* e dell'*interpretazione*: ci soffermeremo sul significato specificamente ermeneutico-*filosofico* di questi due termini. Se considerati *filosoficamente*, i concetti di *comprensione* e *interpretazione* possono illuminare in modo nuovo non solo l'ambito problematico delle *scienze* del mondo spirituale ma anche il cosiddetto «mondo della vita» (*Lebenswelt*). *Comprendiamo* già da sempre il mondo umano, poiché vi partecipiamo in maniera per lo più implicita e sotterranea, senza riflettere, come abitandolo; per Gadamer, il nostro orientarci in esso è guidato anzitutto dalla *comprensione* del linguaggio, della comunicazione

viva tra parlanti, dei comportamenti umani e dei valori che vi sono depositati. La filosofia può darci una nuova chiave di accesso a questo insieme di fenomeni, che in qualche modo già conosciamo.

Letteratura, arte e storia fanno parte del «problema» o del «fenomeno ermeneutico». Lo sfondo dell'*arte* è il mondo umano in quanto mondo *storico* ma lo sfondo di entrambi è costituito, per Gadamer, dall'esperienza primaria che si realizza nella *familiarità linguistica*, nel sentirsi a casa in una lingua madre, nella capacità del *linguaggio* di aprirci al mondo. Il linguaggio è il *medium* universale dell'esperienza umana del mondo, è ciò che non può essere trasceso neppure dal pensiero, perché si pensa sempre, per Gadamer, nella dimensione del *logos*, che è tanto «concetto» quanto «parola». La filosofia che riconosce il primato del linguaggio ci restituisce, in chiave filosofica, le varie attività interpretative che formano il nostro mondo umano, e acquista essa stessa un carattere ermeneutico.

Riassumendo: Gadamer si rivolge all'arte nel quadro di un discorso filosofico di tipo ermeneutico. La sua è una *filosofia ermeneutica* dell'arte. In essa rientra la *trattazione dell'opera letteraria*, su cui ci soffermeremo in maniera particolare. Il fulcro di questa trattazione, come vedremo, sarà costituito dal rapporto tra *parola* e *verità*: la letteratura, in quanto forma d'arte, va indagata non solo in rapporto alla bellezza ma anche e soprattutto come luogo di una verità *sui generis*. Tale modello di verità è condiviso anche dalle scienze dello spirito ma esso ci porta, in ultima istanza, alla dimensione del *linguaggio*. Arte, storia, verità, linguaggio, sono questi i termini che formano lo sfondo teorico dell'ermeneutica gadameriana della letteratura. Sono questi i punti di riferimento che possiamo individuare nel panorama e nell'orizzonte che Gadamer vuole mostrarci.

Dopo averli introdotti e segnalati, non potremo fare molto di più che toccarli *sommariamente* nelle prossime ore di lezione ma è importante che restiamo consapevoli della loro presenza. I temi che abbiamo segnalato finora (arte, storia, verità, linguaggio) costituiscono altrettanti punti cardine dell'*ermeneutica* di Gadamer: allo stesso tempo, essi hanno un rapporto non casuale con il carattere *filosofico* di questa ermeneutica.

Ma *l'ermeneutica non è sempre stata una scuola filosofica, tutt'altro*. Come è arrivata a questo esito? Un breve schizzo di *storia dell'ermeneutica* potrà forse aiutarci a fissare l'ampiezza del panorama che Gadamer ci ha dischiuso

collegando *filosoficamente* le varie zone finora indicate. Su che base l'ermeneutica di Gadamer sceglie questi temi e non altri, e perché decide di affrontarli in chiave filosofica?

Dobbiamo ribadire che potremo guardare più da vicino solo alcune zone di quel panorama così vasto: come già detto, si tratta delle zone occupate dalla *letteratura* e dall'*arte*, che sono anche le più vicine all'interesse di questo corso. Ma prima di stringere il nostro sguardo su di esse cerchiamo di capire un po' meglio perché il *problema* ermeneutico non possa sperare in una soluzione se non ricorrendo a un'*ermeneutica filosofica*.

Lezione 2 (2 ore) 02.03 2023

L'ermeneutica, prima e dopo Gadamer

A un primo sguardo non è difficile riscontrare che, nel corso della sua lunga storia, il termine «ermeneutica» è stato usato per denominare ambiti disciplinari diversi e di varia portata sul piano teorico. Ciò dipende, anzitutto, dalla ricchezza semantica del verbo greco *hermeneuein*, da cui deriva il sostantivo «ermeneutica». Questo verbo ha diversi significati: 1) interpretare, tradurre 2) spiegare, esplicitare, esporre. Vedremo che saranno impiegati tutti quanti nel corso della storia.

Il termine come tale («ermeneutica») compare per la prima volta nel titolo di un'opera del XVII secolo² dedicata all'interpretazione delle Sacre Scritture (*hermeneutica sacra*) ma la *cosa* a cui il termine si riferisce, cioè il problema della *corretta interpretazione testuale*, è molto, molto più antica; comincia infatti a prendere corpo nell'età greca classica. Il problema ermeneutico e i tentativi di affrontarlo hanno dunque preceduto l'invenzione del termine con cui, da un certo momento in poi, esso è stato definito, e con cui lo definiamo ancora oggi. I tentativi di affrontare tale problema facevano capo a una disciplina di carattere *tecnico*, che ha tratto gran parte del suo lessico e delle sue regole dalla *retorica antica*. L'ermeneutica vale, in questo caso, come l'*arte della corretta interpretazione dei testi scritti*, e contiene

² J. C. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, 1654.

soprattutto precetti e strategie di ordine *pratico* per raggiungere tale obiettivo.

A questa primo significato del termine ne segue un *secondo*, di stampo *metodologico*. “Ermeneutica” si chiama, nel corso del XIX secolo, la disciplina che propone una *riflessione teorica* sulla natura e gli obiettivi della comprensione dei testi scritti; a questo punto, non si tratta più soltanto di individuare tecniche e strategie esegetiche ma di *riflettere* su cosa significhi *comprendere e interpretare un testo*. La tendenza più diffusa all’interno di questo filone si segnala per il suo carattere prevalentemente *psicologico*: essa cerca di trovare un punto di contatto tra la mente dell’autore, che ha prodotto l’opera, e quella del lettore-interprete, che deve ripercorrere lo stesso cammino dell’autore per poter dire di comprenderne l’opera. Gadamer si oppone a tale impostazione psicologica del problema della comprensione (vedremo come) e, allo stesso modo, contrasta l’idea che l’interprete debba spogliarsi della propria soggettività per non modificare e deformare il dato obiettivo che ha di fronte, cioè il testo prodotto da un altro uomo, in un altro tempo, in un’altra civiltà.

Vi è poi una *terza* accezione, più dichiaratamente *filosofica*, del termine «ermeneutica», che si afferma nel corso del Novecento per opera di pensatori come Heidegger e, sulla scia di questi, Gadamer. Come dicevamo nella scorsa lezione, è proprio sul significato filosofico dell’ermeneutica che vogliamo soffermarci.

Heidegger, per primo, introduce una vera e propria torsione del termine e del concetto di ermeneutica; egli parla infatti, in un corso universitario³ risalente al semestre estivo del 1923, di una «ermeneutica della fatticità» (*Faktizität*), per rivendicare l’esigenza di considerare l’uomo (*Dasein*) nel suo effettivo modo d’essere, l’*esistenza*. Questa va intesa come una sorta di *spazio aperto*, in cui possiamo interpretare noi stessi in un modo o nell’altro, solo che, a seconda di come *ci* interpretiamo, possiamo afferrare o mancare il nostro vero essere.

Rispetto alle precedenti versioni dell’ermeneutica è facile notare che essa non riguarda più, in primo luogo, *l’interpretazione dei testi ma l’esistenza come tale*: Heidegger chiama in causa l’ermeneutica in rapporto alla «fatticità».

³ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in *Gesamtausgabe*, Band 63.

Fatticità è un termine tecnico, che non possiamo indagare in tutti i suoi risvolti concettuali. Limitiamoci a dire che «fatticità» non significa semplicemente fattualità, sussistenza di fatto: l'uomo è sì «gettato nel mondo» ma non è gettato come si getta una semplice «cosa». Fatticità è dunque il carattere della vita *umana*, dotata di un movimento interno che la sottrae alla staticità e fissità delle cose; per lo stesso motivo, la fatticità dell'uomo si colloca anche al di là delle categorizzazioni concettuali.

Per il nostro scopo circoscritto e momentaneo, che è quello di segnalare la novità costituita da un'ermeneutica di stampo *filosofico*, è sufficiente che si richiamino in breve le linee programmatiche di questa «ermeneutica della fatticità» (Heidegger); essa potrà anche costituire un prezioso termine di confronto, che ci aiuterà a inquadrare meglio la successiva impostazione che l'ermeneutica filosofica riceverà in Gadamer.

Heidegger parla dunque, in questo ciclo di lezioni, del modo d'essere fondamentale dell'esistenza umana, che si trova condensato, oltre che nel termine fatticità, anche in un sostantivo molto più familiare, *Dasein* (esserci, esistenza), di cui Heidegger fa risaltare il senso letterale, che non risalta più nel suo uso corrente. Il termine *Dasein*, quando viene riferito all'uomo, va allora inteso in un senso tanto letterale quanto radicale, cioè come *Da-sein*, come un *essere* che si trova «gettato» in un *Ci* (*Da*), e che proprio per questo è chiamato a non fuggire da se stesso, a «esserci» fino in fondo, prendendo in mano di volta in volta la propria vita al di là del livellamento imposto dall'opinione comune. Come si diceva, questo comporta che il *Dasein* sia strutturalmente capace e bisognoso di una *certa* interpretazione di sé, per essere all'altezza della condizione in cui si trova: «al suo essere appartiene di essere in qualche modo interpretato, esplicito (*in Ausgelegtheit zu sein*)» (M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität, § 3, p. 15)*). Il *Dasein* è strutturalmente un *ente interpretante*, in primo luogo nei confronti di se stesso, anche se la sua condizione di essere gettato nel mondo lo costringe ad assumere il mondo come l'orizzonte inevitabile di ogni comprensione di sé.

Il compito fondamentale del *Dasein* consiste nell'individuare e nel fare proprie quelle interpretazioni di sé che non coprono il proprio essere ma lo fanno risaltare nella sua autenticità, cioè come un compito e un richiamo. Anticipando per un momento le coordinate dell'*analitica esistenziale* elaborata in *Essere e tempo*, si può dire che il modo d'essere del *Dasein* non è lo stesso delle cose semplicemente presenti, e nemmeno quello degli strumenti nella

loro utilizzabilità: l'essere del *Dasein* è un darsi da fare, un occuparsi di sé a partire da un certo modo di *comprendersi* nel segno della *preoccupazione* e della «cura» (*Sorge*). Il *Dasein* è infatti strutturalmente finito, cioè mortale. In questo *rapporto con sé* nel segno dell'inquietudine e della *cura sui* (si veda al riguardo il pensiero di Agostino), il *Dasein* non si interpreta come un oggetto contrapposto a una soggettività: d'altra parte, tale rapporto con sé corre sempre il rischio di essere interpretato dal *Dasein* in senso oggettivante, cosa che produce un'estraniamento, una sorta di «pacificazione».

Questo vale per tutti noi, che *viviamo il rapporto di* preoccupazione per noi stessi, ma vale anche per quelli che *pensano filosoficamente* la nostra condizione: tutti noi possiamo voler dimenticare la precarietà della nostra condizione mortale, prendendoci come un oggetto che non ha bisogno di preoccuparsi per sé, ma questo oblio può investire anche il filosofo, quando cerca di interpretare la condizione umana al di fuori del suo vincolo mortale ed esistenziale. Anche il filosofo è un *Dasein*, e anche il suo pensare è un modo del *Dasein*.

La connotazione filosofica dell'ermeneutica a cui pensa Heidegger in questa fase del suo cammino di pensatore cerca di evitare proprio il rischio dell'oblio di sé come *esistenza*, e si richiama pertanto al senso originario, cioè greco, del termine «ermeneutica» e del verbo *hermeneuein*: *annunciare, comunicare, avvertire*. L'«ermeneutica della fatticità» ha il compito di *rendere avvertito* l'uomo circa il suo essere autentico: è un annuncio che mira a ridestare e a rendere vigile chi è strutturalmente portato a cadere nell'oblio di sé. Allo stesso tempo, essa è anche una sfida interpretativa, che intende criticare, demolire, «distruggere» tutte quelle concezioni dell'uomo che lo riducono a una cosa, estraniandolo da se stesso. Anche e soprattutto il filosofo non può illudersi di restituire fedelmente il carattere dell'esistenza se ne parla solo all'interno di un discorso che non assume il carattere del richiamo, dell'appello, dell'annuncio: l'unica filosofia possibile come «ermeneutica della fatticità» ha di per sé il carattere di un'interrogazione dell'esistenza in vista del suo *risveglio*. Il discorso filosofico può fornire delle «indicazioni formali» ma queste consentono al *Dasein* di trovare un varco verso se stesso in vista di un esistere autentico.

Il ruolo che l'ermeneutica gioca nell'opera maggiore di Heidegger, *Essere e tempo* (1927), è troppo complesso per essere riassunto in poche battute. Limitiamoci a dare qualche cenno sparso, con la speranza che possa bastare a

indicare le coordinate generali entro cui si realizza il passaggio del testimone tra la concezione dell'ermeneutica di Heidegger e quella di Gadamer.

In *Essere e tempo* il quadro abbozzato da Heidegger nella lezione del 1923, di cui abbiamo appena detto, viene allargato e approfondito in tutte le direzioni. Per lo scopo che vogliamo raggiungere con questi brevi cenni di storia dell'ermeneutica qui basti ricordare che l'ermeneutica del *Dasein*, elaborata da Heidegger nel 1923, non viene accantonata ma è posta al servizio della questione dell'essere in maniera più radicale di quanto avvenisse in precedenza. Oltre alle interpretazioni inadeguate del proprio essere, che il *Dasein* è fatalmente indotto a formulare, e da cui deve liberarsi, ora si profila una seconda forma di occultamento o di oblio ancora più inafferrabile della prima: si tratta dell'oblio dell'Essere (*Sein*) nel suo senso originario. D'altra parte, questa seconda forma riguarda sì tutta la storia della metafisica, cioè la storia dell'oblio dell'Essere, ma non è priva di connessione con la tendenza del *Dasein* a fuggire da se stesso, interpretandosi in maniera inautentica.

Il contributo dell'ermeneutica nel quadro di una domanda sull'Essere non è più la capacità di *risvegliare* semplicemente il *Dasein* al suo essere autentico. Ora si tratta di avvicinarsi alla questione dell'Essere attraverso una descrizione fenomenologica, che assume il carattere preliminare di un'interpretazione (*Auslegung*) dell'essere (*Sein*) del *Dasein*. In vista di un accesso all'Essere, si tratta preliminarmente di ricorrere a una fenomenologia del *Dasein*, che assume le vesti di un *interpretare*, «attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono resi noti alla comprensione dell'essere propria dell'Esserci».⁴ In questo «rendere noto» (*kundgeben*) si conferma quella funzione di annuncio e di comunicazione che abbiamo già visto all'opera nell'ermeneutica del 1923 ma ora non si tratta più propriamente di *risvegliare* il *Dasein*, bensì di notificare, di rendere note le «strutture fondamentali» del suo essere alla «comprensione d'essere propria dell'Esserci», come passaggio preliminare in vista di una ricerca ontologica, che sia in grado di affrontare l'interrogazione sul senso dell'Essere come tale.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, p. 37 (trad. it. di P. Chiodi [rivista da F. Volpi], *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009, p. 53). D'ora in poi si indicheranno, in nota, prima la pagina del testo tedesco e poi quella della traduzione italiana, separata da una barra (/).

Ma perché si deve passare da un'interpretazione dell'essere del *Dasein* per arrivare a porre la questione del *sensu* dell'Essere (*Sein*)? Heidegger chiarisce sin dalle prime pagine che la sua ricerca sul *sensu* dell'Essere è in realtà resa possibile da una *comprensione* preliminare dell'Essere. «La posizione di un problema, in quanto cercare, ha bisogno di essere preliminarmente guidata da ciò che è cercato». Se la nostra ricerca si rivolge al *sensu* dell'essere, al *sensu* in cui esso va autenticamente inteso, ecco che tale *sensu* deve «esserci già disponibile in qualche modo». Ciò significa che «noi ci muoviamo già sempre in una *comprensione* dell'essere. È da essa che sorge il problema esplicito del *sensu* dell'essere e la tendenza alla sua determinazione concettuale. Non *sappiamo* che cosa significa “essere”. Ma per il solo fatto di chiedere: “Che cosa è ‘essere’?” ci manteniamo in una *comprensione* dell’“è”, anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo “è”». ⁵ In queste considerazioni iniziali è già racchiuso il nucleo dell'ermeneutica del *Dasein* che Heidegger elabora in vista della chiarificazione del *sensu* dell'Essere.

Si è detto che nel porre *esplicitamente* un problema ci muoviamo già in una *qualche* *comprensione* di ciò che andiamo cercando ma poi dobbiamo anche predisporci a svolgere il problema in questione «nella piena trasparenza di se stesso». Ciò implica, nel caso della ricerca del *sensu* dell'essere, che dobbiamo fornire «l'esplicazione del modo in cui si può svolgere lo sguardo all'essere, realizzarne la *comprensione* e afferrarne concettualmente il *sensu*». ⁶ Queste diverse esigenze altro non sono che «comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di *quell'ente* che noi stessi, i cercanti, siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque: rendere trasparente un ente (il cercante) nel suo essere». ⁷

Si può subito scorgere in questo modo di procedere un classico esempio di circolo vizioso. «Che cos'è se non muoversi in un circolo vizioso determinare dapprima un ente *nel suo essere* e poi pretendere in base a ciò di porre il problema dell'essere?» ⁸ In realtà, è Heidegger che muove a se stesso

⁵ Ivi, p. 5/16-17.

⁶ Ivi, p. 7/18.

⁷ Ivi, p. 7/19.

⁸ Ibidem.

questa obiezione proprio per segnalare che la circolarità vigente tra la nostra pre-comprensione (implicita) dell'essere e l'impostazione esplicita della questione che lo riguarda non è affatto viziosa ma corrisponde alla circolarità che connota la *struttura del comprendere* come tale: in altri termini, il comprendere si muove e si attua di per sé in maniera circolare.

Per comprendere, dobbiamo già aver compreso in qualche modo. Ma in questa maniera Heidegger chiarisce anche il rapporto tra «comprendere» (*verstehen*) e «interpretare» (*auslegen*). Per Heidegger non si dà prima l'interpretare e poi il comprendere, come si pensa comunemente, e come anche l'ermeneutica classica ha sempre pensato; si dà invece il contrario. Questa relazione è addirittura posta alla base dell'intera questione dell'Essere: possiamo porre *esplicitamente* tale questione solo perché abbiamo già una *qualche comprensione* dell'Essere, avviando così *l'interpretazione del compreso*, attraverso cui la comprensione arriva a comprendersi pienamente. Tutto ciò comporta, come abbiamo detto, che si debba rendere trasparente nel suo essere quell'ente a cui spetta tale comprensione: l'intera analitica del *Dasein* ha dunque una curvatura di tipo ermeneutico.

Del resto, anche nel corso dell'analisi dell'essere del *Dasein*, la comprensione torna ad affacciarsi come una delle sue «strutture fondamentali» (§§ 31-32): qui la valenza *anticipatrice* della comprensione viene approfondita in aperta continuità con la funzione *articolante* dell'interpretazione. Gadamer ha visto in queste pagine una acquisizione fondamentale, che egli collocherà al centro della propria ermeneutica.

La comprensione come struttura fondamentale del *Dasein* fa parte della sua apertura al mondo, che è anzitutto di carattere *pratico*, e si attua perciò come una «comprensione dell'utilizzabile»,⁹ degli strumenti veri e propri, e di tutto ciò che, pur non essendo uno strumento in senso stretto, fa parte del nostro mondo-ambiente. Purtroppo, qui non possiamo affrontare l'analisi del carattere *pratico* del comprendere, per come esso vien delineato in queste affascinanti pagine di Heidegger. Ricordiamo solo un'espressione idiomatica del tedesco, da cui si può forse estrarre più facilmente il significato pratico che gli attribuisce Heidegger: nel modo di dire *sich verstehen auf* il *verstehen* sta per «intendersi di qualcosa, essere all'altezza di una mansione, sapere come fare», e simili. Aggiungiamo ancora che il comprendere in senso pratico non

⁹ Ivi, p. 150/185.

avrà, in Gadamer, la stessa centralità che gli veniva riconosciuta in *Essere e tempo*.

Gadamer tornerà a porre la questione del comprendere partendo non più dal senso tecnico-pratico del *verstehen* ma da quella che Heidegger considerava la sua accezione derivata e secondaria: la comprensione e interpretazione dei testi e, più in generale, la comprensione del linguaggio come orizzonte che ci apre al mondo. Per Heidegger il comprendere è invece *primariamente* un modo d'essere del *Dasein*, e solo in seguito si presenta nei panni della *comprensione di un testo scritto*. Quella versione del comprendere, a lungo indagata nell'ambito delle scienze dello spirito in chiave metodologica, e chiaramente distinta dallo *spiegare* (*Erklären*), va ricondotta al comprendere originario in senso pratico; nondimeno, anche la comprensione dei testi sarà governata dalla struttura anticipante del pro-gettare del *Dasein*, e sarà quindi guidata dalle anticipazioni di chi legge. Ciò deriva anzitutto dalla temporalità del *Dasein* in quanto essere-nel-mondo, in quanto progetto-gettato.

Il *Dasein* è continuamente *progettante*, nel senso di proiettato in avanti, dal momento che *si pre-occupa di sé*: il senso di questa proiezione costante è il bisogno di orientarsi nelle possibilità offerte dal mondo, in cui il *Dasein* pro-getta se stesso. Tutto questo avviene in maniera vigile ma pur sempre *sotto* la soglia di una interpretazione *esplicitante*; solo di tanto in tanto, l'insieme di queste attese/proiezioni viene anche esplicitato, articolato, esplicitato. In questo modo, e proprio grazie all'interpretazione, la comprensione arriva a comprendere pienamente se stessa.

Nell'intreccio di anticipazione ed esplicitazione è situato anche il rapporto tra comprensione e interpretazione (*Auslegung*): *auslegen* significa sì interpretare ma equivale al gesto di esplicitare, dispiegare, articolare, aprire ciò che è chiuso in sé, concentrato, ripiegato su stesso. Torneremo più volte su questa implicazione reciproca, anche e soprattutto quando parleremo di letteratura in Gadamer.

Lezione 3 (2 ore) 03.03.2023

La comprensione (Verstehen) come «accadere» (Geschehen)

Nella lezione scorsa abbiamo abbozzato alcuni aspetti dell'ermeneutica filosofica di Heidegger, in maniera necessariamente sommaria e semplificata. Per completare la nostra ricostruzione schematica della storia dell'ermeneutica dobbiamo ora occuparci del modo in cui Gadamer elabora la propria idea di ermeneutica.

Cominciamo col dire che Gadamer vuole riprendere *su nuove basi* quel progetto di legittimazione delle scienze dello spirito, che l'ermeneutica ottocentesca aveva cercato di elaborare sul piano *metodologico*: si veda al riguardo la *seconda* accezione del termine «ermeneutica», di cui si è detto nella lezione precedente. Le *nuove* basi di cui egli si avvale sono quelle gettate da Heidegger, quando ha ridefinito il comprendere e l'interpretare come modi d'essere del *Dasein*. Se per Gadamer c'è bisogno di tornare alla legittimazione filosofica delle scienze dello spirito, questo ritorno non è di tipo metodologico ma ontologico. Il nuovo interesse per le scienze dello spirito muove dal tentativo di interrogare l'essere dell'arte, della storia e infine del linguaggio, in cui viene ricollocata anche la questione del comprendere. «*L'essere che può venir compreso è linguaggio*»;¹⁰ suona così la massima dell'ontologia che sta al centro dell'ermeneutica gadameriana.

Ciò comporta anche un relativo allontanamento da Heidegger, certamente dallo Heidegger di *Essere e tempo*: il tipo di ermeneutica proposto da Gadamer non ricalca i lineamenti dell'ermeneutica del *Dasein*. La sua novità consiste nel fatto che l'ermeneutica non deve più giocare un ruolo *preliminare* rispetto alla questione del senso dell'Essere, rimasta peraltro allo stadio di un grandioso abbozzo nell'opera fondamentale del suo maestro. L'ermeneutica gadameriana cerca di fornire invece una *descrizione* fenomenologica del *fenomeno della comprensione*, per come esso si dà nelle forme della cultura, e ha lo scopo di gettare nuova luce sullo statuto delle scienze dello spirito e della tradizione storica più che sulla questione dell'Essere, consegnata all'oblio per opera del pensiero metafisico. Cerca di fare tutto questo, come abbiamo detto, spostando il baricentro dall'Essere al linguaggio.

¹⁰ VM, p. 542.

D'altra parte, anche questo allontanamento potrebbe essere visto in realtà come un nuovo patto con Heidegger alla luce della «svolta» che egli ha intrapreso dopo *Essere e tempo*, sganciando la questione dell'Essere dall'interpretazione preliminare del *Dasein* e collocandola nell'orizzonte del linguaggio. Il modo in cui Gadamer si rivolge al linguaggio non è però lo stesso del cosiddetto «secondo» Heidegger, al di là della spinta innovativa che il suo cambio di direzione ha saputo propagare. Abbiamo ricordato che per il primo restano fondamentali le pagine di *Essere e tempo* dedicate alla comprensione, all'interpretazione e al circolo ermeneutico: è da questi modi d'essere del *Dasein* che Gadamer trae ispirazione per affrontare a modo suo anche la dimensione del linguaggio, in un certo senso tenendo a freno il nuovo corso heideggeriano. Il linguaggio viene infatti indagato da Gadamer anzitutto come il *terreno della cultura e della storia*, ancorandolo alla sua natura di dialogo che rende possibile l'incontro con l'altro. Il comprendere viene a sua volta inserito stabilmente nel quadro del linguaggio: non si dà linguaggio senza comprensione, né si dà comprensione al di fuori del linguaggio. L'essere del linguaggio racchiude in sé la comprensione che se ne ha.

Ciò diviene evidente nel modo in cui Gadamer si rivolgerà all'arte: lo vedremo nel dettaglio commentando le pagine che *Verità e metodo* dedica all'ontologia dell'opera d'arte. La comprensione dell'opera non è qualcosa che le si aggiunge dall'esterno, non ha una rilevanza puramente soggettiva ma è governata dall'opera stessa; appartiene al suo essere in quanto linguaggio. Su queste basi ritroviamo il filo che unisce letteratura, arte, storia e linguaggio in chiave ermeneutica, e ora riusciamo forse a comprendere meglio i presupposti filosofici del vincolo che, in Gadamer, tiene assieme queste dimensioni. Arte e storia sono i modi in cui il linguaggio annuncia il suo essere, al di là della maniera di intenderlo come uno strumento puramente convenzionale di comunicazione. Il concetto e la struttura del *gioco* serviranno a Gadamer per dare conto dell'essere peculiare della linguisticità dell'esperienza umana. Ci soffermeremo a lungo sull'uso che egli farà di questo concetto.

Intanto, teniamo presente questo sfondo senza approfondirlo ulteriormente, perché dovremo riportarlo in primo piano quando parleremo di letteratura. Dedichiamo ancora un po' di spazio, però, alla natura della comprensione come un *evento* che si realizza sul terreno del linguaggio, e che rientra nell'essere suo proprio.

Contrapponendosi all'impostazione metodologica dell'ermeneutica ottocentesca, Gadamer insiste sull'esigenza di non considerare più la comprensione come una semplice attività soggettiva, dal momento che essa è resa possibile da un *accadere*, che diventa così il vero «soggetto» del comprendere. Il senso che viene compreso *accade* nella comprensione che se ne ha: esso non viene afferrato in uno spazio libero e trasparente da una soggettività priva di condizionamenti ma sbuca fuori, prima che ce ne possiamo accorgere, da una sorta di latenza. L'ermeneutica di Gadamer vuole essere la *descrizione filosofica* di tale accadere. In questo senso, egli ha messo a frutto la nuova prospettiva aperta da Heidegger con l'elaborazione di un'ermeneutica *filosofica* ma lo ha fatto in un *terreno diverso dal suo*: non più l'analisi del *Dasein* ma l'esplorazione del fenomeno ermeneutico nelle forme della cultura e della storia, in quegli ambiti cioè che, per Heidegger, ci restituiscono solo la versione secondaria e derivata del comprendere e dell'interpretare.

Le scienze dello spirito, lo abbiamo ricordato poco fa e lo abbiamo già sottolineato più volte nella prima lezione, non sono l'unico luogo di appartenenza del fenomeno del comprendere. Tuttavia, questo non è un modo per sminuirle, al contrario. Proprio la presenza diffusa del fenomeno ermeneutico racchiude in sé un suggerimento, che Gadamer ritiene fondamentale: *si può comprendere anche senza seguire delle procedure metodiche*. Tutto ciò si verifica di continuo *al di fuori* dell'ambito scientifico. Cosa accade allora se anche la comprensione delle scienze umane comincia a essere intesa alla luce di questa possibilità, che prospera nel mondo della vita? Il caso dell'arte è illuminante al riguardo, ed è anche la migliore via d'accesso alle scienze dell'uomo: l'esperienza dell'arte non si riduce infatti all'applicazione di un metodo, e nondimeno è più che mai un'esperienza interpretativa.

Come si realizza la comprensione nell'arte e dell'arte? Che tipo di evento si annuncia nell'esperienza che essa ci rende disponibile? Di qui si potrà vedere meglio come anche le scienze dello spirito siano in grado di intendere la loro maniera di comprendere al di là di una corretta applicazione metodologica. L'arte è la testimonianza più eloquente del fatto che esiste una forma di conoscenza e di verità, che non discende soltanto dalla metodologia. Il testo fondamentale di Gadamer, *Verità e metodo* (1960), insisterà con forza su questo passaggio *dall'arte alla storia*, ovvero a quelle le scienze dello spirito che, a vario titolo, la indagano.

L'esplorazione scientifica della cultura e della storia umane deve rifarsi all'*esperienza di verità*, che facciamo di continuo all'interno delle relazioni etiche, artistiche, religiose. Essa non vuole elaborare una teoria che si sostituisca a quelle forme di verità, che sono già operanti nelle varie manifestazioni della vita, vuole semmai legittimare queste ultime anche all'interno dei saperi che le esplorano. L'ermeneutica filosofica ci dice che, oltre a fare esperienza della verità, dobbiamo imparare a riconoscere e descrivere il senso e il modo di tale esperienza.

La comprensione assume la forma di un evento per un motivo fondamentale: siamo già da sempre coinvolti nel processo da cui esso si genera, e possiamo farne esperienza solo attraverso il nostro coinvolgimento. La comprensione, in altri termini, è *resa possibile* non dal distacco metodico, che impedirebbe di deformare in senso soggettivo il dato a cui ci rivolgiamo, ma proprio dal fatto che non possiamo rinunciare al nostro coinvolgimento. Di che tipo è questo coinvolgimento?

Nel caso dell'arte, la verità di cui facciamo esperienza deriva non dalla scoperta di qualcosa di sconosciuto ma dalla possibilità di *mostrare in maniera illuminante e coinvolgente qualcosa che ci è già noto*. La verità è qui una sorta di «differenziale» all'interno di un campo già familiare: è un differenziale di plasticità, chiarezza, forza, forza, vividezza, con cui l'opera d'arte mostra i propri contenuti rispetto a come essi appaiono sullo sfondo della vita. Tale «differenza» resta sempre circondata, però, da un alone di insondabilità: in altri termini, non possiamo esaurire o possedere fino in fondo questa forma di verità, riducendola a una formulazione puramente concettuale. La verità dell'arte, come vedremo nel caso dell'opera letteraria, si ritrae nel suo stesso darsi.

Il carattere specifico di questa forma di verità consiste nel ripudiare il consueto schema teorico soggetto-oggetto così come la sua semplice trasposizione sul piano linguistico della «proposizione». La verità dell'arte non viene stabilita in termini oggettivi da un soggetto che formula in maniera *distaccata* proposizioni verificabili e dimostrabili in senso rigoroso; nell'arte, il soggetto è *coinvolto* in un processo che sfugge al suo controllo e da cui, allo stesso tempo, è chiamato in causa come *spettatore*. Nell'evento, di cui è egli spettatore, si disvela qualcosa che lo riguarda in prima persona.

Lo stacco differenziale procurato dall'esperienza dell'opera d'arte, l'«aumento d'essere» che essa comporta, come dirà Gadamer, sono altrettante

conseguenze del fatto che essa ci riguarda sin dall'inizio: siamo già da sempre in relazione con essa, perché facciamo parte entrambi di un mondo che è comunque umano, non importa se odierno o arcaico. Il primo livello del nostro coinvolgimento è dunque il seguente: siamo coinvolti nella rivelazione dell'arte perché *facciamo già parte* del suo mondo, anche se in una forma soltanto implicita e sotterranea.

Ma vi è anche un ulteriore livello di coinvolgimento, che la comprensione effettiva e approfondita dell'opera d'arte è capace di innescare: è qui che si libera lo slancio vero e proprio della comprensione sotto forma di evento. Se avverto il «di più» dell'arte è perché vivo mediamente in un «di meno»: questo salto, questa illuminazione si traduce in uno strappo rispetto all'abitudine, si palesa come il salto in un luogo «altro», in cui sono più vicino alle cose e più vicino a me stesso proprio perché vengo sottratto ai limiti del mio Sè ordinario, consolidato, stabile. Questo salto *accade* a me ma non sono io a compierlo deliberatamente, perché non saprei come fare a superarmi *partendo da me stesso*: piuttosto, è l'opera che, aprendosi a me nella comprensione che ne ho, mi porta nel *suo* mondo, che è il suo e non il mio perché esso è più ampio e profondo del mio modo «normale» di concepire e di vivere il mio mondo. Allo stesso tempo, il mondo dell'opera altro non è che un ampliamento del mio, laddove emerge, in realtà, che abitiamo entrambi lo stesso mondo a diversi livelli, in diverse fasi: i nostri mondi possono così comunicare e fondersi l'uno con l'altro, diventando effettivamente un mondo comune. In questa maniera si realizza la comprensione dell'arte e, in maniera non dissimile, anche quella della storia. Lo vedremo più da vicino parlando del concetto di *gioco*, che non a caso riguarda entrambe.

Infine, qualche lume ulteriore sul carattere dell'evento del comprendere può essere fornito dal modo in cui Gadamer recepisce da Heidegger il rapporto tra comprensione e interpretazione. Si è detto che il primo continua a ritenere che la comprensione venga esplicitata e articolata dall'interpretazione ma ciò avviene, per lui, in una misura più limitata rispetto a quanto Heidegger riteneva possibile ponendo la questione dell'Essere. Tale questione andrebbe infatti liberata dalle stratificazioni storiche e riconsegnata alla sua originaria evidenza, accompagnandosi non per nulla a una «distruzione» della storia dell'ontologia. In altri termini, per Gadamer, il margine di critica e di elaborazione dei nostri pregiudizi, delle

nostre precomprensioni e presupposizioni è molto più ristretto di quanto abbia ritenuto il suo maestro, ponendo la questione dell'Essere. Tuttavia, sarebbero proprio questi limiti più stringenti a conferire al nostro comprendere il carattere di un *evento*, che nel caso dell'arte ci sovrasta e ci trasforma.

Colui che comprende qualche cosa, lo fa a partire dalle *proprie* precomprensioni: ciò significa che, anche per Gadamer, il comprendere è anche e sempre un comprendere *se stessi*. D'altro canto, in Heidegger, sin dai tempi dell'«ermeneutica della fatticità», questa autocomprensione sfociava nell'esigenza di una comprensione *autentica* della propria esistenza: se l'esistenza è di per sé attraversata dalla comprensione, essa deve anzitutto rendersi conto se sta interpretando *se stessa* in maniera oggettivante o autentica. I pregiudizi, da cui non possiamo prescindere, possono occultare l'accesso alle cose o, viceversa, essere fondati sulle cose stesse. Di questo dobbiamo accertarci anzitutto attraverso l'interpretazione.

In Gadamer prevale invece uno sguardo più fiducioso, meno ispettivo e forse anche più scettico nei confronti dei nostri pregiudizi, che vanno certamente visti e messi in discussione ma senza la pretesa di *rischiararli alla luce delle cose stesse*. Essi sono infatti un lascito della storia che ci ha preceduto, e non possiamo mai renderli trasparenti: anche se ci forniscono l'occasione di confermare o interrompere la continuità della tradizione mediante il nostro assenso o il nostro diniego, essi formano il sostrato insondabile all'interno del quale ogni nostro movimento diventa possibile. *L'essere* della storia si prolunga e si produce in noi a una profondità maggiore di quella a cui può spingersi il nostro *sapere*.

Se tutto ciò sembra riguardare più da vicino l'esperienza della storia, che ci investe mentre la «studiamo», non è meno vero che anche per lo studio dell'arte le coordinate restano le stesse. La conoscenza dell'arte del passato o del presente, pur nutrendosi di elementi metodici (ricostruzione), finisce sempre per approdare a una «fusione di orizzonti» (integrazione), dove l'indagante non può chiamarsi fuori rispetto a ciò che indaga ma deve piuttosto consumare dall'interno, *entro certi limiti*, le presupposizioni che ispirano la sua indagine. L'appartenenza a una tradizione comune o quanto meno la relazione che ci lega, comunque e sin dall'inizio, all'oggetto dell'indagine sono tali da rendere impossibile il rischiaramento ultimo dei presupposti che motivano la nostra indagine, e che la guidano

sotteraneamente: l'opacità derivante dall'essere già in relazione con il contenuto indagato prevale sempre sulla trasparenza del sapere che possiamo acquisire. Esistono tuttavia diversi gradi di opacità/trasparenza, e su questo differenziale si gioca la possibilità della conoscenza.

Accade così che, nel suo sforzo di esplicitazione descrittiva, anche l'ermeneutica filosofica di Gadamer non fa altro che muoversi all'interno del *circolo* tra comprensione e interpretazione ma il circolo a cui pensa Gadamer è, per così dire, dilatabile solo *in senso concentrico* mentre non sembra avere la possibilità di *puntare* verso un uno spazio sgombro, in cui le *cose stesse sarebbero accessibili senza ulteriori deformazioni*. Quando Gadamer riprende la figura del «circolo ermeneutico» ripropone certamente la struttura della pre-comprensione messa in luce da Heidegger: la nostra comprensione preliminare è governata da una serie di anticipazioni che muovono dal contesto (*Vorhabe*), dall'intenzione contingente (*Vorsicht*) e dalla griglia concettuale impiegata (*Vorgriff*).¹¹ Ma la ripresa di questo fondamentale nucleo di pensiero non conduce esattamente allo stesso esito. Vediamo in breve perché.

Heidegger riassume il rapporto tra comprensione e interpretazione in un passo molto denso e molto famoso, lo stesso a cui anche Gadamer si richiama espressamente: il «cerchio della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere ma l'espressione della *pre-struttura* esistenziale propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo vizioso e neppure essere ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità del conoscere più originario, che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità (*Vorhabe*), preveggenza (*Vorsicht*) e precognizione (*Vorgriff*) dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema».¹²

Non c'è spazio per commentare adeguatamente questo passo: sottolineando l'importanza delle ultime righe possiamo solo dire che l'interpretazione si impianta sì sulla struttura complessa della

¹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 32, p. 150/185-6.

¹² Ivi, p. 153/189.

precomprensione ma deve preoccuparsi di non pescare nel bacino di pregiudizi infondati o volgari e farsi illuminare piuttosto dalle cose stesse, che sembrano offrirsi in piena chiarezza. Gadamer riprende dunque questo passo ma lo trasferisce istruttivamente alla comprensione di un testo in generale. Egli non si muove dunque sullo sfondo di opinioni o teorie filosofiche che possono sviare la scientificità di un tema, come ad esempio l'adeguata elaborazione della questione dell'Essere, ma si misura con la conferma o la smentita che un testo qualsiasi può offrire alle nostre, inevitabili anticipazioni di senso. Gadamer riduce quindi la messa in luce delle precomprensioni che provengono dalle cose stesse a ciò che il testo conferma via via, *al di là della sua effettiva aderenza a queste ultime*.

Il punto fondamentale è che le nostre precomprensioni possano trovare un aggiustamento progressivo rispetto a ciò che il testo ha da dire. Sembra così che un vero e proprio accesso alle cose stesse non si dia in maniera dirimente, cosicché il comprendere si presenta come un accordo che sopravviene, che accade, producendo un'intesa con la cosa del testo, al di là della sua originarietà. Per Gadamer, come si diceva, «l'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. *Per questo i pregiudizi di un individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi*». ¹³

¹³ VM, p. 325

