

Introduzione

Riconoscere Hermes

(Tesi su linguaggio e interpretazione)

1. Preliminari

*Ma come trovare il giusto inizio?
Effettivamente, qui l'inizio è la
cosa più difficile, e la situazione
del tutto inusitata.*

E. Husserl

Alla ricerca di un intendimento contemporaneo del rapporto tra linguaggio e interpretazione, ci si può avviare da diverse stazioni. In vista della sua plurivocità e capacità di slargare in altri territori del sapere e delle pratiche sociali, riteniamo opportuno partire dalla letteratura e dal discorso intorno alla creazione artistica. Che la critica letteraria e artistica sia stata, per la prima metà del ventesimo secolo, una provincia dell'estetica, è scontato e risaputo. Negli ultimi trent'anni, invece, essa ha esperito notevoli rinnovamenti e sviluppi, per esempio, attraverso la fenomenologia, l'ermeneutica, la semiotica. Si può fare simile osservazione per le scienze sociali: la prima metà del secolo all'insegna di teorie onnicomprehensive, mentre

dagli anni sessanta in poi esse hanno assistito a diverse fasi rivoluzionarie sia a livello di concetti, sia a livello di campi d'indagine. Ma in entrambi i casi — che prendiamo come sintomatici di una più diffusa tendenza culturale a cavallo tra il declino dell'epoca moderna e i primi ingarbugliati segni di una epoca postmoderna (perlomeno nell'occidente euronordamericano) —, si può dire che le teorie critiche si siano trasformate in tempi più recenti in duttile metodologismo secondo principi e direttive scientifici e razionalistici, con cruciali conseguenze sull'interpretare. E' quanto si intende continuare a esplorare anche in questo libro. Che infine la critica come metodo critico od estetico si debba persuadere di mutarsi in filosofia dell'interpretare, in discorso retorico-dialogico, è quanto si cercherà di sostenere nel corso della ricerca. A tal fine, ricordiamoci che la critica è già di per sé, in un'ampia accezione, un discorso multiforme, plurivoco, sfuggevole e contemplante più parti. Per dirla con lo Starobinski:

Alla critica compete — ed è forse la sua funzione più degna di rilievo — di abordare le opere di linguaggio nel nome di valori e di principi diversi, di chieder conto ai 'poeti' di ciò che, a prescindere dalla bellezza propria della poesia, s'impone come il fatto più importante o urgente. Le variazioni del pensiero critico, insomma, superano largamente il campo di quel che chiamiamo 'teoria letteraria' o 'idee estetiche'.¹

¹ Starobinski e Branca 114 et infra, da cui citeremo anche più in avanti.

Si noti l'apertura alla plurivocità di approcci, l'attenzione al linguaggio e l'esigenza di dover trascendere gli orizzonti propri dell'opera d'arte e, per estensione, dell'oggetto d'interesse all'interprete. Il pensiero critico deve infatti esser capace di occuparsi dell'arte, del fenomeno artistico in sé, ma esso deve *contemporaneamente* esser capace e disponibile ad altro, a qualcosa di là del genere di discorso chiamato 'teoria letteraria' oppure della disciplina delle 'idee estetiche'.

Poiché il significato delle parole, e delle parole-critiche qui utilizzate, è anche costituito *dall'uso particolare* che se ne fa, per capire quanto segue il lettore dovrà intendere le parole metacritiche adottate nel senso del modello che verrò svolgendo. Poiché è un dato incontrovertibile dell'esistenza che le parole, dal punto di vista empirico, scorrono una per una, una dopo l'altra, confermando almeno una verità: che il corpo umano, l'essere materiale *hic et nunc* dei viventi (dei critici, di homo sapiens) conosce un certo tipo di temporalità "fisica".² Però è altrettanto vero che si consegue un *sensu*, o si *intende* un discorso, solo quando vi si è, come dire, "dall'interno", e ci si presta all'esperienza dei segni non solo in maniera lineare e cronometrica ma anche seguendo e inseguendo le coordinate semantiche — dunque metaforiche, simboliche, storiche e psichiche — fin quando il tempo instaurato dal discorso non si compia o conclude in qualche modo, fin quando, cioè, l'oratore abbia smesso di parlare (o di scrivere, in questo caso). Questo requisito al retto intendimento del discorso (meta)critico verrà rielaborato in ciascuno dei capitoli che seguono, e verrà tematizzato come la componente non tanto correlativa quanto piuttosto fondante/legittimante dell'interpretazione, ossia se-

² Alcuni studiosi hanno fatto di ciò il *fondamento* della loro metodologia critica, per esempio, Cesare Segre ne *Le strutture e il tempo*.

condo ciò che chiameremo la dimensione retorico-ermeneutica. E questa dimensione esige l'ascolto, l'espropriazione di sé, la disponibilità a — nel senso nietzschiano e heideggeriano al tempo stesso di *volontà di volere* — cambiare, anzi, cambiarsi, trasmutarsi. E questo non è di tutti.

2. Lessico, figure e modello interpretativo del presente discorso

Nel corso della lettura dei capitoli che seguono, si tenga presente il modello qui presentato e in particolare la maniera in cui viene sviluppato. Per attualizzare un discorso non si sfugge al gioco delle metafore, e difficilmente — salvo costruendo un'opera artistica visionaria, o rifugiandosi nel silenzio, — ci si pone al di fuori della dialettica molteplice e possibilitante della metafora stessa, cioè del linguaggio in quanto ontologicamente fondante.³ Bisogna dunque che ci si metta fenomenologicamente d'accordo sul significato delle parole malgrado il fatto che esse possono essere interpretate da ciascun lettore diversamente (e ad ogni nuova lettura!). Per esempio, qualora si volesse interpretare, spiegare in maniera generica e ma succinta, questo medesimo testo (facendo, insomma, la metacritica di se stessi!). Ne consegue che nostro malgra-

³ Ricordiamoci di alcune osservazioni del Vico — che ritroviamo in diversa maniera sia in Heidegger sia in Nietzsche (cfr. Carravetta 1991:13-79, 239-55) — in merito alla natura originaria e fondante della parola e del discorso poetico in particolare, da controbilanciare alla posizione più tecnica e razionale sulla natura del discorso *tout court*, come per esempio abbiamo da Bloomfield e la sua scuola e in seguito da Chomsky. Per ciò che riguarda invece la tematizzazione della metafora come presunto 'ostacolo' e, al tempo stesso, come necessaria *figura capacitante* del discorso filosofico, si vedano le divergenti posizioni di Derrida 1972:247-324, Ricoeur 1975, e Grassi 1987; per alcune riserve sulla nozione heideggeriana di metafora, si veda Rovatti 1988:7-50.

do ci si incammina in terra ermeneutica ipotizzando e comprovando, definendo e autodefinendosi.

Dunque. Ci si vuole interrogare sul problema del metodo e sulla filosofia dell'interpretare tenendo presente almeno tre punti nodali: l'OPERA, L'INTERPRETE (o il critico), e quel qualcosa che ne rende possibile il collegamento, ossia il Discorso Critico, o, meglio detto (e per il resto di questo libro), l'INTERPRETARE.⁴ È facile intravedere questi tre termini secondo lo schema proposto nella Figura 1.

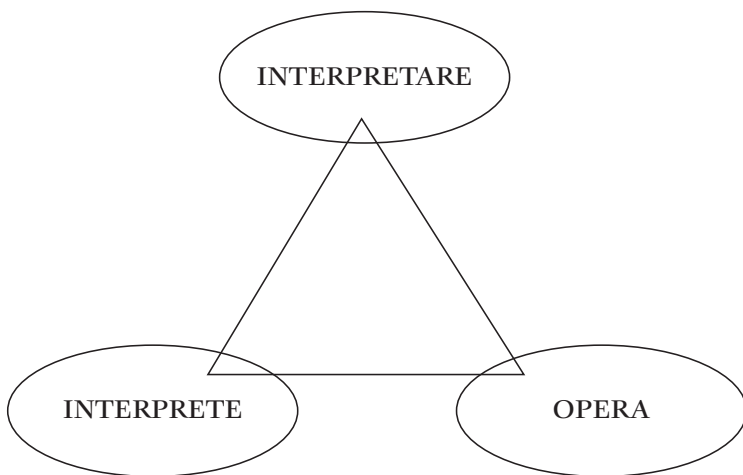


Figura 1.

Triangolo Epistemico: Interpretare, Interprete, Opera

⁴ Le tre parole chiave seguiranno a essere scritte in maiuscolo ogni qualvolta si riterrà opportuno riassumere o sintetizzare l'indagine in corso e stabilire una sorta di progressione di marcia.

Ora, eviteremo provvisoriamente di «problematizzare» la metafora geometrica, assumendola a scopi espositivi o pedagogici. Si potrebbe obiettare che l'Interprete non vive nel vuoto e che non c'è predisposizione per un'analisi che tenga conto della società o del contesto in cui l'Interprete opera. Rispondo dicendo che nessuno dei tre apici è avulso da un qualche contesto e che quindi, volendo rispettare un minimo di materialismo o concretezza empirica, l'apice ove porre la Società è precisamente quello dove abbiamo messo in un primo tempo l'Interprete. Infatti, per il momento bisogna tenere i due concetti cioè Interprete & Società, insieme, poiché questo è il polo che rivendica la materialità, la datità, l'evidenza della co-appartenenza di individui reali in una società effettivamente esistente.⁵

Rispetto a questo apice riformulato terremo in ogni caso consapevolmente presenti gli altri due vertici, ossia il processo (e le procedure) dell'atto interpretativo, o in breve dell'INTERPRETARE, e naturalmente dell'OPERA (che può all'atto pratico essere un artefatto, testo, reperto archeologico, una performance, ecc.), come distinti, come costituenti due campi d'interazione a parte.

E necessario adesso introdurre alcuni elementi i quali, estendendosi come forze o flussi lungo i lati del nostro ipotetico triangolo, ne influenzano la propria costituzione ontico-razionale. Mi riferisco alla componente vitale o esistenziale entro la quale, come per ogni altro discorso filosofico, il presente scritto acquista un senso. Tenendo presente la direzione impressa alla conoscenza da Platone, cioè come ricerca della Verità e quindi in certo senso

⁵ Come si chiarirà strada facendo, questa diade slarga nella problematica della *prassi*, cruciale sia all'aspetto ermeneutico della *applicatio* sia al giudizio di valore e all'agire. Questo argomento, verrà trattato in un lavoro a parte su prassi e storia.

al di fuori del Tempo (come attestano la storia dei vari idealismi dell'occidente), ci vogliamo richiamare a quella svolta nel pensiero contemporaneo rappresentato dalla pubblicazione di **Essere e Tempo**.⁶ Poiché se introduciamo la dimensione e dunque la questione della *temporalità* o meglio dell'infinità del de-corso interpretativo,⁷ il triangolo che abbiamo postulato comincia a vibrare, a muoversi, a rotolare sempre più velocemente, si trasforma infine in un cerchio, va come dire 'in giro', connette e lega, si (auto)esplicita tramite costanti e cangianti (auto)riferimenti, traccia degli archi, infine si comporta come un cerchio, quindi: Circolo Ermeneutico.

⁶ Su questo tema cruciale si ritornerà più volte nel corso del nostro lavoro. Per gli studi preparatorii allo *sfondamento* della fenomenologia, si veda di Heidegger **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. I paragrafi rilevanti di **Essere e Tempo** sono 5-7, tutta la sezione prima sull'analitica del Dasein (in particolare il par. 17 su segno e referenza), oltre alle pagine dedicate all'essere-per-la-morte e al rapporto tra temporalità e storicità.

⁷ Aspetto non già marginale — come vorrebbe la tradizione idealistica e kantiana, essenzialmente «atemporale» — ma anzi fondamentale all'ermeneutica del novecento, e all'INTERPRETARE come inteso in queste pagine, la temporalità è per noi il locus emblematicus dove incrociano sia le semiosi illimitata di Peirce, che l'interpretazione interminabile di Nietzsche e di Freud, e con caratteri tutti particolari Derrida e Deleuze. In merito a Nietzsche e nello spirito della presente ricerca importanti le considerazioni di Pasqualotto 1988.

Si considerino quindi i seguenti corollari:

- A) L'OPERA implica, anzi esige,
 - i. l'Interpretare e
 - ii. la Società (o Interprete, in quanto suo elemento).
- B) La SOCIETÀ e/o l'INTERPRETE non è referenzialmente postulabile senza
 - i. l'Opera (dove 'Opera' può valere per oggetti, fatti, eventi, il Testo) e, in più
 - ii. l'Interpretare (cioè forme discorsive, scelte operative, valori, metodi, ecc.)
- C) L'INTERPRETARE, infine, non è possibile se non si danno al tempo stesso
 - i. l'Opera (messaggio, testo, oggetto estetico, referenti, aspetto "formale") e
 - ii. la Società/Interprete (ossia il contesto, la memoria, la storia, il critico, ecc.)

Essendo dunque chiaro che ciascuno dei nodi d'indagine, o topoi, implica e/o rimanda agli altri due, il nostro modello investigativo – e dunque presupposto epistemico del presente lavoro – tende a rivelarsi anche come circolo ermeneutico del processo conoscitivo, rivendicando una base ontologica diremmo addirittura primordiale e necessitante a ogni pratica conoscitiva. Infatti, dal punto di vista della stessa possibilità del discorso critico o conoscitivo ch'esso sia, non fa differenza alcuna dove ci collochiamo, in quanto siamo sempre in rapporto contiguo e simultaneo con gli altri nodi o topoi della ricerca. Questo ci consente di evitare i trabocchetti delle gerarchie e della tassonomia. Possiamo allora raffigurarci le connessioni riportate nella Fig. 2 (sotto, a pag. 28). Questo passaggio o 'salto' dal triangolo al circolo corrisponde su per giù a un ponte o procedura connettiva tra la nozione di *critica come*

tecnica, come modelli di metodo d'analisi, e la nozione di *interpretare come intendimento retorico-erroneutico*.

Aggiungiamo che si vuole inoltre tener conto della forza, dell'energia, dei passaggi tra i due approcci, siano essi ideali, esistenziali, cosmici o retorici. Detto altrimenti, anche dopo la problematica (e comunque provvisoria) suddivisione in tre campi semanticamente densi e circoscritti, bisogna riconoscere che il plenum ultimo che consente la significazione è l'esistenza linguistica dell'uomo in quanto *homo sapiens loqui*,⁸ l'unico a priori, forse (se a priori si può ancora legittimamente chiamare), del pensiero interpretante.

⁸ Si vedano le stimolantissime riflessioni sul linguaggio di Giorgio Agamben che sembrano porsi, tra l'altro, e per ciò che riguarda il pensiero contemporaneo, in uno spazio equidistante da Heidegger, da Derrida, e da Wittgenstein (con echi mistici à la Walter Benjamin). L'espressione 'uomo che sa parlare' è espunta dal saggio «La parola e il sapere» del 1980, dal quale riportiamo l'intero passo: «Poiché forse la metafisica non è che questo intreccio, questa implicazione di sapere e parlare, per cui sapere (secondo la definizione platonica e aristotelica e, più tardi, leibniziana) è *logon dounai*, rendere ragione, cioè poter dire come si sa e che cosa si sa, e parlare è sempre già saper parlare, conoscere la lingua. La scienza occidentale (che una superficiale problematizzazione ci presenta divisa in scienze della natura e scienze umane, cioè filologiche) è allora, nella sua essenza, una filologia, amore della parola e riflessione sulla parola, e *homo sapiens* si costituisce in essa necessariamente come *homo sapiens loqui*.»

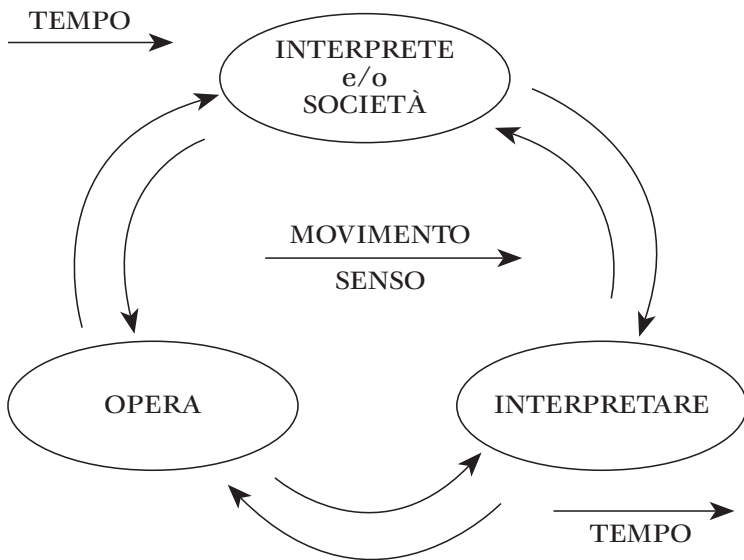


Figura 2
 Circolo ermeneutico :
 OPERA - INTERPRETE e/o SOCIETÀ – INTERPRETARE

3. A partire dai contemporanei

In un libro che dopo più di vent'anni resta ancora una delle più coerenti e succinte introduzioni all'ermeneutica, Palmer scrive — riassumendo la tradizione che va da Schleiermacher a Dilthey e dunque a Heidegger e Gadamer, — che con **Essere e Tempo** si è aperto il carattere ontologico del comprendere, e che di conseguenza “il comprendere è il modo fondamentale di esistere al mondo.”⁹ Ossia: esistenza e intendimento, o il vivere e il cercare di capire il mondo, sono equiprimordiali e presoché fondanti; o ancora, *il mero esistere in una modalità conoscitiva è un interpretare*. Secondo Vattimo e la scuola ermeneutica, non solo italiana, dobbiamo prendere atto che “ogni conoscere è interpretativo” (Vattimo 1968:11). Tra l'altro lo stesso Vattimo in seguito ci metterà in guardia dall'accettare in maniera troppo pacifica e rassicurante (o riduttiva) l'asse Heidegger-Gadamer, rivalutando e rinnestando nell'ermeneutica il pensiero di Nietzsche.¹⁰ Ricordiamo solo di sfuggita che sulla falsariga di Nietzsche gli studiosi, per limitarci solo all'ambito italiano, hanno aperto il discorso dell'interpretazione al suo intrinseco carattere “infinito” o “interminabile,” argomento elaborato

⁹ Palmer 1980:227. Ci si ricordi delle formulazioni essenziali di Heidegger, **Essere e tempo**, par. 32: “Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *interpretazione* [Auslegung]. In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da sé ma se stessa. L'interpretazione si fonda esistenzialmente nella comprensione: non è dunque questa a derivare da quella. L'interpretazione non consiste nell'assunzione del compreso, ma nella elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione.”

¹⁰ Penso in particolare ai saggi su Nietzsche e il suo rapporto con l'ontologia ermeneutica contenuti in **Al di là del soggetto** 27-50 e **Le avventure della differenza** 71-94.

to brillantemente da Pasqualotto (1988:9-52), e al fatto che esso si manifesta nella società come maschera (Vattimo 1974), come duplicità precostituente (Masini 1978), e come movimento slittante e pregiudicante (Sini 1978:105-155). Alzando lo sguardo, bisogna dunque domandarsi per un verso se esistono luoghi privilegiati in cui porsi per effettuare un'analisi critica, per *fare* dell'interpretazione, ammettendo la dimensione pragmatica e applicativa, e per un altro se non sia il caso di tener di conto, anche, e nuovamente, dell'insidia del relativismo, visto che l'interpretazione è comunque anche 'opinione prospettica'.¹¹ Infine, e più problematicamente, in una vicina e probante elaborazione, il conoscere persino in quanto mera *percezione* è già interpretativo.¹²

4. Non-detto e giudizio

Infatti, poiché il valore intrinseco del circolo ermeneutico consiste nel dare come fondante (e dunque agente, possibilitante) il costante e imprescindibile rapporto linguistico-esistenziale con gli altri termini di riferimento (diciamo, in quanto l'Altro o quantomeno gli altri),¹³ si dà il caso che la domanda vada riformulata in vista delle sue possibilità retoriche, ricorrendo cioè a forme basilari come

¹¹ Si vedano di Nietzsche *La Gaia Scienza*, par. 124, 354 e 374; *Al di là del bene e del male*, par. 39, 40, 278; e passi e rimandi nel terzo libro della *Volontà di potenza* (par. 493-529 nella ed. inglese di W. Kaufmann).

¹² In particolare vedasi Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*.

¹³ Per questa e le contigue affermazioni che ritroveremo, per un verso, nel pensiero di Levinas, per un altro nel pensiero di Gadamer, si vedano i paragrafi 32, 33, e 34 di *Essere e Tempo*; in quest'ultimo leggiamo: "Nella comunicazione si costituisce l'articolazione dell'essere-assieme comprendente. Essa realizza la 'compartecipazione' della situazione emotiva comune e della comprensione del con-essere."

l'asserzione, il dialogo, il canto. *La dimensione retorica è l'anello tra l'ontico e l'ontologico*. Fare critica richiede che si affronti non solo la tendenza della verità ad assolutizzarsi (e/o a nascondersi), ma anche ciò che si dà per scontato, il "Si" della quotidianità che rappresenta il mare magnum degli uomini e delle donne fatti di "carne y hueso", come diceva Unamuno, nella loro propria immanenza e particolarità.¹⁴ Ciò implica che l'interpretazione porta con sé inizialmente espressioni, nozioni e pensieri che volens nolens contraddistinguono qualsiasi scambio linguistico, e che di conseguenza legittimano l'inserzione del retorico in qualsiasi tentativo di comprensione e di intendimento.

Per esempio, nel voler comprendere o interpretare un testo, nel voler dunque aprirsi ad esso, bisogna riconoscere una *idea preliminare* di cosa sia o rappresenti questo termine,¹⁵ cioè Testo —, e dall'altro canto, come constateremo essere stata la tendenza nella storia, non si può non badare, *simultaneamente*, a tutta una serie di mosse obiettivanti che consentono alla fine al suddetto Testo di farsi portatore di un valore, di rivelarsi (e di determinarsi) come legittimo *Giudizio*.

5. Ermeneutica e pregiudizio

Alla critica o, d'ora in avanti, all'Interpretare che, in quanto si dà o si istanzia come *altro* differente e differenziante e che attua un giudizio su un'opera — quello che a tutti gli effetti veramente fanno gli interpreti nelle discipline o campi del sapere — va subito abbinata la coappartenenza di una FUNZIONE giudicante, la quale deve sa-

¹⁴ Cfr. Heidegger, *Essere e Tempo*. par. 25,26,27 e 35.

¹⁵ Bisogna insomma rendere conto dell'incidenza del Pre-giudizio, nel senso elaborato da Gadamer in *Verità e metodo* (1983:312-319). Si tornerà su questo tema a più riprese.

persi riappropriare appunto di ciò di cui non può fare a meno, ossia il pregiudizio. Prima ancora di applicare un giudizio, di esporre una valutazione, “bisogna esser consapevoli delle proprie prevenzioni” perché il testo, che si presenta nella sua alterità, venga riconosciuto come non-io, e abbia la possibilità effettiva di “far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell’interprete” (Gadamer 1983:316). Per soffermarci un istante su Gadamer, il cui pensiero costituirà un importante ambito di riferimento della presente ricerca, risulta cruciale che si faccia utilizzo del pregiudizio in quanto ogni nostro contatto con un ente — sia esso testo o persona — di primo acchito pone già le basi sulle quali in seguito avverrà il discorso e la comunicazione. Lo stesso Gadamer impiega diverse pagine per dimostrare in maniera si direbbe inconfutabile che la nozione di pregiudizio è stata indotta, storicamente, ad assumere una valenza negativa, e a denotare ciò che il “corretto” uso della ragione deve evitare ad ogni costo, dalla tradizione filosofica dell’Illuminismo Moderno, che tanto si è operata a postulare — e legittimare, — l’Obiettività, la verità in concreto (Gadamer 1983:319-325). Ciò che ci torna utile da questa postazione è la distinzione cruciale tra:

- A) un pregiudizio inteso come a priori morale (od estetico), ossia il risultato della filosofia scientifica mutata in ideologia, e
- B) un pregiudizio come a priori teorico-ontologico, ossia un campo preliminare dell’intendimento che lasci aperta la strada alle tre funzioni equiprimordiali elaborate da Heidegger in **Essere e Tempo**, e cioè la *pre-disponibilità*, la *pre-visione*, e la *pre-cognizione*.¹⁶

¹⁶ Cfr. Heidegger, **Essere e Tempo**, par. 32: “Il senso è il ‘rispetto-a-chi’ del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale «rispetto—a—chi» è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione.”

In maniera non così diversa da Nietzsche (o da Pirandello), che ci insegna che da dietro la maschera non si può uscire, o che comunque non è dato un *nous* di più "originario" o "primordiale," Gadamer ci fa capire che il pregiudizio è ciò che è dato in principio, diciamo come potenza sempre realizzantesi dell'esperire-interpretare stesso. È ciò che ci hanno insegnato, e/o che abbiamo ereditato dalla "Tradizione" e dal "si dice". Dunque, perché negarlo, ignorarlo, se tuttavia è dato? I pregiudizi come valori o motivi di critica e di esistenza sono infatti connessi, oltretutto al manifestarsi dell'Esser-ci, anche allo svolgersi della cultura e della storia, e quindi si aprono ad altri territori d'esperienza e d'indagine.¹⁷ Per analogia, i pregiudizi sono simili a ciò che la fenomenologia critica chiamerebbe *istituzioni* (Anceschi 1983), solo che i primi si danno come preconsce, i secondi come consapevolezza tetica di forme del pensiero (estetico). Infine i pregiudizi sono connessi agli stessi fondamenti interpersonali e collettivi.¹⁸ Dunque, se pre-giudizio va ammesso come funzione dell'interpretare, i pregiudizi vanno concepiti come depositi linguistici e storici fondamentali per la comprensione del passato e dei documenti che ne sono la testimonianza primaria:

¹⁷ Per esempio, alla storicità, alla inter-soggettività, alla giusta determinazione del darsi dell'esserci in quanto connesso a un ente-esistente intramondano. Per due recenti aperture che rifiutano l'alterità radicale e fanno leva sull'arcaico come luogo d'incontro tra cultura e interpretare, si vedano Vattimo 1985:153-171 e Carchia 1982:123-222.

¹⁸ Da qui il fertile connubio di prospettive che si può generare ritornando indietro da Gadamer e da Heidegger verso Vico (sia pure attraverso Nietzsche, Freud, e l'antropologia culturale), in particolare per ciò che riguarda i proverbi, le strutture linguistiche della quotidianità, le mitologie popolari, i caratteri poetici, le leggi e i riti di determinate fasi nell'evoluzione delle culture.

Un comprendere realizzato con consapevolezza metodologica non deve tendere a portare semplicemente a compimento le proprie anticipazioni, ma a renderle consapevoli per poterle controllare, e fondare così la comprensione sull'oggetto stesso da interpretare. (Gadamer 1983:317)

Nell'aprirsi a questa dimensione del discorso critico, ancora una volta elaborata in chiave filosofica generale e non limitatamente alla critica letteraria o a forme circoscritte d'applicazione del giudizio, dovremo tener bene in mente che «non tanto i nostri giudizi quanto piuttosto i nostri pregiudizi costituiscono il nostro essere». Questo rapporto tra pregiudizio e giudizio critico è di natura dialettica, co-possibilitante, basilare.

6. *Paradosso della critica*

Ritorniamo adesso alla riflessione critico-letteraria. Il significato dei termini “Critica” (e, nel senso lato finora visto, Giudizio) e “Pregiudizio” comporta le seguenti valenze semantiche. Secondo il già citato Starobinski:

Se si riconduce il termine ‘critica’ al verbo greco *crinein* (abituamente tradotto ‘giudicare’) non bisogna accentuarne il significato giudiziario e pensare alla formulazione di una sentenza. Se si vuole evocare la comparazione davanti al giudice, bisognerà allora insistere su ciò che precede il verdetto: il vaglio delle prove, la ripartizione dei torti. Perché *crinein* denomina fondamentalmente l'atto che distin-

gue, separa, dà il voto decisivo. (In Latino, il verbo *cernere*, il sostantivo *cribnum*, che designa il vaglio del grano, appartengono alla stessa 'famiglia') (Starobinski 1970: 114)¹⁹

Lo spazio semantico della parola si dilata subito e tende a comprendere la storia della critica non solo come repertorio di opinioni formulate sulla letteratura, ma anche

come storia della relazione differenziale che unisce la creazione verbale e i modi di accoglienza, di rifiuto, di consacrazione, d'interpretazione, di conoscenza oggettiva, con i quali si è reagito a titolo individuale o collettivo. (*ibid.*)

Non dovrà risultare paradossale dunque che esistono testi o opere d'arte solo nella misura in cui si costituisce di fronte o intorno ad esse

un discorso di natura differente; e questo spiega come la nozione di testo sorga il momento in cui, ai margini, un 'non testo' gli viene aggiunto e opposto. (*ibid.* 115)

Ne consegue che la critica, in una sua ideale genesi, è sempre anche una scelta iniziale (*ibid.* 116), una prefe-

¹⁹Sull'origine e storia della parola "critica" si veda inoltre René Wellek, **Concepts of Criticism**, 1973:22: "In Greek *krites* means 'a judge,' *krinein* 'to judge.' The term *kritikos* as 'a judge of literature' occurs as early as the end of the fourth century B.C. Philitas from the island of Kos who came to Alexandria in 305 B.C. as the tutor of the future King Ptolemy II, was called 'a poet and critic at the same time'," con riferimento alle ricerche di Rudolf Pfeiffer (cf. la sua **Philologia Perennis**).

renza, magari un desiderio di ripetizione o al peggio di cooptazione, ma in ogni caso, dice Starobinski, essa è sempre “iscrizione nella memoria attuale”.²⁰

Ora, dobbiamo confrontarci con il paradosso di applicare un modello quando di modelli non se ne vuole adottare nessuno. È qui che nasce il nodo del *come se*, su cui ritorneremo più in avanti. Nel fare critica, *nell'iscriversi nella memoria attuale*, nell'intessere un discorso sull'arte, ci troviamo dunque di fronte a una realtà — un testo, un'opera d'arte — in cui i vari punti nodali sopra tematizzati, SOCIETÀ/INDIVIDUO, OPERA, INTERPRETARE, si danno in continuazione e simultaneamente. Per il momento, si terrà conto della costituzione interna di ciascuno solo nella misura in cui questi verosimilmente influiscono sulla descrizione del loro inter-rapportarsi: l'enfasi rimarrà prevalentemente sulla natura e sulla struttura del discorso interpretativo, o INTERPRETARE, sulla sua funzione, o il proprio manifestarsi. Il rapporto interno tra SOCIETÀ e INDIVIDUO, e la costituzione estetico-ontologica dell'ARTE verranno trattati in altra sede, ma qualche indicazione già si dà verso la fine del presente lavoro. (Per il resto di questa introduzione, si tenga comunque presente lo schema del triangolo/circolo ermeneutico alla pagina 28).

²⁰L'idea della scelta rimanda a quella della decisione anticipatrice della morte esposta in *Essere e tempo*, par. 62. Ma essa avrà anche uno sviluppo esistenzialista-marxista con Jean-Paul Sartre a partire da *L'essere e il nulla* e negli scritti “impegnati” del secondo dopoguerra da *Che cos'è la letteratura*, 1947 fino alla *Critica della ragione dialettica*, 1960.

7. Il problema Metodo

È lecito dire che se esistono diversi modi in cui questo molteplice rapporto si realizza, esistono anche diversi METODI che rendono coerente e legittimo ognuno di questi modi di vedere e di ragionare intorno alla questione. Il Metodo è, per definizione, “*criterio e norma direttivi secondo i quali si fa, si realizza o si compie qualcosa,*” (Starobinski 1970:116-131) ossia esso è un procedimento regolato da assiomi prestabiliti. Ma uno sguardo allo **Oxford English Dictionary**, o al **Grande Dizionario della Lingua Italiana**, come pure a vari altri glossari specialistici della scienza, della linguistica e della filosofia, ci mette bene in guardia dall'accettare questa generica “definizione” acriticamente, e fermarci lì (anche perché essa è già pronunciata in un ambito problematicissimo). *La definizione di metodo, come tutte le definizioni, come tutte le parole, come tutte le cose, cambia nel tempo ossia muta con la storia.* Ma c'è di più. Infatti saranno sia la descrizione autoconsapevole sia la concezione taciuta di metodo che qui si vuole investigare in quanto i vari significati che la parola o nozione comportano si alternano, e si alterano, non solo rispetto al decorso storico in generale, ma anche e soprattutto all'interno delle singole discipline nelle diverse branche del sapere. Qui, in vista delle esigenze specifiche della nostra ricerca — che implica, cosa ormai del tutto naturale, il paradosso logico di fare una ricerca “metodica” sul metodo! — ciò che verrà chiamato *metodo* deve evidentemente assumere una caratterizzazione che ci consenta di astrarlo da qualsiasi accezione specifica in campi d'indagine determinati. E tuttavia, non volendo definire una formula metafisica e astratta, o poggiare su qualche a priori categorico, bisogna che l'uso stesso della parola richiami costantemente la sua componente materiale, applicativa, linguistica, contingente-

te... ma non per questo meno vera, reale, importante, e determinante. Ci atterremo quindi, per un verso, al senso della nozione più vasto e onnicomprensivo, ossia allo spazio semantico circoscritto dall'etimo, dove *meta* indica "fra", "assieme" o ancora "oltre o dopo"; e *hodós* denota "strada", "via", o "percorso"; e per un altro, metodo sarà quindi, figurativamente, *l'itinerario critico-concettuale che ci consente di andare da un luogo all'altro ma lungo un dato percorso, consapevoli del cammino.*

Questa figura metodica non è né neutra né innocente in quanto essa già implica — *a fortiori* — che la determinazione o assioma A e la determinazione B sono in connessione tra di loro. In aggiunta, questa figura connettiva potrebbe interpretarsi come qualcosa di *necessariamente* frapposto — un ostacolo, un problema — al conseguire una meta, necessario al rilievo del senso (intanto per "percepire" l'oggetto in discussione) ma in cui la meta stessa non è messa in discussione.²¹ Ad una più attenta lettura,

²¹Ci sarebbe da aprire una lunga parentesi sul significato della parola "figura". Teniamo presente sullo sfondo il classico studio di Auerbach 1984:11-78. **Figura** ha una storia complessissima. Ci atteniamo a un senso in parte ispirato a Cicerone, il cui contributo "consisted mainly in introducing the word in the sense of perceptible form to educated language" (19), e riassume il passaggio dal Greco *schema* al Latino *imago, effigies, species, e simulacrum*. (15) Si veda l'uso che ne fa ne **De Natura Deorum**. Ma si vuole anche cogliere il senso poliedrico che il termine assume in Ovidio, dove accanto appunto alle "metamorfosi" ("se mentitis superos celasse figuris," *Met.* 5,326; "sunt quibus in plures ius est transire figuras," 8,730; "ex aliis reparat natura figuras," 15,253; "animam...in varias doceo migrare figuras," 15,172) emerge il senso di "copia", di "riproduzione" o "immagine" basata sulla realtà. Ciò passa facilmente all'uso "plastico" del termine che troviamo in Vitruvio. Infine, essenziale al nostro discorso è la distinzione, per prima posta da Quintiliano, tra *figura* e *tropo*, dove quest'ultimo ha un utilizzo ristretto e tecnico: "the aim of a figura is not, as in all tropes, to substitute words for other words; figures can be formed from words used in their proper meaning and order. Basically all discourse is a forming, a figure,

la figura del metodo pare istituirsi qui come uno spazio *da superare* o comunque *da attraversare*, tuttavia inaggrabile, il che darà adito — come vedremo — a nozioni concettose, pragmatiche e strumentali della stessa, *come se* non fosse affatto importante riflettere su ciò che accade “strada facendo”. Infatti, si scoprirà che ignorare la figura o figurazione dinamica inerente al metodo, e utilizzare invece il metodo come simbolo, come “mezzo” e, per estensione, “strumento”, avrà delle precise (a volte utilissime, a volte addirittura incredibili) conseguenze. D’altro canto, si può esplorare la figura medesima per accedere a sconosciuti sentieri, a regioni ignote.

8. *Il problema Teoria*

Ma nel senso più “ordinario” di direttive ben definite per ottenere certi risultati, o ancora per far sì che quel qualcosa che investighiamo possa venire alla luce per svelarsi alla nostra coscienza conoscitiva (o al nostro in-

but the word is employed only for formations that are particularly developed in a poetic or rhetorical sense.” (26) Tra le *figurae sententiarum* che ci tornano utili perché inevitabilmente facciamo ricorso ad esse, Quintiliano elenca: la domanda retorica, la prolessi, la prosopopeia, la fusione tra narrativa e fatti tramite *evidentia* o *illustratio*, e un aspetto cruciale agli sviluppi della nostra ricerca, cioè l’allusione nascosta, il rimando non esplicito, l’innuendo che incuriosisce o turba o stimola, la circumlocuzione premeditata. Saltando il contributo specifico del Cristianesimo (in cui figura diventa il medio termine tra *littera-historia* e *veritas*), ricordiamo che figura è a un dipresso di *allegoria* (47,54), cioè a quella forma linguistica in cui almeno due sensi di lettura sono presupposti. E ciò è essenziale all’ermeneutica. Questi sono gli spazi semantici in cui verrà adottato il termine *figura*. Per una critica all’interpretazione di Auerbach di questi sviluppi storici e poi teoretici, e in cui lo vediamo abbandonare una concezione triadica per una dicotomica, si veda Carravetta 1988b.

telletto) affinché lo contempliamo e ne possiamo dare (*dopo* il pregiudizio) un giudizio o comunque una caratterizzazione di qualche tipo, bisogna che vi sia la *teoria*. Cioè, sfruttando metaforicamente la nozione di metodo in quanto strada che ci consente di arrivare a una (pre)determinata meta, bisogna che questa strada sia ben illuminata e delineata, e che possa quindi permettere a *qualcuno* — diciamo, all'interprete, al pensiero interpretante, magari a un personaggio! — di vedere dove porta e che, inoltre, gli imponga di (o lo solleciti a) stare all'erta affinché non ne fuoriesca o addirittura si smarrisca. *Il metodo richiede e non può fare a meno della teoria.*

Teoria significa “formulazione e sistemazione dei principi generali di una scienza o di una sua parte, una dottrina filosofica, un'arte o un'altra forma del sapere.”²² Benché essa possa anche voler dire una serie di ipotesi relative a uno o più fenomeni, in generale teoria vale un complesso di precetti che servono da guida alla pratica. Etimologicamente *theoria*, che deriva da *theorós*, designa “colui che dà uno sguardo”, ossia uno “spettatore”. Se si pone mente al fatto che il teorizzare, o verosimilmente l'attività speculativa in filosofia ma anche nelle scienze, si chiama *teorèsi*, la quale, definita come “attività conoscitiva” congiunge quindi il “guardare” con l' “esaminare”, ne consegue che tra teoria e metodo sussiste uno strettissimo rapporto.

All' idea di teoria va congiunta l'idea di presenza, in senso ontologico. Chi fa della teoresi, fa dell'ontologismo della presenza e rientra pienamente nella più provata tradizione metafisica.²³ E ciò non è *a priori* una considerazione

²² Il Nuovo Zingarelli, 11 ma ed., Bologna: Zanichelli, 1983.

²³ Ho naturalmente in mente la tradizione del pensiero moderno che ha sollevato questo problema, e che include Nietzsche, Heidegger e Derrida (al di là o al di sopra delle specifiche “letture” dell'assunto fatte da ciascuno di essi). Il denominatore comune, esposto, criticato,

da scartare perché necessariamente “cattiva”, in quanto presenza vuol dire assistere a qualcosa, *essere-con* altro o altri, dunque *partecipazione*. Nelle parole di Gadamer:

Chi ha assistito a qualcosa, è chiaramente al corrente di come essa si sia svolta veramente. Solo in modo derivato, l'assistere significa anche un modo di comportamento soggettivo, l'esser presente al fatto. Essere spettatore è dunque un modo autentico di partecipare. Si può capire ciò rifacendosi al concetto originario greco di *theoria*. *Theorós*, come si sa, è colui che prende parte a una delegazione inviata a una festa. Chi partecipa a una delegazione di questo genere non ha altra qualificazione e funzione che di assistervi. Il *theorós* è dunque lo spettatore nel senso autentico della parola, che prende parte agli atti della festa attraverso il fatto di assistervi e per ciò stesso acquista una qualificazione e dei diritti sacrali, per esempio l'immunità. (Gadamer 1983:157)

Nella metafisica greca, continua Gadamer, la natura della *theoria* e quella del *nóus* erano concepite in termini di *pura presenza* al cospetto del reale (o dell'idea del reale in cui si riponevano tali certezze), e la capacità di agire teoricamente esige l'atto di concentrarsi in maniera tale per cui ci si dimenticava dei propri interessi immediati. Ci sono già le premesse per l'INTERPRETARE come “ab-

e infine “accettato” come imprescindibile dell'uomo dell'occidente, è riposto nella definizione aristotelica della *prisca philosophia*: “Vi è una scienza (*episteme*) che studia (*theorei*) l'essere come essere (*on*),” scrive Ripanti, *Le parole della metafisica*, 1984:41; e, più avanti, “la metafisica greca concepisce l'essenza della teoria e perciò del *nous* (pensiero) come il puro assistere all'essere vero.”

questo INTERPRETE che si lascia andare, che si dona, che si abbandona al dovere della compresenzialità, alla parousia, (e che quindi è qualcosa di diverso da, ma non antitetico a, l'Interpretante peirciano) che si vuole qui riprendere la nozione di INTERPRETARE. Già Platone ci aveva fatto intendere, nel **Fedro**, come l'essere fuori di sé

è la possibilità di esser pienamente presso qualcosa, di 'assistervi'. Un tale assistere ha il carattere dell'oblio di sé, ed è costitutivo dell'essenza dello spettatore di esser preso dalla contemplazione in modo da dimenticarsi di sé. (ibid. 159)²⁶

teoria dell'uomo fatta dall'uomo per l'uomo: è pensiero che non ha altro oggetto che l'uomo, altro punto di vista che quello umano, altro interlocutore che l'uomo" (Pareyson 1985:227)

²⁶ Ciò potrebbe dare adito a plausibili sconfinamenti nell'esperienza dionisiaca. Il Nietzsche de **La filosofia nell'epoca tragica dei greci**, per esempio, rimette quest'esperienza nell'economia dell'arcaico e nella dispossessione ontica, non ontologica, dell'esserci. La stentata fiducia nel *nous* di Anassagora e di Eraclito libera l'individuo dalle imposizioni del *tu devi*, cioè della morale "di mandria," per recuperare all'uomo l'estetico, ma il "distacco" o la lontananza dei "valori" o della "memoria" non potrà durare per molto. Nella sua maturità, questo homo humanus (hegeliano) sarà il principio e il fine dei suoi scritti più "critici" e "distruttori" — per esempio, a partire da **La gaia scienza** —. La preminenza dell'aspetto "cosico" dell'individuo inficia la percezione della sua possibile partecipazione nel dispiegarsi del *nous* (o dell'Essere). Lente, in quanto è anche processo, un venire alla luce e all'agire delle cose, rivendica una sua intoccabile autonomia e posto in un sistema esige totale sottomissione o esclusività. Alla luce di questi complessi sviluppi, si capiranno le ragioni per aprire il discorso dell'interpretare a questa tradizione che predica fundamentalmente la distanza e l'alienazione come irrevocabili, ma al fine di trapassarle (decostruendole, sfondandole, riconfigurandole) per varcare la soglia dell'intendimento come contemplazione attiva, come attività sentiente-pensante, che è anche un accogliere l'"esser fuori di sé".

bandono" al gioco dell'esistente, come responso a un quesito profondo. Le possibilità stesse di *fare* cultura, da un lato, e l'apertura fenomenologica del pensare dall'altro, sembrano dipendere (come vedremo) da questo dimenticarsi, da questo essere virtualmente *fuori di sé*. È cruciale rammentarsi che in questo contesto,

La *theoria* non va pensata però anzitutto come un modo di determinarsi del soggetto, ma va vista anzitutto in riferimento a ciò che il soggetto contempla. (ibid.)

Ne consegue dunque che

La *Theoria* è partecipazione reale, non un fare ma un patire (pathos), cioè l'esser preso e come rapito [da ciò che uno vede]. (ibid.)²⁴

9. *L'Interprete*

Superfluo aggiungere che la teoria contempla anche, e forse anzitutto, una persona, cioè un homo Humanus variamente determinato.²⁵ Ed è in piena considerazione di

²⁴In ambito americano negli anni ottanta si è parlato molto di "fine delle teorie" in vari ambiti, come nella critica d'arte, nelle scienze sociali, nella critica letteraria. E' stata una violenta reazione all'"esplosione teorica" degli anni sessanta e settanta (cfr Carravetta 1984 e 1995 su de Man). In ambito italiano, invece, quasi nei medesimi anni c'è stata una "esplosione metodologica" (Carravetta 1988a), che verrà studiata dettagliatamente nell'imminente **Thresholds**, o continuazione del presente lavoro (vedi *Avvertenza a Il Fantasma di Hermes*)

²⁵Gadamer 157-60. Vale la pena riportare questo bellissimo passo di Pareyson, che riassume un atteggiamento variegato ma costante nella storia del pensiero: "Tutta la filosofia contemporanea insiste nel dire che la filosofia è opera dell'uomo e soltanto dell'uomo. La filosofia è

Quest'oblio, continua Gadamer, non è un mero atto psicologico-privativo ma un più profondo rapporto in cui l'oggetto non resta estraneo alla coscienza del teoretico, ma vi riscontra un campo di attese e di reazioni le quali primariamente sono marcate dall'ascolto, dalla pretesa di una durata e dunque dal "perdurare di un appello".²⁷ Riproponendoci di trattare più estesamente alcune delle implicazioni di questa dinamica di base più in avanti, possiamo comunque già osservare che il critico-interpretatore non può concepirsi come colui/colei che mette in atto l'interpretazione in quanto soggetto che effettua una data azione predicandola ma al tempo stesso giocandola come separata da sé, perché questo sarebbe un ennesimo esempio di esercizio formale in cui le parti vengono sostituite ma i giocatori (o le funzioni) restano inalterate. L'INTERPRETARE invece avrà qui per noi una sua prima specifica determinazione *come dinamica temporale che coinvolge e muta di continuo il rapporto, le varie distanze estetiche che lo spettatore sperimenta, i giocatori elaborando e sviluppando le regole stesse del gioco.*

È nello spirito di Hermes "agoreo", ma anche "macchinatore", e "inventore", e "egemonio", e "enagonio".²⁸

²⁷Gadamer 1983:160: "Appunto perché l'appello sussiste può in ogni momento farsi valere presso di lui. Ovviamente, però, il concetto di appello implica anche che esso non è di per sé una esigenza stabilita in modo definitivo, il cui adempimento sia univoco; piuttosto, l'appello fonda un'esigenza". Si capisce come il teorico non è affatto "disinteressato" e anzi fare lo "spettatore" automaticamente pone una richiesta, si attende qualcosa. Sono noti gli sviluppi di questa dinamica nella Poetica di Aristotele.

²⁸Caratterizzazioni dell'Ermes camaleontico di Gabriele D'Annunzio, in *Maia* (1903), Canto IX, rispettivamente ai versi 2353, 2416, 2470, 2542, 2584 (dell'edizione curata dal Palmieri)

10. *Il viandante e la sua ombra*

Per ritornare alla nostra figura metaforica, la strada ha bisogno di chi la percorre, tuttavia questo qualcuno (lo spettatore) ha davanti almeno due possibilità di *scelta*, e cioè, può di fatto “incamminarsi” lungo questa strada, oppure può contemplarla a distanza e quindi non accedere mai a nessuna meta. In termini più concreti, si possono sfruttare i diversi *metodi* d'indagine alla ricerca di un oggetto, di una formulazione, e, nell'arte, di una caratterizzazione che sia la più esauriente e compiuta possibile; e, ad ogni prova, e per ogni risultato ottenuto, si potrà enucleare la *teoria* che sovrasta o garantisce la legittimità dell'indagine. Questo è possibile perché l'atto stesso del percepire dati o risultati esige che ci sia un pensiero, — non più in quanto *noûs*, ma in quanto *psyche* e, in seguito, *ratio* — qualcuno appunto che “esamini” e dunque ponga in seguito il tutto entro un sistema di relazioni, di principi o formulazioni di vario tipo. In questa accezione, infatti, la teoria è prossima alla definizione datane dal vocabolario, e non riflette quella prospettiva ontologicamente più ampia e sfaccettata che troviamo nell'opera di Gadamer. D'altra parte, si possono avere delle teorie dove si sistematizza, si specula e si predica, senza molto concedere alle esigenze che potremmo dire empiriche o concrete del metodo, dove infatti non si intraprende nessuna ricerca, e al massimo la si presuppone. Ciò interessa i casi in cui l'Interprete *prima* teorizza e fissa i concetti o referenti fondamentali della propria visione, e *dopo* va a caccia di reperti, detriti e documenti, e continua snocciolando ipotesi e tracciando itinerari che convalidino gli assiomi di partenza. Si pensi, per dare un esempio che terremo come tipico, all'incipit dell'*Estetica* di Croce:

La conoscenza ha due forme: è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; è, insomma, o produttrice d'immagini o produttrice di concetti. (Croce 1958:3)

E' evidente come queste premesse teoriche siano anche asserzioni assiomatiche e, alla fin fine, addirittura dogmatiche, che come sappiamo predetermineranno il metodo investigativo e in genere caratterizzeranno per oltre un ventennio le interpretazioni crociane. Questo fenomeno si verifica anche sul versante non-idealistico. Per Karl Popper, "le teorie sono reti che lanciamo per prendervi quello che chiamiamo 'mondo'; per razionalizzarlo, spiegarlo e dominarlo. E cerchiamo che le maglie siano sempre più fini." (cit. in Ripanti 1984:42) Solo che, in questa versione, teoria viene ormai a confondersi con "procedimento" metodico-ipotetico, per cui è più giusto parlare di teorie speciali, o di metateoria. In entrambi i casi, comunque, teoria è inteso in senso *soggettivistico*, come un ricordarsi di sé in ultima analisi disinteressato²⁹ a sentire l'altro, niente affatto propenso a uscire-fuori-di-sé: si anela tutt'al più alla propria, specifica (e speciale) verifica, e basta. Ma l'ombra segue imperterrita il personaggio, la luce di cui si nutre trova il suo limite nell'arrivo della notte.

²⁹ Dis-interessato non nel senso della volizione dell'estetica kantiana, ma nel senso costitutivo della differenza tra essere e pensare, cioè senza *inter-esse*. Si veda il paragrafo successivo.

11. Della luce

È il caso di ricordare, tra l'altro, che la ricostruzione etimologica della parola teoria può estendersi ancora all'indietro per ricavarne *theòs* ossia luce e dunque primario onnipresente (eppur "invisibile"!) Dio. Si comprende come questa particolare determinazione — la più ampia possibile dal punto di vista semantico e la più originaria o basilare dal punto di vista (storico) ontologico — manovrata figurativamente può servire quale potente ausilio alla critica di tutta una tendenza del pensiero metafisico occidentale, quella cioè che mira ad accentrare sotto i lumi della (propria) ragione tutto ciò che si può dire degli enti e per estensione degli esseri. È quello che fa William Spanos in modo abbastanza convincente quando riesuma la medesima figura del *theorico* agente nel progetto della ragione "umanista-illuministica", oppure, sulla falsariga di Michel Foucault, ne scopre la tendenza "archiviale" e repressiva in atto ancora oggi. (Spanos 1985) Per noi l'ipotesi di una teoria che sia fundamentalmente luce-dio importa sotto un altro — e non totalmente irrelato — profilo, e cioè, quando si fa (o si procede secondo) teoria, ci si deve capacitare di tre cose:

- A) LIVELLO ONTICO: la luce, la visibilità dell'altro (della traccia, del testo, dell'opera) è imprescindibile, costitutiva, non se ne può fare a meno;
- B) LIVELLO RETORICO, SOCIALE-ANTROPOLOGICO: questa luce è emanata da qualcuno (anche se non è dio, lo sarà a livello simbolico-figurativo) e quindi è soggetta in qualsiasi dato momento della sua esistenza sia alle precondizioni già menzionate — pregiudizio, percezione-come-interpretazione — sia ad altre che si verranno esplorando, quale ad esempio la stretta

parentela tra teoria ed ideologia, tra teoria e volontà di potenza, infine tra teoria e sua linguisticità ossia aspetto *retorico*.

- C) LIVELLO ONTOLOGICO: il darsi stesso dell'esserci stesso va concepito come "luminoso [*gelichtet*] in se stesso", essendo infatti già *Lichtung*. Infatti, come osserva Leonardo Amoroso, "la *Gelichtetheit* dell'esserci, la sua apertura, è la visione ontologica dell'uomo in quanto esistente. Essa si articola ek-staticamente come temporalità." (Amoroso 1984:145) Secondo Heidegger l'esserci è "illuminato" non dalla luce di un altro ente, ma dal suo essere stesso.³⁰

Vogliamo ricordare qui che sussiste una parentela quantomeno analogica tra questi tre livelli, ed i tre nodi referenziali del nostro (anti)modello ermeneutico, nel senso che il livello ontico vuole rispondere dell'OPERA come fatto, oggetto o esperienza concreta e materiale, empiricamente dimostrabile; il livello retorico o sociale-antropologico corrisponde chiaramente al polo dell'INTERPRETE/SOCIETÀ; e infine il livello ontologico si confa all'INTERPRETARE medesimo in quanto le resa ermeneutica riguarda anche e profondamente la comprensione dell'Essere stesso.

³⁰Si vedano anche le stimolantissime pagine di Derrida sulla questione della "luce della ragione" nel saggio "Cogito et folie", ora in Derrida 1978:31-63. Si veda anche Rovatti 1988.

12. *Prima e dopo*

Il problema che sorge, a questo punto, si articola così: fino a che segno l'aver formulato la teoria *prima* — e non *dopo* — incide su, e anzi determina, i metodi della ricerca? o ancora, se ho già fissato le caratteristiche e la costituzione del mio oggetto di ricerca; e ho nel contempo già elaborato una gamma di valori e delle gradazioni possibili per il pensiero — dell'Interprete-Spettatore che deve appunto intessere un discorso (l'INTERPRETARE) sull'arte (o OPERA) —; quali saranno le ripercussioni sullo statuto e l'agibilità del metodo? Se io determino in partenza, *a priori* insomma, il significato di certi termini (conferendo loro una *essentia*, un senso convenzionalizzato) quali, ad esempio, “conoscenza”, “intuizione”, “ragione”, “giudizio”, “metodo”, e via discorrendo, in che cosa, sostanzialmente valida, può consistere la mia ricerca? Utilizzerò il metodo secondo la definizione datane dal vocabolario, ossia in quanto mero strumento univoco e parziale da adoperare all'occasione, per dimostrare minime variazioni di forma e/o di sostanza nell'oggetto o fenomeno già confezionato in precedenza? O sarà esso metodo in senso etimologico, un sentiero della conoscenza dotato di una propria ontologia — come abbiamo visto essere il caso di *theoria*? Ci porterà esso metodo verso terre incognite, o ci riassicurerà ad ogni pie' sospinto di quello che sappiamo già, di quello che ci fu detto in precedenza? Ed è possibile, dico concepibile, uscire dalla strada, errare, *non* conseguire la meta?

Sono, queste, alcune questioni che hanno stimolato e sostenuto l'interesse per il rapporto che intercorre fra i metodi critici come oggetto di riflessione e l'interpretare come problema generale autonomo. Infatti, nel tenere debitamente conto delle esigenze e delle determinazioni del metodo, il ricercatore di solito deve far sì che non si

fuoriesca dai circuiti tracciati, che si faccia un “corretto” e/o “buon” uso dei modelli operativi prestabiliti, e che ad ogni fase delle esplorazioni i “percetti”, i dati, o i risultati si allineino e si instaurino entro apposite caselle, o comunque entro riconoscibili codici semiotici e comportamentali vari. Ci si potrebbe infatti chiedere ulteriormente se è poi cosa pacifica l’assumere che per ogni metodo impiegato il ricercatore si renda poi conto che, da un lato, con esso egli può indagare solo in (pre)determinati dominî; e dall’altro che egli, proprio in virtù del metodo adottato, potrà accogliere soltanto un numero circoscritto di dati concreti e materiali, e non altri.³¹ Le domande non sono malposte perché si scoprirà che uno dei problemi più intricati della *dislettura* o interpretazione “abusiva” deriva precisamente dall’ignorare questo fenomeno. Se invece si conserva come pre-giudizio d’origine una nozione esistenziale-ermeneutica dell’atto stesso dell’interpretare (quindi INTERPRETARE in rapporto co-possibilitante, costante ed equiprimordiale con l’OPERA e la SOCIETÀ/INDIVIDUO), allora ci si avvierà lungo la strada dei metodi e con le lanterne delle teorie attraverso l’unico plenum possibile, ossia il linguaggio, ovvero il discorso pensante l’altro, primariamente creativo e storico, ma predisposto già all’etica.

³¹ Qui ci sarebbe da fare un lungo elenco di ricerche e studi di carattere scientifico più che filosofico. Sulle fonti canoniche, le implicazioni teoriche ed i presupposti storici di queste ultime affermazioni si veda *Il fantasma di Hermes*, parte terza.