
Comprendere e interpretare

Della teoria dell'esperienza ermeneutica

GUY DENIAU
Università di Nantes

ABSTRACT: The aim of this article is to question hermeneutics' claim to universality and more particularly the link between comprehension and interpretation. Keeping in mind some criticism of wittgensteinian inspiration, we'll first define as clearly as possible the two concepts to show the meaning of the theory of the hermeneutic experience developed by Gadamer in *Wahrheit und Methode*.

KEYWORDS: understanding, interpretation, language, experience, poetry, Gadamer.

I. L'universalità della comprensione

È noto che l'ermeneutica filosofica rivendica l'universalità del fenomeno del comprendere. Gadamer enuncia questa pretesa di universalità nel modo seguente: «È l'interpretazione che compie la mediazione mai definitiva tra uomo e mondo, e quindi l'unica reale immediatezza e datità è che comprendiamo qualcosa come qualcosa»¹. Questa affermazione — erede diretta dell'impostazione heideggeriana del problema del comprendere, cioè della critica alla percezione pura e alla razionalità pura — pone un legame fondamentale fra comprendere e interpretare. Essere nel mondo significa comprendere, e comprendere racchiude, come dice più volte Gadamer, un'interpretazione. Ora, in Francia, molti critici della scuola di Wittgenstein, negli ultimi anni, hanno messo in discussione proprio questo legame fra comprensione ed interpretazione². Questa critica può sembrare strana, tanto

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode –Ergänzungen– Register*, in: *Gesammelte Werke* [d'ora in poi: GW], Tübingen, Mohr, 1986/1993, vol. 2, p. 339 (tr. it. di R. Dottori, *Verità e Metodo 2*, Milano, Bompiani, 1996, p. 300).

² Cfr. J. Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de l'éclat, 1991; V. Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, 1983, in particolare, pp. 17–24; J.-P. Cometti, *Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, PUF, 2004.

più che Gadamer fa riferimento in modo bonario alla filosofia del tardo Wittgenstein (cosa completamente ignorata dalle suddette critiche). Avendo letto le *Ricerche filosofiche* dopo la pubblicazione di *Verità e metodo* nel 1960, Gadamer dichiara d'avervi ritrovato delle idee a lui familiari³. Queste idee familiari si riassumono nella nozione di giochi linguistici, il cui merito sarebbe, secondo Gadamer, di invalidare, fino a renderla non difendibile, l'idea nominalistica di una lingua ideale perfetta che correggerebbe le imperfezioni delle nostre lingue naturali, e quindi permetterebbe una comprensione più pertinente della lingua ordinaria in quanto mezzo universale in cui si dispiega la comprensione. Gadamer insiste tuttavia sull'intento che accomuna il *Tractatus* e le *Ricerche filosofiche*: quello di una critica del linguaggio che cerca di raggiungere una chiarezza totale sul suo uso, allo scopo di dissolvere completamente, come sostiene in sostanza il paragrafo 133 delle *Ricerche*, i problemi filosofici. Gadamer afferma allora, in modo piuttosto enigmatico, che le domande ineluttabili della metafisica dovrebbero essere intese a partire dalla «costituzione linguistica del nostro essere–nel–mondo. Per questo c'è molto più da imparare dalle parole dei poeti che da Wittgenstein»⁴.

Quel che i lavori prima menzionati, ispirati a Wittgenstein, contestano, è proprio questo recupero della nozione di gioco linguistico da parte dell'ermeneutica filosofica. I rilievi mossi all'ermeneutica gadameriana sono molti, ma l'idea generale è sempre la stessa: il recupero della nozione di gioco linguistico è affrettato, in quanto Gadamer vuole mettere tale nozione al servizio della tesi sull'universalità del comprendere. Mentre Wittgenstein si mostra molto attento alle sfumature che costituiscono l'unità analogica del comprendere, Gadamer al contrario procederebbe ad una generalizzazione di certi casi particolari favorevoli a quello da lui proposto, cioè i discorsi oscuri la cui decifrazione o traduzione sarebbe necessaria, il che lo porterebbe a privilegiare una categoria particolare del discorso, quella dell'uso poetico, che farebbe poi passare come la norma di ogni discorso. Di conseguenza, la "teoria dell'esperienza ermeneutica" eluderebbe la diversità dei criteri con cui misuriamo, ogni volta, la comprensione. Da questo punto di vista, l'ermeneutica andrebbe incontro a uno scacco, anzi, sarebbe un errore basato su un "sofisma", secondo la parola di J.–P. Cometti, perché misconoscerebbe la grammatica che regge l'uso del verbo "comprendere".

Ora, se l'argomento è in sé esatto, non mi sembra invece giusto applicarlo a Gadamer. Vorrei allora interrogare qui il senso della teoria dell'esperienza

³ Cfr. H.–G. Gadamer, *Linguaggio*, Bari, Laterza, 2005 (tr. it. D. di Cesare, p. 85) [GW 10, p. 347].

⁴ H.–G. Gadamer, *Verità e metodo* 2, tr. it. cit., p. 492 [GW 2, p. 507]. I brani dedicati da Gadamer a Wittgenstein sono piuttosto allusivi. Lo sviluppo più lungo si trova nelle pagine conclusive di *Il movimento fenomenologico*, tr. it. di C. Sinigaglia, Bari, Laterza, 1994, pp. 79–86 [GW 3, p. 142–146].

ermeneutica proposta da Gadamer. Innanzitutto, comincerò con l'esplicitare il senso di "comprendere", poi mi soffermerò sul legame fra comprendere e interpretare, dopo di che interrogherò il gioco linguistico del comprendere. Concluderò allora col porre l'interrogativo circa l'obiettivo della teoria dell'esperienza ermeneutica.

2. Comprendere è "vedere rapporti"

Il fenomeno del comprendere non sembra, a quanto pare, un fenomeno unitario. Innanzitutto, è necessario distinguere un comprendere pratico e un comprendere teorico o intellettuale. Ad esempio, capisco ora come funziona il tosaerba perché mi è stato mostrato; ne capisco il meccanismo perché me ne è stata spiegata la meccanica. Nei due casi, la comprensione è una disposizione dello spirito che possiamo attivare al momento opportuno. Essa può però essere una capacità acquisita razionalmente o grazie alla forza dell'abitudine. Si può citare a questo proposito come esempio la differenza fra la comprensione di un problema matematico e la comprensione della nostra lingua materna. La comprensione non è perciò legata essenzialmente alla verità o alla falsità, nel senso che possiamo capire perché qualcosa è vero o falso, bene o male, ecc.; essa è legata piuttosto alla particolarità della situazione. Spesso, infatti, è inutile, come si suol dire, capirne di più per fare quello che si deve fare, e dunque per poter tosare l'erba non è necessario capire il funzionamento meccanico del tosaerba, è sufficiente capirne il modo d'uso. Se invece il tosaerba ha un guasto, posso allora aver bisogno di capire il suo modo di funzionare. Detto ciò, la comprensione di qualcosa non esclude il pressappochismo della comprensione; spesso, sono proprio le circostanze a rivelarci questa approssimazione, e a rendere necessaria una comprensione più approfondita, o almeno a suscitare la curiosità o il piacere di comprendere.

La capacità di comprendere è proporzionale all'attuazione stessa della comprensione che si esplicita nel gesto adeguato, nel ragionamento giusto, ecc. Misuriamo la capacità di comprendere in base alla sua attuazione: il gesto adeguato, il ragionamento giusto, ecc. Tuttavia, la relazione fra la *capacità* di comprendere e il suo *attuarsi* sembra essere un circolo vizioso. Da un lato, si misura la comprensione in base al suo esercizio: non basta dire che abbiamo capito per aver effettivamente capito, dobbiamo soprattutto dimostrarlo, provarlo; dall'altro, l'esercizio sembra derivare da una precedente comprensione, irriducibile allora al suo esercizio: quando dico di aver capito la legge di una serie algebrica, pretendo di poter sviluppare questa serie al di là delle applicazioni che ho già effettuato; però, per dire in che cosa consiste questa

comprensione che precede le applicazioni che ne derivano, non posso che riferirmi alle applicazioni stesse, quelle cioè che pretendo di poter eseguire. Dunque, da un lato una corretta comprensione è il criterio di una corretta applicazione; dall'altro, un'applicazione corretta è il criterio per una comprensione corretta. Facendo della comprensione la fonte dalla quale deriva l'applicazione, si è ricondotti all'applicazione in quanto criterio della comprensione. Di qui nasce indubbiamente l'idea che la comprensione sarebbe un processo psichico, interiore, come se la comprensione fosse dapprima nella testa, così come l'acqua è in riserva sotto terra prima di uscirne. Di conseguenza sorge anche l'idea che non si può capire che se stessi, visto che si può accedere direttamente al proprio vissuto, un po' come se la comprensione fosse un "sentire"; in altre parole, ma inversamente, se possiamo capire l'altro, è nella sola misura in cui è come noi, il che equivale in fin dei conti a non capire niente, o almeno pochissimo.

Di fronte a queste difficoltà (la cui lista è lunga dall'esser completa) in cui ci possiamo perdere riflettendo sul comprendere, l'approccio gadameriano può sembrare livellante. Del comprendere, Gadamer dice, dopo Heidegger, che è «l'originario modo di attuarsi dell'esserci» costituito dalla capacità di "vedere rapporti" (*Bezüge*)⁵ oppure "connessioni" (*Zusammenhängen*)⁶. La vaghezza di questa definizione, cioè la sua formalità, racchiude tutta la sua forza. — (a) Il concetto di rapporti, o di connessioni, è contenuto analiticamente nel concetto di comprensione: comprendere consiste nel mettere in rapporto diversi elementi collegati da un nesso comune. Tuttavia, se il comprendere è *visione* di rapporti, ciò significa che queste connessioni non sono necessariamente nelle cose, dunque non esprimono la verità, ma sono in ogni caso in relazione ad uno certo punto di vista del soggetto, sia esso teorico o pratico, di modo che la *visione* delle connessioni è tanto importante quanto le connessioni stesse. — (b) La comprensione, in quanto *visione* di rapporti, è prospettica. Ciò non significa relativista o soggettivista: una prospettiva è sia oggettiva sia soggettiva, poiché indica il modo in cui qualcosa si manifesta a qualcuno e il modo in cui qualcuno si rapporta a questa cosa (è il caso del punto di vista geografico, che è esso stesso una prospettiva). — (c) Perciò il comprendere include il soggetto come momento strutturale. È dunque riduttivo dire che è il soggetto a comprendere. Il comprendere designa piuttosto la prospettiva stessa, la relazionalità del *com-prendere*, cioè

⁵ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 2004³, pp. 539–541 [GW I, pp. 264–265].

⁶ Cfr. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V, Stuttgart–Göttingen, Teubner, Vanderhoeck & Ruprecht, 1979, p. 233; L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in *Werkausgabe* Bd 1, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1984, § 122 (tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche Filosofiche*, Torino, Einaudi, 1995, p. 69).

la relazione fra il soggetto che comprende e ciò che viene compreso, il gioco fra il *punto* e la *vista*, la loro connessione. Capacità di vedere rapporti, di raccogliere diversi elementi sotto una certa unità, il comprendere include in una tale unità il soggetto che si ritrova e si comprende. Da questo punto di vista, il comprendere non è un atto psicologico, è piuttosto il modo originario di essere–nel–mondo, di circolare nell’insieme dei rapporti. — (d) In quanto tale, la comprensione è pratica in un senso fondamentale che precede la dicotomia fra teoria e pratica: è un certo modo di ritrovarsi, di arrangiarsi potremmo dire (secondo il senso dell’espressione “*sich auf etwas verstehen*”): la pratica è quel modo di compimento insito nell’esistenza in quanto essere–nel–mondo. Questi quattro caratteri sono riassunti nel cosiddetto circolo ermeneutico ed esprimono la sua struttura completa, cioè la relazione fra il soggetto e l’oggetto.

Ne consegue che il comprendere non consiste nel restituire un dato oggettivo prima registrato: ogni comprendere risiede nell’articolazione della situazione nella quale siamo coinvolti, esprime il modo secondo il quale ci rapportiamo al mondo e il modo secondo il quale il mondo si manifesta a noi. Perciò la comprensione non è riducibile ad un sapere razionale, ma in genere designa piuttosto questa oggettività (*Sachlichkeit*)⁷, questa presa significativa dell’uomo sul mondo, di cui la conoscenza razionale è un caso particolare.

Col “vedere rapporti” abbiamo davvero una *essenza* del comprendere? L’essenza designa la proprietà comune appartenente a diverse cose, che giustifica la caratterizzazione di queste cose con un concetto a loro comune. Apparentemente, questo elemento comune si espleta nel vedere connessioni, anche se questo vedere racchiude una grande diversità. Ad esempio, cogliere connessioni (similitudini) fra la durezza della pietra e quella di una persona, in modo da poter capire l’espressione “un cuore di pietra” non ha niente a che vedere con il cogliere delle connessioni (nessi logici) in una deduzione. Le varie e numerose distinzioni rendono problematica l’unità concettuale del termine “comprendere”, e possiamo dire ad esempio di qualcuno che legge meccanicamente un testo che non capisce ciò che legge, e all’inverso dire che lo capisce perché riesce a leggerlo, decifrarlo. Ci ritroviamo però, ogni volta, di fronte ad un uso del comprendere che ci porta a pensare che esso contenga l’essenza, l’unità del concetto. Qui si manifesta indubbiamente quella sete di generalità di cui parla Wittgenstein nel *Quaderno blu*⁸,

⁷ Cfr. H.–G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. cit., p. 922 [GW 1, p. 469].

⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *The blue and brown books*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 17 (tr. it. di G. Conte, *Libro blu e libro marrone*, Torino, Einaudi, 2000²); Id., *The big Typescript*, New York, Springer, 2000, § 89 (tr. it. di A. De Palma, *The Big Typescript*, Torino, Einaudi, 2002).

quella tendenza, in filosofia, ad esagerare. La definizione gadameriana del comprendere riconosce indubbiamente un tratto comune, ma questo non esclude la diversa natura delle cose colte, di modo che l'unità di questa sua definizione si trova *nella* o *fra* la diversità degli usi, è una unità analogica che, di conseguenza, non esclude la qualità differenziale.

Ciò che è sicuramente più problematico nell'analisi gadameriana è l'articolazione fra i diversi modi del comprendere, in altri termini l'analisi di questa qualità differenziale. In particolare, la comprensione naturale (nel senso di quella che abbiamo del mondo e di noi stessi nel mondo della vita) non è la comprensione scientifica (che consiste nel sostituire altri rapporti o connessioni a quelli in cui si muove la vita nella sua quotidianità), e la prima può apparire fuorviante secondo i criteri della seconda. Non è poi così ovvio pensare che il momento critico insito nell'ermeneutica gadameriana, cioè la logica della domanda e della risposta, basti per risolvere questo problema, sollevato già a suo tempo da Habermas in termini forse anch'essi fuorvianti. La risposta data da Gadamer, perciò, era in certo qual modo "facile", pur non sopprimendo, a mio parere, l'argomento di fondo, quello di una ermeneutica critica⁹. In altre parole, bisognerebbe forse fare distinzioni più precise per poter articolare (non per distinguerle, cosa che naturalmente Gadamer fa) la comprensione scientifica, cioè oggettivamente fondata, vera, e la comprensione insita nella quotidianità, che tollera senza alcun problema l'approssimazione.

3. Interpretare: una relazione esterna vs una relazione interna

Si può ora chiarire il legame fra comprensione ed interpretazione. L'affermazione di Gadamer sul carattere essenziale di questo nesso può sembrare a prima vista problematica, tant'è vero che sono numerose le situazioni in cui comprendiamo senza interpretare. Per vederci chiaro, è necessario dire, cosa che Gadamer non fa, che la parola "interpretazione" è equivoca; inoltre, è necessario distinguere due concetti di interpretazione, il primo che possiamo chiamare *esterno*, il secondo *interno*. Qui il paragone stretto con Wittgenstein mi sembra importante e fruttuoso.

In effetti, per Wittgenstein, il concetto di interpretazione *esterna* entra in funzione nell'analisi della comprensione linguistica, dell'uso delle regole o ancora della percezione del mutamento d'aspetto nella percezione. L'inter-

⁹ Cfr. a questo proposito l'importante libro di Ch. Berner, *Au détour du sens*, Paris, Cerf, 2007, che propone una rilettura della storia dell'ermeneutica e pone i lineamenti di una ermeneutica critica. Cfr. anche lo studio programmatico di D. Thouard, *Qu'est-ce qu'une herméneutique critique?*, in «Methodos», 2 (2002), *L'esprit. Mind/Geist*. On line: <http://methodos.revues.org/document100.html>.

pretazione di cui trattiamo in questo contesto è una mediazione, una prestazione intermedia che consiste nell'aggiungere qualcosa a qualcos'altro — sia perché questo qualcosa è incompleto, sia perché è inaccessibile direttamente in quanto tale — per conferirgli dunque quel senso che, altrimenti, gli mancherebbe.

Scriva Wittgenstein: «Dunque: “Ogni proposizione ha ancora bisogno di una interpretazione” vorrebbe dire: nessuna proposizione può essere capita senza un'aggiunta. Accade naturalmente che io *interpreti* (*deuten*) segni, dia ai segni un'interpretazione (*Deutung*); ma certamente non ogni volta che capisco un segno!»¹⁰. Siamo piuttosto tentati di dire che è l'assenza di comprensione a richiedere l'interpretazione. L'interpretazione è così subordinata alla comprensione in quanto questa ne è il fine ultimo: se interpretiamo, è per comprendere, e, quando abbiamo capito, non occorre più interpretare. Sembra allora ovvio che non abbiamo sempre bisogno di interpretare per comprendere. C'è una comprensione senza interpretazione, come mette in evidenza l'uso della parola stessa, ad esempio a proposito della comprensione delle frasi: «Noi parliamo del comprendere una proposizione, nel senso che essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa; ma anche nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra»¹¹. Sostituire una frase ad un'altra non è interpretare, perché in questo caso non aggiungiamo niente a questa frase che non richiede di essere completata per diventare intelligibile, dato che lo è già; è invece dare un equivalente, una parafrasi che conferma la precedente e iniziale comprensione che abbiamo avuto della frase in questione. In questo caso, la comprensione è sprovvista di interpretazione. Lo dimostra, nel caso inverso, una frase che non può essere sostituita con un'altra e che ci accontentiamo di ripetere: ad esempio, se ci si chiede che cosa capiamo nella frase “questa serie di parole è una frase”. In questo caso, la ripetizione non ha niente di un additivo che completi e chiarisca la prima frase; la ripetizione non media e non completa niente, sembra inutile perché ridondante, e se la ripetiamo è senza dubbio per insistere sull'evidenza dell'immediatezza della comprensione, e quindi sull'inanità della domanda e di un'ulteriore spiegazione. La stessa cosa vale quando qualcuno ci chiede l'ora o quando siamo minacciati con un coltello, poiché in questi casi non interpretiamo, ma reagiamo, dice Wittgenstein, adottiamo un comportamento consono alla situazione senza aver bisogno di interpretare. La reazione taglia corto con l'interpretazione, quando non la esclude completamente, altrimenti potremmo temere che non ci si direbbe mai l'orario e che ci si difenderebbe troppo

¹⁰ L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Oxford, Blackwell, 1969, § 9 (*Werkausgabe* Bd 4, 1984); tr. it. di M. Trinchero, *Grammatica filosofica*, Firenze, La Nuova Italia, 1990, p. 13.

¹¹ Id., *Ricerche filosofiche*, tr. it. cit., § 531 (p. 13).

tardi, o forse mai, perché saremmo presi in una regressione all'infinito, come dimostra il caso della relazione fra l'ordine e la sua esecuzione.

In effetti, se il passaggio dall'ordine all'esecuzione richiedesse la mediazione dell'interpretazione in quanto terzo elemento indispensabile alla comprensione dell'ordine, ci sarebbe uno iato invalicabile fra l'ordine e l'esecuzione perché saremmo condannati ad aggiungere mediazioni alle mediazioni. È necessario interpretare la regola perché il suo contenuto non è chiaro, come se la formulazione della regola fosse incompleta. Ora, come completarla, se non producendo un nuovo enunciato che vale come un'interpretazione della regola? Per garantire la giustezza dell'interpretazione, bisogna produrre un nuovo enunciato che confermerà l'interpretazione proposta, all'infinito. Se un'azione che deriva dalla regola fosse un'interpretazione, e se con interpretazione intendessimo «la sostituzione di un'espressione della regola a un'altra»¹², allora saremmo condannati ad allineare interpretazioni su interpretazioni senza mai essere sicuri di fare bene quando passiamo all'azione. Se l'interpretazione deve fornire un ausilio per ciò che viene interpretato, rimane in sospeso perché non fa altro che aggiungere una proposizione alla precedente, e si dimostra infine incapace di insegnarci ciò che si deve fare. Al contrario sostiene Wittgenstein: «Esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione, in ciò che chiamiamo “seguire la regola” e “contravvenire ad essa”»¹³. L'applicazione della regola mostra la comprensione che se ne ha; l'applicazione della regola, piuttosto che un'interpretazione, è in questo caso un agire, una pratica. È nell'applicazione, nella reazione o nell'atteggiamento, che si dimostrano la comprensione o l'incomprensione.

Infine, quando analizza la percezione del mutamento di aspetto (secondo l'esempio delle *Ricerche*, l'anatra-coniglio¹⁴), Wittgenstein chiede se vediamo ogni volta qualcosa di diverso oppure interpretiamo ciò che vediamo in diversi modi. Se la seconda ipotesi è concepibile, è perché la prima non sembra rendere conto in modo giusto del mutamento d'aspetto, cioè del “come” del “vedere come”, perché vedere è vedere ciò che vediamo e nient'altro, *prima* l'anatra *poi* il coniglio o viceversa, ma non è mai l'anatra ad essere percepita *in quanto* o *come* coniglio. Perciò si è propensi a pensare che il mutamento d'aspetto sia il risultato di un'interpretazione, cioè del collegamento tra visione semplice e concetto, e che sarebbe la mediazione del concetto (o di un'immagine) a farci percepire l'oggetto in quanto tale o come tal'altro. Wittgenstein rifiuta tuttavia questa soluzione, sostenendo che «i casi in cui

¹² Ivi, § 201 (p. 108).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ivi, § XI, p. 256.

interpretiamo sono facilmente riconoscibili. Quando interpretiamo facciamo ipotesi che potrebbero anche dimostrarsi false¹⁵. Se vedere l'anatra come un coniglio consistesse nel fare un'ipotesi, significherebbe che nel "vedere come" ci sono due atti distinti: un vedere semplice, neutro, che afferrerebbe l'oggetto fisico (i tratti del disegno) e un secondo atto che farebbe di questo oggetto un segno che rinvia, in un secondo tempo, al di là di se stesso, all'afferrare un'immagine mentale che sarebbe alternativamente quella dell'anatra o del coniglio. Ora, una tale descrizione del "vedere come" è fuorviante perché elude la subitanità del mutamento d'aspetto che appartiene alla visione dell'aspetto: vedere l'anatra come un coniglio, è semplicemente vedere un coniglio, il "vedere come" si risolve nel "vedere" *tout court*, c'è una percezione immediata del coniglio. Inversamente, interpretare il disegno, cioè fare l'ipotesi che ci si possa vedere un coniglio, non basta a farlo realmente vedere, e ciò neanche se sapessimo di poterlo eventualmente decifrare.

In questi tre campi (la comprensione linguistica, l'ubbidienza a un ordine e la percezione del mutamento d'aspetto), l'interpretazione designa una mediazione che si aggiunge dall'esterno, come un complemento a ciò che media, per renderlo intelligibile. In questo senso, è assurdo sostenere che c'è un'interpretazione insita in ogni comprensione.

C'è tuttavia un altro concetto di interpretazione, evidenziato da Heidegger e ripreso da Gadamer, che designa al contrario una relazione che si può caratterizzare come interna, cioè che fa dell'interpretazione una esplicitazione, una spiegazione (come dice anche il termine *Auslegung*) di ciò che è stato precedentemente compreso. Ed è solo sulla base di una tale comprensione che l'interpretazione in quanto mediazione esterna (l'impostazione di una ipotesi, l'incomprensione, il disaccordo, ecc.) può effettuarsi. In questo senso, l'interpretazione è un momento strutturale del comprendere e l'ermeneutica può rivendicare l'universalità dell'interpretazione. L'interpretazione di cui trattiamo in questo contesto designa il tratto fondamentale del comportamento comprensivo dell'uomo nel mondo, in quanto questo comportamento si appoggia ad un precedente accordo che lo sorregge (*ein tragendes Einverständnis*)¹⁶. Questo accordo originario è una precedente comprensione, ereditata dal processo dell'educazione in senso ampio, e che ha per effetto il fatto di farci sentire nel nostro mondo come pesci nell'acqua, in quanto ci ritroviamo e ci orientiamo "naturalmente" in esso, è l'ambiente a partire dal quale ci orientiamo e ci ritroviamo tra le cose e gli esseri, sapendo ciò che dobbiamo fare e dire (cioè ciò che si fa e non si fa, ciò che si dice e non si dice), ecc. Il nostro comportamento più abituale è una esplicitazione, in relazione con le nostre preoccupazioni, di

¹⁵ Ivi, § XI, p. 279.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* 2, tr. it. cit., p. 215 [GW 2, p. 223].

questa comprensione implicita. Sedendoci su una sedia, ad esempio, usiamo questa sedia “come” qualcosa che ci permette di riposarci. Nell’uso specifico della sedia, esplicitiamo, spieghiamo la comprensione che avevamo in precedenza della sedia stessa. Comprendere designa, in questo caso, il modo di ritrovarsi adeguato alla situazione nella quale siamo coinvolti, e ritrovarsi significa vedere connessioni fra i diversi elementi che popolano il nostro ambiente. La comprensione è questo vedere globale, complessivo, molto più spesso implicito, che la nostra preoccupazione esplicita dispiega, prendendo un elemento nella sua relazione ad un tutto strutturato; oppure è l’intelligenza implicita della struttura interna, del reticolo di connessioni di cui è composta questa totalità, che permette ogni volta di afferrare gli elementi che vi si trovano dentro. La comprensione è una circospezione (*Umsicht*) inerente alla nostra cura, una intelligenza oppure una percezione complessiva di rapporti che formano la struttura del mondo, percezione che rende la nostra attitudine, anche quella apparentemente più immediata, accorta, cioè la sensazione che è sempre colta come sensazione di qualcosa, rumore *del camion*, ecc. In questo senso, la comprensione è sempre una comprensione di qualcosa *come* qualcosa. In questa espressione, il “come” significa esplicitazione circostanziata di quella precedente comprensione molto più spesso implicita, relativamente ad un orizzonte di significatività che conferisce l’intelligibilità di qualcosa allora *com-presa*, *afferrata* relativamente a una totalità; dimostra anche che ciò che comprendiamo potrebbe essere capito diversamente, e quindi l’esplicitazione è sempre nello stesso tempo una interpretazione (in un senso vicino all’uso comune), per la mediazione della quale la comprensione accede pienamente a se stessa, diventa esplicita. C’è dunque in questo senso una universalità dell’esplicitazione, sostanziale a quella della comprensione.

Qual è allora la relazione fra l’interpretazione intesa come relazione interna (la *Auslegung*, la spiegazione, l’esplicitazione) e l’interpretazione come relazione esterna (diciamo il complemento indispensabile per rendere intelligibile ciò che dapprima non lo è)? Nel secondo caso, si interpreta per comprendere, la comprensione è il fine dell’interpretazione e quando si è compreso, non si ha più bisogno di interpretare. Nel primo caso, l’interpretazione esplicita una precedente comprensione. La comprensione forma così il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* dell’interpretazione. Nessun comprendere comincia dal nulla, ma riposa su una precedente comprensione fondamentale storica e culturale (attraverso la quale il mondo ci è stato aperto) che si esplicita, si rettifica, si approfondisce in gradi molto diversi (a seconda, ad esempio, che si resti sul piano pratico o si passi sul piano teorico). Nella vita quotidiana, non smettiamo mai di esplicitare questo sapere implicito che ci sorregge; la novità, l’inedito, la stranezza, ecc., non possono che sorgere sullo sfondo di familiarità che rompono

e interrompono, che in ogni caso ostacolano. È la stessa cosa per la spiegazione scientifica, che può cominciare perché certi fenomeni non concordano con la precedente comprensione che abbiamo di essi. Dobbiamo allora fare ipotesi, aggiungere o sostituire un reticolo di elementi ad un altro più oggettivo, con lo scopo di rettificare questo primo afferrare, che apparirà poi forse ingenuo, per completare e dunque rendere intelligibile ciò che non lo è. Se è possibile, di conseguenza, una comprensione senza interpretazione, cosa che scrive chiaramente Gadamer, resta il fatto che ogni comprendere contiene sempre la possibilità di una interpretazione: «La possibilità della comprensione dipende dalla possibilità di una tale interpretazione mediatrice. Ciò vale di fatto anche là dove la comprensione si verifica immediatamente e non viene intrapresa esplicitamente una interpretazione. Anche in questi casi è vero che una interpretazione deve essere possibile»¹⁷. E d'altronde, l'intesa nella conversazione quotidiana, anche quando si svolge spontaneamente e senza intoppi, racchiude un'esplicitazione: l'accordo si fa sentire nel gioco della parola; siamo d'accordo solo facendolo sapere all'altro, ed è solo in questa occasione che il disaccordo eventuale o il malinteso può sorgere; è allora necessario il complemento, l'aditivo o l'ipotesi per chiarire e rendere intelligibile ciò che non lo è.

È ora chiaro il legame essenziale fra comprensione ed interpretazione, e questo legame si fonda sul comprendere stesso: abbiamo visto prima che il concetto di "connessione" è analiticamente contenuto in quello di comprensione; abbiamo visto poi che l'interpretazione consiste nel circolare in questo reticolo di connessioni, cioè nello spiegare o nell'esplicitare l'intelligenza, la percezione complessiva che abbiamo, e che quando manca una connessione per poter circolare liberamente nel complesso di questo reticolo, facciamo allora ipotesi, aggiungiamo qualche elemento che lo completa come un tassello mancante.

4. Il gioco poetico del comprendere

La comprensione può essere descritta come un gioco, cioè come quel movimento libero che costituisce lo spazio in cui si muove lo sguardo comprensivo. Un gioco umano non ha niente di un sostrato, ma si configura nel movimento del gioco, nell'andirivieni fra gli elementi (ai quali appartiene il giocatore) che lo strutturano e con il quale si confonde. Il gioco si gioca, possiamo dire, in ogni senso dell'espressione. Da una parte, bisogna giocare il gioco perché esso si rappresenti; dall'altra, il gioco si rappresenta in quanto realtà autonoma nel fatto di essere giocato. Il gioco riduce così l'opposizione

¹⁷ Id., *Verità e metodo*, tr. it. cit., p. 813 [GW 1, p. 402, corsivo mio].

soggettivo/oggettivo, ludico/serio, perché è attraversato da una dialettica che lo fa passare in modo imprevedibile dall'uno all'altro: è necessario giocare con serietà per poter realmente giocare, cioè perché il gioco possa configurarsi e perché ci si possa così divertire. Questa dialettica riposa sul fatto che il gioco umano, dice Gadamer, «include la ragione», nel senso che racchiude «la capacità di superare» (*uberspielen*)¹⁸ gli scopi fissati dalla ragione, di esporsi e di rappresentare se stesso. Così il bambino che conta quante volte la sua palla rimbalza sul suolo, si comporta come se tendesse ad uno scopo, e ne è testimone la sua scontentezza quando la palla gli sfugge di mano; eppure la ripetizione di uno stesso identico movimento ha come unico e solo fine il movimento stesso: il comportamento senza finalità ha di mira e rappresenta se stesso in quanto tale, e, giocando con le regole, perviene ad un gioco che si manifesta più attraente (stimolante, gioioso) di quel gioco precedentemente regolato. Il gioco comporta sempre una letizia¹⁹.

Ora, il gioco della comprensione è legato al linguaggio. Ciò non significa che ogni comprensione sia solo linguistica, significa però che essa racchiude la possibilità di verbalizzazione. È questo il senso elementare del gioco linguistico di Wittgenstein al quale Gadamer si sente vicino. Wittgenstein chiama in effetti “gioco linguistico” quell'intreccio tra il linguaggio e l'azione, e tra le attività umane: il gioco linguistico è «l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto»²⁰. Quest'intreccio non esclude in un certo qual modo il carattere conglobante del linguaggio. Dunque, il nostro rapporto al linguaggio è intrecciato con altre attività, non linguistiche, con le quali fa corpo e dalle quali non può essere staccato, mentre la lingua include in un certo qual modo le attività con le quali è intrecciata, nella misura in cui l'espressione linguistica le rende esplicite, e in quanto tali comunicabili. Comprendere il senso di ciò che ci si dice non è separabile dal contesto: il senso indica quindi una direzione, quella dei rinvii che costituiscono il reticolo delle connessioni, il gioco del comprendere²¹. Detto in altre

¹⁸ Id., *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart, Reclam, 1977 (tr. it. di R. Dottori e L. Bottani, *L'attualità del bello. Arte come gioco, simbolo e festa*, in *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, a cura di R. Dottori, Genova, Marietti, 1988, p. 25) [GW 8, p. 114].

¹⁹ Nel suo articolo *Gadamer on Poetic and Everyday Language* (in «Philosophy and Literature», 25, aprile 2001, p. 123), Ch. Lawn formula e riassume tutto questo in maniera eccellente: «playing is not just gaming but playfulness».

²⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, tr. it. cit., § 7 (p. 13).

²¹ Questa connessione appare quindi ora chiara. Scrive Wittgenstein: «Significato (*Bedeutung*) deriva in tedesco da “indicare” (*Deutung*)» (*Grammatica filosofica*, tr. it. Cit., § 19; p. 22); e “aggiunge” Gadamer: «*Deuten* significa originariamente indicare una direzione. Ciò che è importante è che ogni interpretare non indica un punto di arrivo determinato, ma solo una direzione, e cioè una apertura che si può variamente colmare», H.-G. Gadamer, *Dichten und Deuten*, in «Jahrbuch der deutsche Akademie für Sprache und Dichtung», 1961, pp. 13–21, poi in *Kleine Schriften II. Interpretationen*, Tübingen, Mohr, 1967, pp. 9–15 (tr. it. di R. Dottori, *Poetare ed interpretare*, in *L'attualità del bello. Studi di estetica*

parole, esiste, come sostiene Gadamer, una occasionalità del discorso²². Il significato è dunque indicazione (*Deuten*) di un senso, di direzione, esso punta verso un orizzonte delimitato, verso il contesto, spazio nel quale lo sguardo comprensivo si muove, e indica «ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa»²³: il che, secondo Heidegger, è la definizione stessa del senso. Il senso è l'orizzonte o il reticolo di relazioni fra una totalità di elementi allora compresi, e quindi intelligibili. Se conserviamo il termine “significato” per il campo linguistico, dobbiamo dire allora che il senso, la direzione, è l'eccesso del significato strettamente linguistico, l'intreccio tra il significato linguistico e le attività umane in cui l'esistenza è coinvolta, e che il significato indica. Il senso delle parole è dunque l'intreccio tra il loro significato linguistico e le attività, intreccio che forma ciò che Gadamer chiama “la totalità del senso” (degli enunciati, di ciò che vogliamo dire).

Ora, si può dire dell'uso della lingua che è un gioco, perché include la capacità di giocare con l'uso istituito dalle parole (in un modo paragonabile al bambino che gioca con la palla), e può essere visto qualcosa che si rappresenta a se stesso. Il linguaggio poetico porta al culmine questa capacità di riflessione del linguaggio, questa capacità di superare (*uberspielen*) l'uso che, nella vita quotidiana, è subordinato alla sua funzione ostensiva e utilitaria, per figurar se stesso fino a reggersi da solo, in quel tipo di testo che Gadamer chiama “eminente”²⁴. Mirando a se stesso, il linguaggio poetico non gira a vuoto. Al contrario, nella poesia, «sembra che il concetto di asserzione abbia il suo dispiegamento più pieno»²⁵, cioè l'enunciato si mostra per ciò che è: non una proposizione nel senso logico del termine, ma una proposta, un suggerimento, un modo inedito di afferrare il reale indicando connessioni finora inosservate e che sottoponiamo ad altri.

Il linguaggio poetico spezza il carattere irrigidito dei paragoni integrati nel linguaggio usuale, e di cui il nostro linguaggio trabocca nelle espressioni più abituali (ad esempio “la durezza di un cuore di pietra”), risuscita sotto i nostri occhi il movimento di trasposizione metaforica che permette di cogliere connessioni nuove o inedite, e così mostra il dinamismo operato dalla lingua. La parola poetica fa vedere come il gioco di parole gioca meglio dei giochi linguistici istituiti, perché rompe con le direzioni convenzionali del senso.

ermeneutica, cit., p. 82) [GW 8, p. 20].

²² Cfr. per esempio H.G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit., pp. 129–130 [GW 2, p. 178].

²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1992, § 32, p. 151 (tr. it. di P. Chiodi rivista da E. Volpi, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 2008³, p. 187).

²⁴ Cfr. H.–G. Gadamer, *The Eminent Text and its Truth*, in «The Bulletin of the Midwest Modern Language Association», 13 (1980), pp. 11–23 (tr. it. di R. Dottori, *Il testo eminente e la sua verità*, in *Verità e metodo 2*, tr. it. cit., pp. 335–344). [GW 8, pp. 286–295].

²⁵ H.–G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. cit., p. 955 [GW 1, p. 473].

L'analogia poetica preserva la qualità differenziale. Per riprendere il nostro esempio precedente, la durezza di un cuore di pietra è *come* la durezza della pietra: l'analogia in questo caso non è un rapporto verticale di sussunzione della specie al genere, ma un rapporto orizzontale che fa nascere l'intuizione del simile e lo fa risaltare attraverso il gioco del paragone. Preservando la qualità differenziale, l'analogia produce un'immagine. Un'immagine è irriducibile a ciò che rappresenta, nonché al supporto dell'immagine, è l'unione fra queste due cose che lascia trasparire la presenza di qualcosa. L'immagine è trasparenza. In quanto è ostensione, non è essa stessa visibile. L'immagine fa apparire qualcosa attraverso qualcos'altro: ad esempio, l'impressione di durezza dell'uomo attraverso la durezza della pietra. Perciò l'immagine produce una «apparenza vera» (*“wahrer” Schein*)²⁶, una luce, una chiarezza che illumina, chiarisce sotto un nuovo aspetto le cose. L'immagine fa apparire il vero, è in questo senso vero-simile. L'apparenza vera è l'opposto complementare della “falsa apparenza” (*falscher Schein*) di cui parla Wittgenstein²⁷, che ci spinge a cercare, dietro alle analogie sedimentate nelle nostre lingue, un elemento comune che le rende possibili, un universale o una essenza che tendiamo a porre là dove c'è solo un tessuto di analogie. La parola poetica cerca dunque di far vedere, nel tessuto delle somiglianze che portano all'espressione, il movimento stesso, il *modus operandi* della lingua in quanto s'impadronisce del mondo, o il modo secondo il quale il mondo si inserisce nella lingua, cioè quel movimento di comprensione originario che la lingua afferra nella sua emergenza incoativa, ma cristallizzato nelle nostre lingue in quanto *opus operatum*. Perciò la lingua poetica urta con i limiti del linguaggio che sono anche per essa quelli del comprendere, poiché si dovrebbe, cosa impossibile a farsi, porsi dietro al linguaggio e alla comprensione, per render conto del modo in cui il linguaggio afferra originariamente le cose nella loro significatività.

La cosa migliore sarebbe indubbiamente quella di illustrare questo punto. È il genio del grande poeta francese Francis Ponge a mostrare, nella sua poesia, le molle di cui dispone la lingua per significare le cose nella loro realtà singolare, e mostrare così *in effetti* il *modus operandi* della lingua. Perciò, se è vero che il significato delle parole risiede nel loro uso regolato, resta il fatto che l'uso delle parole, che consiste nel giocare con loro, può fare emergere configurazioni di senso inedite e così proporre nuove connessioni. Tale operazione è possibile solo a livello speculativo, cioè può mostrarsi senza dirsi, perché la lingua non può non presupporci. È il caso ad esempio della conclusione della poesia *L'orcio*: «tutto ciò che ha appena detto dell'orcio, lo si potrebbe dire delle *parole*»,

²⁶ Id., *Das Spiel des Kunst*, in *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen, Mohr, 1977, pp. 234–240 (tr. it. di R. Dottori, *Il gioco dell'arte*, in *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, cit., p. 182) [GW 8, p. 90].

²⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. cit., § 112–113 (p. 67).

che invita a rileggere la poesia come una poesia sulla potenza significativa della lingua (cosa che è in effetti) per far venir fuori, in mancanza di una fonte irreperibile, il processo comparativo attraverso il quale l'orcio si manifesta nella lingua che è alla fine compresa come questo oggetto singolare. Lo stesso accade quando Francis Ponge scrive, a proposito del bicchiere d'acqua (*i.e.* della cosa e della poesia eponima): «mi pare chiaro, trasparente, limpido? Contenente come contenuto?». In questo caso egli non traspone un significato proprio, sensibile, quello della limpidezza dell'acqua, ad un altro campo, cioè alla chiarezza intellettuale della propria poesia; ma rende visibile l'acqua nella propria trasparenza nella trasparenza della lingua. Coglie altresì l'intuizione del simile, nell'operazione stessa della parola che annulla l'opposizione sensibile/intellettuale, ponendo in evidenza l'emergenza del mondo nella lingua. Ogni volta che la poesia parla dell'orcio oppure del bicchiere d'acqua, genera nella tensione metaforica lo scarto in cui può manifestarsi la potenza speculativa della lingua. Da questo punto di vista, il bicchiere d'acqua è sicuramente una metafora della *trasparenza* della lingua in quanto culla delle cose che si configurano nella loro presenza, dell'unità originaria (la *Sachlichkeit*) del mondo e della lingua. Il compito dell'ermeneutica filosofica consiste nel pensare questa unità che i poeti provano a suscitare continuamente. Come scrive ancora F. Ponge, i poeti «balbettano, mormorano, affondano [si addentrano] nella notte del *lógos* — fino a ritrovarsi infine al livello delle RADICI, dove le cose e le formulazioni si confondono»²⁸. Non abbiamo a che fare qui con una concezione magica della lingua: la con-fusione è speculativa, è il partito preso delle cose, è un tener conto delle parole²⁹. La lingua gioca perché il poeta la fa giocare, perciò essa affascina il lettore, così come la palla che rimbalza sul suolo affascina il bambino. Essa crea l'ordine inerente alla poesia, attraverso il quale si ottiene la limpidezza del bicchiere d'acqua, cosa e poesia, o la singolarità contraddittoria dell'orcio, il suo essere nello stesso tempo «mediocre e fragile: dunque in un certo modo prezioso». La confusione prodotta da questo gioco speculativo sfocia dunque *logicamente* in un gaudio dell'espressione, quando lingua e mondo s'accordano e ci fanno comprendere il senso di ciò che si manifesta: «il momento benedetto, il momento felice, e quindi il momento della verità, è quando la verità se la gode (scusatemi). È il momento in cui l'oggetto giubila, se posso dirla così, facendo uscire da sé le qualità; il momento in cui si produce una specie di flocculazione: la parola, il gaudio dell'espressione»³⁰, il momento in cui una configurazione di parole si mantiene e illumina della sua

²⁸ F. Ponge, *Le monde muet est notre seule patrie*, in *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1999, p. 631. Cfr. "La cruche" e "Le verre d'eau", in *Le grand recueil, Œuvres complètes I*, pp. 751-752 e pp. 578-611.

²⁹ Cfr. Id., *Méthodes*, in *Le grand recueil, Œuvres complètes I*, cit., pp. 536-537.

³⁰ Id., "Tentative orale", in *Œuvres complètes I*, cit., p. 666.

luce l'oggetto, che allora manifesta le sue qualità proprie nel gioco differenziato dei qualificativi ("mediocre" e "prezioso" per l'orcio, "chiara" e "trasparente" per il bicchiere d'acqua, cosa e poesia). La ricerca dell'espressione giusta è quella del comprendere che è, in questo senso, «un agire della cosa stessa» (*ein Tun der Sache selbst*)³¹, come dice Gadamer, e non una prestazione soggettiva: lo spazio di gioco in cui si accordano uomo e mondo in una regolazione reciproca. Il gaudio dell'espressione, nel senso di Ponge, è quel momento in cui si compie la comprensione, quando mondo e linguaggio si tengono per mano e si rispecchiano l'uno nell'altro. Così risuscita il precedente accordo che ci sorregge, quell'accordo che è inscindibilmente accordo con l'altrui linguaggio e con quello del mondo, quella precedente comprensione che si esplicita e si manifesta nella lingua.

In *The Claim of Reason*, Cavell scrive che «potremmo considerare la poesia come il secondo patrimonio linguistico. In altre parole, se si tiene a dire che l'apprendimento di una prima lingua costituisce per il bambino l'acquisizione del linguaggio, si può considerare che la poesia è l'acquisizione del linguaggio per l'adulto, quando questi perviene al pieno possesso di un suo proprio linguaggio, acquisendone allora il pieno diritto»³². Il confine fra questa distinzione — un primo, un secondo linguaggio — è estremamente tenue. La poesia, almeno nella sua possibilità, comincia in effetti lì dove è stata acquisita la riflessività del linguaggio, confondendosi sempre nella sua possibilità con questa riflessività. Il linguaggio è perciò nel suo funzionamento metaforico e poetico. Un'osservazione di Wittgenstein, difficile da interpretare con precisione, suggerisce che «si dovrebbe scrivere la filosofia solo *in poesie (nur dichten)*»³³. Seguendo il suggerimento di Cavell, si potrebbe interpretarla così: la poesia, a differenza della filosofia che si eleva al concetto, fluidifica la lingua ordinaria e concettuale risuscitandone il dinamismo; in questo senso è l'anello di congiunzione fra il linguaggio quotidiano (che dispone di una riserva di analogie integrate) e il discorso filosofico (che mira alla chiarezza concettuale), descrive il movimento d'espansione dell'esperienza nel suo tentativo di chiarificazione le cui forme sono diverse. Perciò, come abbiamo richiamato nell'introduzione, Gadamer scrive che il filosofo ha molto da imparare dalla poesia, o almeno da una certa poesia, quella ad esempio che prende il partito delle cose, e che per partito preso tien conto delle parole. Il poeta ci insegna che il comprendere è

³¹ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. cit., p. 947 [GW 1, p. 469]. Di qui l'idea che un testo letterario prescrive le ripetizioni e gli atti linguistici ai quali dà luogo (cfr. *Verità e metodo 2*, tr. it. cit., p. 312 [GW 2, p. 352]).

³² S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, New York, Oxford UP, 1979, p. 287.

³³ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 24.

un gioco poetico con la lingua e nella lingua, nel senso che è proprio in questo gioco che risiede la comprensione.

Tuttavia ciò non vuol dire che Gadamer promuova una categoria specifica del discorso, cioè quello poetico, come norma di ogni discorso, ma piuttosto che la poesia pone in evidenza il gioco poetico della lingua, cioè la sua capacità di afferrare similitudini e analogie seguendo il movimento di espansione dell'esperienza.

5. La teoria dell'esperienza ermeneutica

Ci possiamo soffermare, per finire, su che cosa significhi in Gadamer una teoria dell'esperienza ermeneutica. Abbiamo visto che l'analisi di Gadamer propone di chiarire la struttura del comprendere, cioè il gioco fra il "soggetto" che comprende e l'"oggetto" che è compreso. La prima sezione di *Verità e metodo*, dedicata all'ontologia dell'opera d'arte, usa il termine di teoria in un senso etimologico: la *theoria* è la processione, la partecipazione a una cerimonia solenne, la delegazione che, nell'antica Grecia, si inviava per offrire, nel nome di una città, sacrifici a un dio, o per chiedergli un oracolo (la parola moderna conserva anche questo senso di processione, corteo, sfilata: si può parlare di una teoria di cavalli, ad esempio). Il *theoros* designa dunque «colui che prende parte a una delegazione inviata a una festa»³⁴ e che tramite la sua presenza, rende possibile lo svolgimento di questa festa. Con il termine di *theoria*, Gadamer cerca dunque di pensare il coinvolgimento, socialmente regolato e ritualizzato, del "soggetto" (cioè del *theoros*) nel gioco della manifestazione dell'opera d'arte. Mi sembra che, quando Gadamer annuncia nel titolo della seconda sezione una teoria dell'esperienza ermeneutica, questo senso di *theoria* non debba essere dimenticato, se è vero che questa seconda sezione si sforza di trarre le condizioni di coinvolgimento del *theoros* (è ovvio ad esempio con la questione dei pregiudizi, ma questo vale per l'intera seconda parte) nel processo del comprendere. Ed allora, se da questa *theoria* emerge una teoria dell'esperienza ermeneutica, non è assolutamente nel senso di una generalizzazione di casi favorevoli, che sfocerebbe in una concezione indifferenziata del comprendere. Si tratta piuttosto, per Gadamer, di chiarire questa partecipazione sempre differenziata del comprendere in funzione dell'"oggetto" stesso che si tratta di comprendere. E del resto, le analisi della terza sezione di *Verità e metodo*, dedicate al carattere metaforico della lingua, sono come un richiamo per contrastare la tendenza all'essenzializzazione, che Gadamer combatte, in particolare quella della parola "comprendere".

³⁴ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. cit., p. 271 [GW 1, p. 129].

L'importante, a mio parere, è ciò che rivela l'unità analogica del termine "comprendere" nella diversità dei suoi usi. L'analogia non esclude l'unità, altrimenti passeremmo insensibilmente da qualcosa ad un'altra completamente diversa, dal giocare a dama, ad esempio, al giocare ai gatti bianchi e neri, dal momento che sia le pedine sia i gatti sono bianchi e neri. Ora, ciò che rivela l'unità analogica è precisamente che il soggetto si trova ogni volta coinvolto in ciò che comprende, di modo che la questione della possibilità di riuscire a comprendere trova, come scrive G. Figal, una risposta sorprendentemente semplice: il *theoros* si deve lasciar coinvolgere, imbarcare, per così dire, nella cosa da comprendere³⁵. Un tale coinvolgimento non ha un senso psicologico, non significa che ci si debba credere, come lo si dice di qualcuno che s'imbarca in una gara, anche se è vero che, se non ci si crede, non ci si lancerà nel gioco. Sarebbe piuttosto il contrario: significa innanzitutto che al gioco del comprendere appartiene il *theoros* in quanto elemento strutturale che, di conseguenza, è messo anche lui in gioco, è coinvolto in esso tramite la forza dell'educazione, coinvolgimento da cui dipende la credenza: come scrive Pascal, «l'abitudine produce le nostre prove più solide e più credute: piega l'automa, che trascina la mente senza che vi rifletta»³⁶. In fondo, ciò che vuol dirci Gadamer è abbastanza semplice: il comprendere è «la forma di compimento della vita sociale»³⁷. Prima di scegliere di giocare tale gioco particolare, siamo già entrati nel gioco, perché apparteniamo ad una cultura e ad una storia che ci sorreggono prim'ancora di esserne minimamente coscienti, e tutti gli altri giochi che possiamo giocare con più o meno facilità si spiegano a partire da questo presupposto e contribuiscono così alla solidarietà umana, alla mutua intesa (*Verständigung, Übereinkommen*) e dunque al comprendere³⁸. La vita non può perciò sottrarsi al comprendere, di modo che dobbiamo parlare, come scrive D. Di Cesare, di un «istinto vitale del comprendere»³⁹, perché la vita si muove nell'ambito della comprensione⁴⁰.

guy.deniau@wanadoo.fr

³⁵ G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 32 (tr. it., *Il senso del comprendere: contributi alla filosofia ermeneutica*, tr. it. di A. Coriolato e D. Di Cesare, Genova, Il Melangolo, 2007).

³⁶ B. Pascal, *Pensées*, 252, ed. Brunschvicg (tr. it. di C. Carena, *Pensieri*, Torino, Einaudi, 2004, 663, p. 501).

³⁷ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, tr. it. cit., p. 244 [GW 2, p. 255].

³⁸ Ho lasciato qui da parte questo senso del comprendere (*Verständigung, Übereinkommen*), certo molto importante.

³⁹ D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, Genova, Il Melangolo, 2003, p. 285.

⁴⁰ Ringrazio qui la dott.ssa Giulia Balloca per il suo aiuto nella redazione finale di questo testo in italiano.