



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. IV Num. 2 2018

ISSN 2465-1060
[online]

Miscellanea I

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Danilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa),
Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Christian Benne (University of Copenhagen),
Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick
University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway),
William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton
University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University),
Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of
Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio
Fossa (Università di Pisa), Beatrice Occhini (Università di Napoli “L’Orientale”), Elena
Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa, journal
manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa

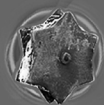


License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is
licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Stella Ammaturo



DRAD EK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. IV Num. 2 2018

ISSN 2465-1060
[online]

Miscellanea I

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

L'arte dell'interpretazione
Schleiermacher e
la “svolta trascendentale dell'ermeneutica”

Alberto L. Siani

Abstract

This article investigates hermeneutics' “transcendental turn”, taking place with Schleiermacher's criticism of the narrow scope of application of “sectorial” hermeneutic theories of his time. In order to pursue a hermeneutics as general discipline of interpretation and comprehension, Schleiermacher analyses its transcendental conditions of possibility, distinguishing a universal (“grammatical”) and an individual (“technical”) moment. Their interaction implies the ubiquity of the “hermeneutic circle” between parts and whole, which becomes the transcendental structure of the relationship between individuality and universality, both irreducible to each other. After touching upon the Platonic and Kantian roots of Schleiermacher's “organic” conception of discourse and interpretive acts, the article concludes with some broader observations on his comprehensive view of hermeneutics, its transcendental turn, its consequences, and its implicit aesthetic dimension.

Quest'articolo intende investigare quella che è stata chiamata la "svolta trascendentale" dell'ermeneutica, che ha luogo con Schleiermacher, e in particolare con i suoi *Discorsi accademici del 1829* (1). Schleiermacher critica la ristrettezza di applicazione e la settorialità delle ermeneutiche specialistiche a lui contemporanee, rivendicando invece un'ermeneutica intesa come disciplina universale del comprendere (2). Nel far ciò, appunto, propone un'indagine "trascendentale" delle condizioni di possibilità del comprendere, che prenda le mosse dalla necessità di far emergere, in ogni processo di interpretazione, l'individualità dell'autore, del testo o del fatto che si intende comprendere (3). In questa indagine, Schleiermacher distingue due momenti opposti ma complementari, quello dell'interpretazione dell'universale, o grammaticale, e quello dell'interpretazione dell'individuale, o tecnica (4) e mostra come la loro interazione implichi il muoversi dell'interprete sempre all'interno di un circolo ermeneutico e di un processo di approssimazione infinita (5). Il circolo ermeneutico viene poi esteso a matrice del rapporto tra individualità e universalità, un rapporto che, per Schleiermacher, non deve risolversi nel mero appiattimento dell'una sull'altra: tra tutto e parti esiste sempre un condizionamento reciproco (6). Dopo aver brevemente toccato le ascendenze platoniche e kantiane della visione "organica" che Schleiermacher ha del discorso e dell'atto interpretativo in generale (7), l'articolo trae infine alcune conclusioni di più ampio respiro sulla visione universale dell'ermeneutica in Schleiermacher, la svolta

trascendentale da lui impressa, le sue conseguenze, e la dimensione estetica in essa implicita (8).

1.

L'ermeneutica come dottrina dell'interpretazione dei testi è una disciplina molto antica, i cui inizi si possono far risalire alla riflessione sui versi di Omero che si sviluppa già nella cultura presocratica e si ritrova poi nei dialoghi platonici¹. Ma la data di nascita dell'ermeneutica come disciplina filosofica è molto più recente, e si può con ottima approssimazione collocare nel diciottesimo secolo, in area tedesca². Nonostante il problema di una teoria generale dell'ermeneutica fosse avvertito già da alcuni pensatori della *Aufklärung*³, una vera e propria fondazione rigorosa dell'ermeneutica si ha solo con Schleiermacher. È con lui che la disciplina conosce un'autentica svolta, come hanno riconosciuto pensatori pienamente inseriti nello sviluppo successivo a quella svolta, come Dilthey e Gadamer. A partire da essa, nel volgere di poco più di un secolo, l'ermeneutica assume un peso relevantissimo nell'orizzonte della riflessione filosofica, fino a quella sua ulteriore, radicale "svolta ontologica" rappresentata da *Essere e tempo* di Heidegger (1927).

1 Cfr. Bianco (2005), p. 13 e Szondi (1977), p. 106.

2 In Siani (2005) ho tentato di mostrare come, inoltre, la nascita dell'ermeneutica e gli inizi della moderna storiografia filosofica siano non solo storicamente vicini ma anche teoricamente connessi.

3 Si vedano i pionieristici Bühler (1994) e Bühler/Cataldi Madonna (1994).

Per cercare di comprendere le ragioni che hanno portato alla “svolta ontologica”, al suo successivo scacco e alle ulteriori prospettive apertesi, e dunque per interrogarci in modo costruttivo sul presente e sul futuro del modo ermeneutico di fare filosofia, sembra necessario fare i conti con i caratteri di quella prima svolta impressa da Schleiermacher. È con questa svolta, infatti, che l’ermeneutica, da disciplina “speciale”, applicata, diventa teoria generale del comprendere, e dall’attività e dalle regole di diverse ermeneutiche (in sostanza quella teologica, quella storico-letteraria e quella giuridica) si passa *alla* ermeneutica. Il passaggio dalle ermeneutiche all’ermeneutica non è solo una questione formale, ma è il portato fondamentale della convinzione schleiermacheriana secondo cui il comprendere è qualcosa che entra in gioco in ogni atto conoscitivo – ma anche pratico – dell’uomo, e la riflessione *a priori* sulle sue condizioni di possibilità può prescindere dalla effettiva diversità dei suoi modi di esplicitarsi. In prima battuta possiamo dire che il tratto fondamentale della riflessione di Schleiermacher, all’interno della quale l’ermeneutica conosce la sua prima “svolta”, è l’interrogarsi sulle condizioni di possibilità del comprendere e dell’interpretare umano. La risposta a questa domanda trascendentale non può che – kantianamente – esprimere le condizioni di validità universale e necessaria di ogni comprendere. Nel porsi questa domanda e nell’elaborare delle risposte adeguate l’ermeneutica viene per la prima volta a configurarsi come teoria trascendentalmente e sistematicamente fondata, e non più come prassi più o meno empiricamente volta alla soluzione di

particolari problemi interpretativi. Se quella operata da Heidegger è stata chiamata “svolta ontologica”, quella di Schleiermacher si può – ed è stato fatto – a buon diritto chiamare “svolta trascendentale”⁴.

2.

Schleiermacher è ben conscio della radicale novità delle sue tesi rispetto all’ermeneutica precedente. Tale consapevolezza è particolarmente evidente nei due discorsi accademici del 1829, *Sulla nozione di ermeneutica, con riferimento alle indicazioni di F. A. Wolf e al manuale di Ast*. In essi l’autore rievoca i suoi primi approcci all’ermeneutica, risalenti alla preparazione di un corso da lui tenuto su questa disciplina presso l’Università di Halle nel 1805. È da ricordare peraltro che proprio in occasione della preparazione di quelle lezioni egli formulò quel primo abbozzo della sua teoria ermeneutica che sono i cosiddetti *Aforismi di Halle del 1805*, estremamente stringati per non dire oscuri, ma rispetto ai quali tutta la riflessione successiva si pone in sostanziale continuità⁵. Proprio il confronto diretto e, potremmo dire, “professionale” con l’ermeneutica fa nascere nell’autore un sentimento di insoddisfazione per i modi con i quali la disciplina era trattata, insoddisfazione che si estende anche ai lavori di Ast e Wolf citati nel titolo, che in

4 Cfr. Frank (1977), p. 7. Dello stesso autore, soprattutto per quanto riguarda il problema della costituzione dell’individualità all’interno della teoria linguistica schleiermacheriana e il problema della divinazione, cfr. Frank (1978).

5 Cfr. Marassi (2000), p. 12.

ogni caso ancora nel 1829 egli considera “quanto di più significativo sia apparso fino ad oggi su questo argomento”⁶. Nel distinguere, all’inizio del discorso, i tre gradi che ogni attività umana si trova ad attraversare, e cioè “un primo modo quasi privo di spirito e del tutto meccanico, un secondo che si basa su una dovizia di esperienze e di osservazioni e infine un terzo che è, nel senso proprio del termine, conforme all’arte [*kunstmäßige*]”⁷, Schleiermacher afferma esplicitamente che l’ermeneutica a lui contemporanea si trova ancora soltanto al secondo stadio: è una pratica empirica, ma non un’arte. Il termine “arte” sembra sia da intendersi – senza contraddizione – sia nel senso aristotelico di disposizione produttiva conforme a regole, sia nel senso più moderno, che proprio nel Settecento si era affermato, di “arte bella”: sono del resto molto evidenti in tutta l’opera di Schleiermacher potenti influssi delle riflessioni legate al Romanticismo e in particolare alla figura di Friedrich Schlegel.

Sulla questione di una “ermeneutica a regola d’arte” si tornerà in seguito; qui preme rimarcare che ciò di cui Schleiermacher lamenta la mancanza è una teoria generale del comprendere, che preceda e fondi la possibilità dei concreti e particolari atti interpretativi, ai quali soltanto sembra essere rivolto tutto lo sforzo dei teorici del suo tempo. Ma di tale teoria, afferma in seguito, i suoi predecessori non sembrano avvertire troppo la necessità, mostrando con ciò stes-

6 Schleiermacher (2000a), p. 409 (A); d’ora in poi farò riferimento a quest’opera, composta di due discorsi, indicando semplicemente con la lettera A il primo e con la B il secondo e facendo seguire il numero di pagina della ed. cit.

7 A, p. 407, tr. modificata.

so di non ritenere, come lui, che sotto l'espressione "interpretare" [*Auslegen*] sia da intendersi "alles Verstehen fremder Rede"⁸. Essi limitano invece il campo d'applicazione dell'ermeneutica o solo ai testi scritti, in particolare quelli di natura artistica e letteraria, o solo alle espressioni in lingua straniera, sottintendendo che lo sforzo ermeneutico ha ragione di essere messo all'opera solo quando l'interprete cozza contro un'oscurità del testo. E se in un primo momento Schleiermacher oppone che "ovunque nell'espressione dei pensieri mediante il discorso ci sia per colui che ascolta qualcosa di estraneo, lì c'è un problema che egli potrebbe risolvere unicamente con l'aiuto della nostra teoria"⁹, poco più avanti esplicita completamente la conseguenza della sua tesi, affermando "che la soluzione del problema, per il quale cerchiamo appunto la teoria, non dipende in alcun modo dallo stato del discorso, fissato dalla scrittura e rivolto all'occhio, ma [...] tale soluzione si ripresenterà invece in tutti quei casi in cui ci siano pensieri o sequenze di pensieri che dobbiamo percepire mediante le parole"¹⁰. Né ciò vale solo per la comprensione di una lingua straniera: Schleiermacher si rende infatti conto che in ogni contatto con "l'altro" in quanto tale deve attivarsi l'operazione ermeneutica, in quanto c'è "per ognuno qualcosa di estraneo nei pensieri e nelle espressioni di un altro, e precisamente sia nel modo di espressione orale che in quello scritto"¹¹.

8 A, p. 406.

9 A, p. 417.

10 A, p. 421.

11 A, p. 421.

Per Schleiermacher, dunque, è un'ingenuità pensare che il caso della non comprensione si dia solo riguardo a testi scritti particolarmente oscuri o elaborati. Al contrario, non esiste comprensione che sia davvero immune da questo rischio, per il semplice fatto che la comprensione è sempre dell'altro da sé, che non può mai rivelarsi a noi come completamente trasparente. La condizione più naturale e immediata non è quella del comprendere ma quella del non comprendere, e di conseguenza l'ermeneutica non può essere qualcosa che entra in funzione solo in alcuni casi, in seguito a un'opacità dell'*interpretandum*, ma, poiché quest'ultimo è sempre almeno in parte opaco, essa deve essere sempre attiva. Questa è una convinzione profonda di Schleiermacher, che troviamo espressa altrove anche più esplicitamente: "L'ermeneutica si basa sul fatto della non comprensione del discorso. Considerata nella sua massima generalità anche nella lingua materna e nella vita comune"¹². Il comprendere implica quindi sempre un'azione creativa da parte del soggetto comprendente, azione che consiste nella ricostruzione del pensiero che si esprime in uno scritto o in un discorso: "1) Comprendo tutto finché non mi imbatto in una contraddizione o in un non senso. 2) non comprendo nulla di ciò che non riconosco necessario e che non posso costruire come tale"¹³. È chiaro che non sempre si deve tentare un processo di ricostruzione del pensiero altrui: per le normali necessità della vita di tutti i giorni un "grado zero" di comprensione appare sufficiente.

¹² Schleiermacher (2000b), p. 195.

¹³ Schleiermacher (2000c), p. 47.

Eppure, appunto, resta un “grado zero”, nel senso che autentica comprensione si ha solo se siamo disponibili a – e capaci di – uno sforzo interpretativo autonomo, anche nelle esperienze quotidiane. Scrive infatti Schleiermacher: “Devo tornare ancora una volta alla constatazione che l’ermeneutica non deve essere unicamente limitata a produzioni letterarie; infatti molto spesso mi sorprendo nel bel mezzo di una conversazione confidenziale a compiere operazioni ermeneutiche, allorché non mi accontento di un grado normale di comprensione ma cerco di appurare come nell’amico con cui parlo sia stato effettuato il passaggio da un pensiero all’altro”¹⁴. È quindi evidente che la preoccupazione principale è quella di allargare il dominio dell’ermeneutica a ogni evento che renda necessario un processo di comprensione, ovvero a ogni evento in cui il singolo individuo entra in contatto con “l’altro”.

3.

Alle spalle di questa preoccupazione è possibile individuare gli autentici moventi della riflessione ermeneutica schleiermacheriana, in particolare quello che è il tema portante della sua filosofia, che per molti aspetti lo avvicina al Romanticismo: il problema dell’individualità. È noto che Schleiermacher fu critico acutissimo della morale kantiana e fichtiana proprio perché essa tendeva a porsi, per lui, sul piano di una universalità astratta che condannava irrimediabilmente

¹⁴ A, p. 419.

bilmente l'individualità a una messa tra parentesi¹⁵. È però sul piano della religione che si dipana in tutta la sua ricchezza il problema dell'individualità. Non si tratta, qui, degli aspetti dogmatici e confessionali della religione, che a Schleiermacher interessavano poco, tanto da farlo guardare con sospetto dalla gerarchia ecclesiastica, nella quale pure era pienamente inserito. La religione si fonda per lui sul sentimento immediato di dipendenza, attraverso il quale si rivela, in forma intuitiva e non astrattamente razionale, il rapporto del finito con l'infinito. In questa intuizione, che è il momento essenziale della religione (di ogni religione), si dischiude al singolo l'orizzonte del suo rapporto con l'infinito. E proprio in questo orizzonte si costituisce la struttura stessa dell'individualità. O meglio, l'individualità è questo rapporto, che va riconosciuto e rispettato come tale, senza la pretesa di mediarlo e comprenderlo in un sistema di totalità. Semplificando un po', potremmo dire che all'interno del rapporto parte-tutto Schleiermacher è sempre preoccupato di non perdere di vista la parte, e anzi di metterne in risalto tutta la dignità e irriducibilità. La riflessione ermeneutica è per molti versi il tentativo di indagare le condizioni di possibilità della comprensione di ogni individualità in quanto individualità particolare¹⁶. Tale comprensione si realizza

15 Cfr. anche Cesa (1984).

16 Questo punto è stato sottolineato da Vattimo (1968); cfr. p. es. p. 47: "L'interesse che Schleiermacher verrà sempre di più dimostrando per l'ermeneutica significa proprio che, da tale riconoscimento della diversità, egli sarà spinto ad approfondire il problema di come si possa incontrare il diverso in quanto diverso, rispettandolo nella sua fisionomia peculiare. Importa rilevare [...] che l'interesse ermeneutico poteva nascere solo sulla base di un assoluto rispetto per l'originalità della personalità e dell'esperienza altrui".

in quella tensione tra universale e particolare che è propria della lingua (la quale per questo si configura come “individuelle Allgemeine”), e che vedremo esprimersi nella distinzione schleiermacheriana di interpretazione grammaticale e interpretazione tecnica o psicologica.

Nei *Discorsi* del 1829 Schleiermacher sottolinea espressamente il risvolto pratico dell'operazione interpretativa: “Chi vorrebbe non ritenere degna di una così attenta considerazione una conversazione importante, *che per diversi aspetti potrebbe anche facilmente trasformarsi in un'azione significativa*, sottolinearne i punti vitali, cercare di coglierne l'intima coerenza e seguire fino in fondo ogni più sottile allusione?”¹⁷. Il discorso altrui, se adeguatamente interpretato e compreso, può risolversi anche in “un'azione significativa”: qui si vede ormai come l'ermeneutica, che deve guidare questo processo, si sia trasformata da pratica interpretativa di testi scritti in teoria universale della comprensione dell'altro da sé, che rivela nell'infinità del suo processo – altro punto spesso rimarcato da Schleiermacher – le infinite possibilità di esistenza racchiuse nelle altre individualità, finendo per gettare le fondamenta per la costruzione e lo sviluppo dell'individuo interpretante. Nell'atto della comprensione è la stessa vita dell'*interpretandum* a emergere in superficie, rivelandosi al contempo come momento irripetibile e inafferrabile e come parte di un'universalità sempre in via di costituzione. Nell'incontro di questi due momenti, e dunque nell'apertura della finitezza all'infinità dell'altro, prende forma

17 A, p. 421, corsivo mio.

l'individualità vivente che stiamo interpretando. E ciò, al contrario di quanto pensavano i predecessori di Schleiermacher, avviene anche più efficacemente nell'interpretazione di un discorso orale che in quella di un testo scritto. Continua infatti Schleiermacher: “La presenza diretta di chi parla, la viva espressione che annuncia la partecipazione di tutta la sua natura spirituale, il modo in cui in tale occasione i pensieri si sviluppano a partire dalla vita in comune, tutto ciò – ben più che la solitaria meditazione di uno scritto del tutto isolato – stimola a comprendere una sequenza di pensieri come l'erompere di un momento vitale e ad un tempo come un fatto connesso con molti altri, anche di genere diverso”¹⁸.

Possiamo qui solo di passaggio notare l'evidente influsso platonico che sottende a questa esaltazione del valore del dialogo orale e vivente¹⁹. Del resto è noto che gli inizi della riflessione ermeneutica di Schleiermacher si sviluppano in parallelo proprio al suo monumentale lavoro di traduzione e interpretazione dei dialoghi platonici²⁰. Nella *Einleitung zum Platon* (1804) ricorrono espressioni simili a quella appena citata sul valore del dialogo platonico, che non è un semplice rivestimento esterno e letterario dei contenuti filosofici, ma l'unico modo in cui una filosofia concepita come dialettica può esprimersi senza rinunciare alla propria essenza di dialogo vivente. E si può ancora notare che, sulla scorta di queste riflessioni, la filosofia elaborata da Schleiermacher

18 A, p. 423.

19 In generale su Schleiermacher, Platone e l'ermeneutica cfr. il mio Siani (2017).

20 Su questo “parallelo” è da vedere Virmond (1984).

si configura essa stessa come dialettica, tanto che il suo capolavoro teoretico può essere considerato proprio la *Dialektik*, nella quale – ma avveniva già negli scritti su Platone – il tema dell'individualità è inscindibilmente connesso alla visione del pensiero come processo dialettico²¹.

4.

Queste considerazioni ci introducono a un altro tema già accennato in precedenza, ossia quello della distinzione di interpretazione grammaticale e interpretazione tecnica²². Questa distinzione si trova fin a partire dagli aforismi hallensi, ed è profondamente radicata nella maniera schleiermacheriana di intendere il compito ermeneutico prospettata finora. Ogni atto interpretativo consta di due momenti opposti ma necessari, l'uno volto alla comprensione dell'universale e l'altro volto a quella del particolare; la prima è interpretazione grammaticale, la seconda interpretazione tecnica o psicologica. Con le parole di Schleiermacher: "Presupponiamo inoltre che la differenza indicata precedentemente tra l'aspetto più grammaticale, che mira alla comprensione del discorso a partire

²¹ Su questi temi cfr. Gadamer (1983).

²² Si tenga presente che l'interpretazione tecnica è alcune volte detta anche psicologica, mentre altre volte quella psicologica è una specificazione di quella tecnica che mira alla comprensione degli aspetti più occasionali e meno "formali" del pensiero di chi si sta interpretando. La terminologia è in ogni caso alquanto oscillante, ma non compromette la possibilità di tener fermo a una distinzione primaria di interpretazione tecnica e grammaticale, cosa che per comodità farò senz'altro.

dalla totalità della lingua, e l'aspetto più psicologico dell'interpretazione, che mira alla comprensione dello stesso discorso in quanto atto di una continua produzione di pensieri, sia ugualmente fondata nella cosa, cosicché in ogni comprensione compiuta devono essere dati perfettamente entrambi gli aspetti"²³. L'interpretazione grammaticale è quella che si volge alla lingua e più in generale al contesto storico, linguistico e letterario del discorso da interpretare. Nel far ciò, essa mira a comprendere il discorso in relazione a quello che esso ha di universale; in quanto la lingua determina di volta in volta questa o quella espressione, bisogna trattarla come universale che condiziona il modo di pensare e di esprimersi del singolo autore. Quella tecnica mira invece alla ricostruzione dell'individualità stessa dell'autore, cercando di seguirne il corso dei pensieri in una prospettiva unicamente interna, considerandone lo sviluppo naturale a partire da alcune idee fondamentali. Questi due momenti devono necessariamente interagire, anche se ogni interprete può essere più portato per l'uno rispetto che per l'altro, e ogni discorso necessita per essere compreso che si faccia ricorso all'uno più che all'altro (p. es., nell'interpretazione di un poema epico o di un trattato scientifico prevarrà decisamente l'aspetto grammaticale, in quella di una lirica l'aspetto tecnico).

²³ A, p. 439. Ma cfr. anche l'efficace formulazione di un aforisma del 1805: "Propriamente l'interpretazione grammaticale è quella oggettiva e l'interpretazione tecnica quella soggettiva. Di conseguenza, dal punto di vista della costruzione, la prima è quella meramente negativa, che indica i limiti, la seconda è quella positiva. Esse non possono sempre coincidere perché ciò presupporrebbe una conoscenza compiuta e un uso perfettamente corretto della lingua. L'arte consiste solo nel sapere dove si debba sacrificare l'una o l'altra interpretazione" (Schleiermacher (2000c), p. 49).

In un passo molto significativo, nel mettere in risalto la necessaria integrazione dei due momenti anche per ciò che riguarda il campo d'applicazione tradizionale dell'ermeneutica, e cioè il testo letterario scritto, Schleiermacher addirittura prospetta una divisione della comunità scientifica in una classe grammaticale e una classe tecnica, che cooperino, con un vero e proprio lavoro di equipe, alla perfetta comprensione del testo: "Si potrebbe essere tentati di affermare che tutta la pratica dell'interpretazione debba suddividersi in modo tale che l'una classe di interpreti – che si rivolge più alla lingua e alla storia che alle persone – passi in rassegna in modo abbastanza regolare tutti gli scrittori di una lingua [...], mentre l'altra classe – che si rivolge di più all'osservazione delle persone, considerando la lingua solo come il mezzo mediante il quale tali persone si esprimono e la storia solo come le modalità entro le quali esse sono esistite – si limiti a quegli scrittori che a ogni interprete riescono più facilmente accessibili"²⁴.

A ognuno dei due momenti dell'interpretazione concorrono, a loro volta, due metodi opposti e complementari: quello comparativo e quello divinatorio. Il metodo comparativo è quello che cerca di comprendere una determinata espressione linguistica o un determinato pensiero dell'autore a partire da passi paralleli, che possano illuminare un singolo passo a prima vista oscuro. Quello divinatorio consiste invece nella "motilità interiore tesa alla produzione personale e tuttavia congiunta alla tendenza origina-

²⁴ A, p. 427.

ria ad accogliere da altri”²⁵, ovvero nella capacità di ricostruire in modo “endogeno” il senso di una particolare espressione o pensiero che risulta oscuro tramite un atto creativo che ne “indovini” intuitivamente (ma sulla base del movimento di pensiero svolto fino a quel punto) il vero senso. Anche questi due metodi devono integrarsi tra loro fino a che quasi se ne perdano le tracce nel momento della comprensione realizzata. Infatti è necessario da un lato intuire originariamente il senso di un’espressione, dall’altro confrontare quell’espressione con altre simili per rendere conto della propria intuizione. A interpretazione idealmente compiuta i due momenti non si distinguono più, perché disponiamo di una comprensione che è perfettamente compatibile con qualunque comparazione, e quindi immediatamente chiara senza bisogno di ricorrere alla divinazione, e al tempo stesso così necessariamente e immediatamente esatta da rendere superflua qualsiasi comparazione.

Il momento originario è però quello della divinazione, tanto è vero che i bambini, non avendo a disposizione materiale per comparazioni, nel loro “cercare il linguaggio”²⁶, devono fissare un primo punto, indovinandolo come per un “presentimento [*ahnendes*]”²⁷, grazie a una straordinaria e inspiegabile forza prelogica, che non fa ricorso al pensiero, “dato che non c’è pensiero senza parola”²⁸. Ma anche in seguito, quando ormai possiamo valerci del sostegno interpretativo offerto dalla possibilità di comparare

²⁵ A, p. 445.

²⁶ Cfr. A, p. 445.

²⁷ A, p. 444.

²⁸ A, p. 445.

esperienze diverse, il *primum* è sempre un atto di “audacia divinatoria”²⁹. Questo *primum* è poi seguito da un lento processo comparativo, che diventa di vero e proprio confronto con l’altro, e che porta – come già si diceva – l’individualità a comprendersi (e dunque a costituirsi) come tale, tornando con un lungo giro proprio a verificare e integrare quella sua “origine presenziente”: “Questo compito del comprendere e dell’interpretare è un tutto continuo che si sviluppa gradualmente, e nel suo continuo procedere ci sosteniamo sempre più a vicenda in quanto ognuno offre agli altri dei termini di confronto e delle analogie, ma esso inizia sempre in ogni punto nella stessa maniera presenziente [*ahndende*]. Si tratta del lento ritrovarsi dello spirito pensante”³⁰.

Questo passo è particolarmente emblematico perché esprime molto bene il senso della “svolta trascendentale” dell’ermeneutica. La comprensione è un “fatto” di fronte al quale ci troviamo da sempre e in ogni momento. Il compito interpretativo inizia con la prodigiosa capacità divinatoria del bambino, ovvero con la sua capacità di inserirsi in un sistema universale di segni. Tale primo inserimento costituisce anche il primo incontro con l’“altro da sé”. Questo incontro è il primo atto di un lungo processo che porta noi stessi a riconoscerci come individui attraverso il confronto (la “comparazione”) con l’altro. Per questo motivo, l’audacia divinatoria, che di fatto poi segna l’inizio di ogni interpretazione, è ben più che un momento storico o psicologico. Essa è il momento dell’

29 A, p. 447.

30 A, p. 447.

“origine” in senso proprio [*Ursprung*]³¹, il punto in cui lo spirito pensante si scinde aprendosi all'altro e alla riflessione. Alla scissione originaria e, in quanto originaria, presenziente e prelogica, segue il lento e graduale processo del ritrovarsi dello spirito. Questo processo, lo abbiamo visto, è una continua e perpetua interpretazione, un costante entrare in rapporto del finito con l'infinito, dell'individuo con l'“altro” e “gli altri”. Durante questo processo, il riconoscimento e la comprensione dell'intersoggettività costruiscono la soggettività; la comparazione ricalca le orme della divinazione originaria, fino al fondersi dei due momenti nella comprensione compiuta, nello spirito che ritrova se stesso, possibilità che si apre però romanticamente – se è vero che la comprensione è un compito infinito – solo come infinita e asintotica *Annäherung*.

5.

È chiaro da quanto detto che l'ermeneutica diventa per Schleiermacher qualcosa di molto più universale della pratica interpretativa dei testi (che costituisce comunque una delle sue possibili applicazioni). L'ermeneutica diventa il tentativo trascendentale di fondare in modo filosoficamente rigoroso e universale quel compito al quale ciascuno è chiamato in ogni momento, il compito della comprensione. Il comprendere in quanto tale è un fatto la cui realtà

31 Cfr. A, p. 444.

non va indagata; si tratta invece, evidentemente, di chiarirne le condizioni di possibilità. Di conseguenza, l'interesse primario del discorso che Schleiermacher sta portando avanti non verte sulla soluzione di problemi interpretativi particolari (che pure vengono discussi), ma sulle condizioni preliminari e sulla struttura di ogni interpretazione quali sono determinate dalla generale struttura del nostro essere e pensare: “Una teoria dell'arte [*Kunstlehre*] [...] si può avere solo quando sia la lingua nella sua oggettività sia il processo della produzione dei pensieri in quanto funzione della vita spirituale del singolo sono indagati così a fondo, nel loro rapporto con l'essere del pensiero stesso, che dal modo in cui si procede nel collegare e comunicare i pensieri si può ricavarne un modello per esporre in una concatenazione compiuta il modo in cui si deve procedere nel comprendere”³².

Nell'avviare questa seconda parte dell'indagine Schleiermacher si trova innanzitutto a dover affrontare il cruciale problema del circolo ermeneutico, problema che, come egli stesso ricorda, era stato già individuato da Ast. In apertura del secondo discorso Schleiermacher espone il principio riconoscendogli un enorme peso all'interno della teoria: “Il principio ermeneutico [...] – secondo cui come il tutto è certamente compreso solo a partire dal singolo elemento così il singolo elemento può essere compreso solo a partire dal tutto – è di una tale portata per quest'arte e talmente incontestabile che nemmeno le prime operazioni possono essere realizzate senza la sua applicazione e anzi una grande quantità di regole er-

³² A, p. 447, tr. modificata.

meneutiche si fonda in misura maggiore o minore su di esso”³³. In effetti già il semplice spiegare un passo oscuro attraverso il ricorso a passi paralleli significa presupporre il principio per cui il singolo elemento si comprende solo a partire dal tutto. Ma questo principio vale in generale per ogni serie connessa di proposizioni: infatti per qualunque connessione di proposizioni c'è un *Hauptbegriff*³⁴ che domina l'insieme. Questo *Hauptbegriff*, che funziona da chiave di volta di tutta la costruzione, può essere compreso nel suo senso proprio solo a partire dal tutto. Di conseguenza, ogni volta che iniziamo un'interpretazione, la comprensione che man mano realizziamo è sempre provvisoria, perché non abbiamo ancora un'idea del tutto. Solo alla fine del processo, come in un improvviso lampo di luce, si chiariscono tutti i contorni e ogni elemento riceve il suo giusto posto nella costruzione, in quanto improvvisamente diviene chiaro quello *Hauptbegriff* che regge il tutto: “Quanto più avanziamo tanto più tutto ciò che precede viene anche illuminato da ciò che segue, finché poi alla fine, e solo allora, ogni singolo elemento ottiene di colpo [*wie auf einmal*] la sua piena luce e si presenta con contorni puri e definiti”³⁵.

Si noti il carattere prima discorsivo e poi immediatamente intuitivo di questo processo di comprensione. Nel corso dell'interpretazione ci confrontiamo (tramite il metodo comparativo) con qualcosa, nel caso specifico un testo (ma la stessa cosa può valere

33 B, p. 451.

34 B, p. 454.

35 B, p. 455.

anche per un discorso orale) quasi misurandoci con esso in un corpo a corpo per cercare di coglierne la chiave di volta, e poi alla fine, come con un lampo che illumina all'improvviso un paesaggio, o come con una scintilla che di colpo accende il fuoco, comprendiamo. Il momento conclusivo è un momento caratteristicamente intuitivo, come conferma l'impiego della metafora della luce. Si è del resto già fatto cenno al valore che Schleiermacher attribuisce all'intuizione nel contesto religioso. Qui si tratta però di qualcosa di diverso, e si potrebbe forse ipotizzare un ascendente platonico su questa teoria della comprensione. Questa improvvisa intuizione che illumina tutto il testo alla fine del nostro confronto con esso non sembra essere troppo distante dalla *noesis*, l'intuizione intellettuale delle idee, che segue alla *dianoia*, la conoscenza discorsiva per ragionamenti, delle quali parla la celebre immagine della linea divisa nel sesto libro della *Repubblica*. In un contesto diverso, volto a sottolineare la specificità del procedimento filosofico rispetto ad altri tipi di conoscenza, Platone torna sui suoi due momenti costitutivi, quello del lungo e paziente confronto e quello dell'improvvisa e balenante intuizione: "Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nell'anima, come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco, per nutrirsi poi di se stessa"³⁶.

36 Platone: *Lettera settima*, 341 c4-d2; sull'autenticità della settima lettera, testo notoriamente cruciale per le interpretazioni platoniche, Schleiermacher non espresse mai un parere definitivo.

Il processo che porta alla compiuta comprensione finale deve iniziare però, ancora, con un presentimento del tutto (*Ahndung des Ganzen*)³⁷. Il problema è allora, come nel caso dell'apprendimento del linguaggio da parte dei bambini, di capire da dove traiamo questo presentimento. Proprio la necessità di offrire una prima idea del tutto è alla base di varie usanze altrimenti non spiegabili, come quella di fare “cappelli introduttivi” nelle conferenze orali o quella di guardare l'indice o addirittura sfogliare un libro prima di iniziare a leggerlo. Ma ciò vale solo per un numero limitato di casi: basti pensare che l'antichità non sembra conoscere l'uso dei sommari, e che nel caso di opere poetiche quest'uso sarebbe perfino ridicolo. Così il primo presentimento è dato o da una generale conoscenza dell'autore, o, in mancanza anche di questo, è da trarre fin dal primo elemento singolo di fronte al quale ci troviamo. In questo caso, evidentemente, un tale primo presentimento sarà del tutto imperfetto e provvisorio, e dovrà quindi essere rivisto man mano che procediamo nell'acquisizione di altri elementi e i contorni del tutto iniziano a farsi chiari.

Naturalmente, non ogni opera richiede lo stesso tipo di approccio: è chiaro che quanto più l'opera è semplice, banale e superficiale (possiamo pensare alla prevedibilità di un cattivo “giallo”), tanto più il presentimento che otteniamo dai primi elementi sarà simile allo *Hauptbegriff* del tutto, proprio in quanto questo manca di articolazione e complessità, e, viceversa, con tali opere basterebbe avere una vaga idea del tutto per indovinare anche ogni particolare. Al

37 B, p. 456.

contrario, “le più grandi opere dello spirito creativo – qualunque sia del resto la loro forma e il loro genere – sono tali che, ognuna a suo modo, si articola all’infinito e ad un tempo è inesauribile nel dettaglio. Ogni soluzione del compito ci si presenta qui sempre solo come un’approssimazione [*Annäherung*]”³⁸. Per opere estremamente articolate il metodo comparativo si rivela per larga parte impraticabile, perché porterebbe a perdersi nei dettagli e nei paragoni, smarrendo il corso unitario del pensiero che sottende all’opera; per questo, in opere siffatte, è piuttosto essenziale una grande acutezza divinatoria, un’ampia capacità creativa e produttiva. Bisogna cioè essere dotati di “abilità nella composizione. Infatti, forse potrebbe essere quasi impossibile in questo compito sostituire, sia pure grazie a una grande dovizia di analogie, il procedimento divinatorio, che è essenzialmente suscitato dalla propria produttività”³⁹. In questi casi l’operazione interpretativa assume i tratti di una creazione artistica, basata sulle capacità produttive dell’interpretante.

6.

A questo punto, seguendo Ast, Schleiermacher si rende conto di dover ampliare ulteriormente il raggio d’azione del circolo ermeneutico. Infatti non solo ogni parte dell’opera va compresa a partire dal tut-

38 B, p. 463.

39 B, p. 463.

to dell'opera, ma "a loro volta, ogni discorso e ogni opera redatta per iscritto sono un dettaglio che può venire compreso compiutamente solo a partire da un tutto ancora maggiore"⁴⁰. E qui il principio del circolo entra in contatto con la distinzione di interpretazione grammaticale e tecnica o psicologica: "Ogni opera è un dettaglio nell'ambito della letteratura a cui appartiene e, presa insieme ad altre opere di uguale contenuto, forma un tutto a partire dal quale va dunque compresa sotto il primo aspetto, cioè quello linguistico. Ogni opera, tuttavia, è un dettaglio anche in quanto atto del suo autore, e presa insieme con gli altri suoi atti, forma l'insieme della sua vita e quindi, sotto il secondo aspetto, cioè quello personale, va dunque compresa soltanto a partire dalla totalità dei suoi atti, naturalmente a seconda del loro influsso su quella totalità e della loro somiglianza con essa"⁴¹. Anche qui ciascuno può essere più portato per l'uno o per l'altro dei compiti; è chiaro che chi ha familiarità con tutte le opere simili sarà in grado di esprimere un giudizio fondato sul valore letterario dell'opera in questione, ponendola in connessione con la letteratura e la lingua del suo tempo. Chi invece conosce di più le altre opere, anche quelle secondarie e occasionali, dello stesso autore, e per quanto possibile anche la sua vita, sarà in grado di entrare nel pensiero vivente dell'autore, quasi come se quest'ultimo gli si facesse avanti come persona in carne e ossa. Poiché il principio del circolo è qui visto nella sua massima estensione, la distinzione tra le due classi di interpre-

40 B, p. 463.

41 B, pp. 463-465.

ti diviene molto netta, ponendo da un lato gli specialisti della lingua (più interessati all'aspetto universale dell'opera) e dall'altro quelli dell'autore (più interessati a un'individualità concreta e "vivente"): "Ma la comprensione perfetta resta sempre condizionata dagli sforzi di entrambi e non può trovarsi in nessun singolo interprete che si isolasse al punto da mancargli la ricettività per ciò che avviene nell'altro"⁴².

Nel riflettere poi sul rapporto dei metodi comparativo e divinatorio con l'interpretazione tecnica e grammaticale intesa in questa sua massima estensione, Schleiermacher afferma che il metodo divinatorio ha più spazio nell'interpretazione tecnica, in quanto di molti autori ci sono del tutto sconosciuti i dati biografici o comunque essi sembrano essere relativamente irrilevanti, mentre quello comparativo ha più spazio in quella grammaticale, poiché questa consiste nel comparare tra di loro diverse opere di uno stesso genere o di uno stesso periodo per comprenderne in linea di massima le caratteristiche linguistico-letterarie. Il compito tecnico appare, a questo livello, di respiro meno ampio rispetto all'altro, perché si limita alla considerazione della vita di una sola persona, mentre l'altro chiama in gioco un'intera letteratura per chiarire una singola opera. Eppure non dobbiamo pensare che il compito tecnico si esaurisca nella conoscenza del singolo uomo. Tale conoscenza è piuttosto da vedersi come un mezzo rispetto al fine più universale di sviluppare le individualità dei lettori attraverso il confronto: "Anche la massima costruzione storica, cui noi qui ci sottoponiamo soltanto

⁴² B, p. 469.

per cogliere meglio la singola opera del singolo autore, trova insieme con questa la sua trasfigurazione innanzitutto nel fatto che feconda il nostro proprio io e quello di altri. [...] La conoscenza del singolo uomo in quanto tale non è neppure il fine di questo aspetto del nostro compito, ma soltanto il mezzo per impossessarci tanto più compiutamente proprio delle sue attività, che ci stimolano anche a quella considerazione obiettiva”⁴³.

Qui si riconferma quanto affermato prima sul valore esistenziale dell'interpretazione. Il compito interpretativo, preso nella sua massima estensione come qui avviene, non mira alla delucidazione di un discorso che poi resta lettera morta. Piuttosto, esso è un continuo e vitale processo di appropriazione e di scambio tra individualità diverse, o tra il singolo e l'universale. In questo processo il principio del circolo non è una semplice cautela esegetica, ma la struttura stessa del nostro modo di comprendere. Attraverso di esso si instaura un'osmosi tra finito e infinito e, a livello esistenziale, nella comprensione che avviene tra individui diversi, tutte le parti in gioco ne risultano accresciute quanto a grado di comprensione e autocomprensione, e dunque di individualizzazione. Come visto prima, è attraverso l'esperienza e il confronto con l'"altro" che lo spirito pensante ritrova se stesso. In questo senso il circolo è tutt'altro che vizioso, anzi esso si rivela, nel suo movimento oscillatorio attraverso il quale il singolo e l'universale entrano in rapporto, una sorta di "spirale virtuosa". Quanto più perfetta è la nostra interpretazione,

43 B, p. 473.

tanto più ricco e generoso si rivela il discorso che interpretiamo; e quanto più ciò che interpretiamo è in grado di offrirci, tanto più saremo noi in grado, grazie all'accresciuta e rinnovata consapevolezza, di fornire un'interpretazione ancora più compiuta.

In questo modo la parte non si dissolve mai nel tutto: quello dell'interpretazione è un processo inesauribile e sempre in atto, che “salva” la diversità del reale (e quindi anche l'irriducibile realtà dell'individuale) dall'essere fagocitata dall'astrattezza e in-differenza dell'uguale. Infatti, la struttura inevitabilmente circolare (o “a spirale”) del nostro comprendere implica proprio questo: se la parte si comprende solo a partire dal tutto e il tutto solo a partire dalla parte, entrambi gli elementi sono garantiti nella loro alterità ma anche nella loro capacità di “fecondarsi” reciprocamente. Anche il reciproco integrarsi di interpretazione tecnica e grammaticale sembra andare nella direzione di evitare una riduzione unilaterale della parte al tutto. Se è vero che la lingua condiziona e – con termini di Schleiermacher – pone dei limiti al singolo autore, è anche vero che è nei “singoli autori” che si costituisce la lingua; non solo, ma ai grandi autori – e anche qui è Schleiermacher stesso a parlare – è aperta la possibilità di forzare i limiti di quella lingua e di farle compiere, con la propria forza espressiva, un progresso che finisce per oggettivarsi nell'universalità dell'uso linguistico. Di tutto ciò l'interpretazione deve tener conto, avendo cura di non ridurre la lingua alla particolare espressione linguistica propria dell'autore, e viceversa di non appiattire la peculiarità del singolo autore sull'uso universale della lingua.

7.

Tra parti e tutto esiste dunque sempre un condizionamento reciproco. Qui può essere proficuo anche richiamare la nozione di organismo o fine naturale quale la troviamo nella terza Critica kantiana, ove peraltro tale nozione è esplicitamente (fin dalla partizione dell'opera in estetica e teleologica) messa in connessione alla nozione di arte. Per Kant, “perché una cosa sia un fine naturale si richiede *in primo luogo* che le parti (quanto alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili solo mediante il loro riferimento al tutto. [...] Ma in quanto una cosa è pensata come possibile solo in questo modo, non è che un'opera dell'arte, cioè il prodotto di una causa razionale differente dalla materia. [...] Si richiede *in secondo luogo* che le sue parti si colleghino nell'unità di un tutto in modo da essere vicendevolmente causa ed effetto della loro forma”⁴⁴. Il tema del reciproco condizionamento di parti e tutto, in connessione con il carattere artistico, era del resto già presente in un famoso passo del Fedro, passo importantissimo proprio in vista della teoria schleiermacheriana del dialogo (platonico e non) come tutto organico e composto a regola d'arte, capace di rimandare, al di là della parola, al pensiero vivente e alla vita stessa che in esso si esprime: “Ogni discorso deve essere costruito come una creatura vivente; deve avere un suo proprio corpo cosicché non manchi né di testa, né di piedi, ma abbia le sue parti di mezzo e i suoi

44 Kant (1998), pp. 593-595.

estremi, composti così da essere in armonia fra loro e con l'intero"⁴⁵.

All'organicità del discorso deve corrispondere, come si è visto, un tipo di interpretazione che tenga anch'esso conto dei rimandi parte-tutto e tutto-parte. Nel fondersi del momento grammaticale con quello psicologico e dell'approccio comparativo con quello divinatorio, la comprensione diventa l'esatto rovescio del movimento di pensiero e di espressione dell'*interpretandum*. Per questo motivo comprensione e interpretazione non sono due cose distinte: non posso interpretare se non laddove comprendo e, simultaneamente, non si dà comprensione se non nell'atto dell'interpretare; contro Ast, per il quale prima si comprende e poi si interpreta ("interpretare è per lui lo sviluppo della comprensione"⁴⁶), per Schleiermacher "l'interpretare si distingue dal comprendere solo come il discorrere a voce alta si distingue dal discorso interiore"⁴⁷. E l'affermazione della necessaria organicità dell'operazione interpretativa porta Schleiermacher a opporsi decisamente alla teoria secondo cui esisterebbero più tipi di interpretazione tra loro diversi ma compatibili. L'interpretazione ha a che fare con il senso (*Sinn*), e questo non può essere smembrato in più parti a ognuna delle quali si addice un particolare tipo di ermeneutica (p. es. storica, grammaticale e spirituale, come voleva Ast). Il senso è sempre unitario, sia esso semplice o allegorico. Se interpretiamo letteralmente un passo che racchiude un senso allegori-

45 Platone: *Fedro*, 264 c2-5.

46 B, p. 481.

47 B, p. 481.

co non abbiamo dato una parte dell'interpretazione, bensì un'interpretazione errata o volutamente mistificatoria: "Se un passo è inteso in maniera allegorica anche il senso allegorico è l'unico e semplice senso del passo, il quale infatti non ne possiede alcun altro, e se uno volesse comprenderlo in maniera storica, non coglierebbe affatto il senso delle parole, in quanto non attribuirebbe loro il significato che esse hanno nel contesto del passo; così come quando, viceversa, un passo che nasconde un'interpretazione diversa è spiegato in modo allegorico"⁴⁸. Poiché tutte queste interpretazioni "hanno il loro fondamento nello stato sempre ancora caotico di questa disciplina, esse non spariranno certamente molto presto, ma solo quando l'ermeneutica perverrà alla forma che le compete in quanto teoria dell'arte [*Kunstlehre*] e le sue regole – muovendo dal semplice fatto del comprendere [*von der einfachen Thatsache des Verstehens ausgehend*] – saranno sviluppate in una struttura coerente, a partire dalla natura del linguaggio e dalle condizioni fondamentali del rapporto che intercorre tra colui che discorre e colui che percepisce"⁴⁹.

8.

Il passo appena riportato, con il quale termina il secondo discorso, conferma e ribadisce ulteriormente su quale livello e con quali scopi si sia mossa l'in-

48 B, p. 485.

49 B, p. 487, tr. modificata.

dagine schleiermacheriana dagli inizi fino a quel momento, e poi anche nei cinque anni successivi, fino alla morte (1834). Lo stato caotico e frammentario in cui si trovava l'ermeneutica del suo tempo non consentiva l'elaborazione di una *Kunstlehre* universale e sistematica, quale invece essa deve essere. La mossa di Schleiermacher è, qui lo vediamo espressamente, in primo luogo quella di una fondazione trascendentale della disciplina, che parte dalla *Thatsache des Verstehens* per dedurne organicamente le regole in base alle condizioni determinanti della natura del linguaggio e del rapporto che si costituisce tra soggetto e oggetto dell'interpretazione. Come abbiamo visto, questa svolta trascendentale, oltre a proporsi di offrire una fondazione filosofica rigorosa a una disciplina che si trovava allo stato di mera pratica empirica, ha per conseguenza anche la radicale universalizzazione del compito ermeneutico. Esso non è più lavoro da filologi o esegeti, ma attività che accompagna e anzi struttura tutto il nostro esistere, in quanto è proprio attraverso l'attività ermeneutica che si instaura quella costitutiva "spirale virtuosa" nella quale sono coinvolti tutti i soggetti interpretanti. Il merito principale di Schleiermacher per l'ermeneutica è allora stato quello di averla fondata a partire dal fatto stesso del nostro comprendere, deducendone le regole a partire dalla analisi del linguaggio e da una moderna e filosoficamente relevantissima idea di individualità. Questo merito è stato nitidamente riconosciuto da Dilthey nelle ultime pagine del breve ma denso saggio *Le origini dell'ermeneutica* (1900): "A un tale virtuosismo filologico [sc. quello di Friedrich

Schlegel] si unì ora, per la prima volta nello spirito di Schleiermacher, il genio filosofico, genio che si era formato alla scuola della filosofia trascendentale, la quale offrì i mezzi adatti per una elaborazione ed una soluzione universale del problema ermeneutico: così sorsero allora la scienza e la teorica universale dell'esegesi. [...] La possibilità di una interpretazione universalmente valida può venir dedotta dalla natura del comprendere. In questa l'individualità dell'interprete e quella dell'autore non si oppongono come due unità irriducibili l'una all'altra: entrambe sono modellate sul fondamento della universale natura umana, e ciò rende possibile la comunità degli uomini nel discorso e nella comprensione"⁵⁰.

L'interpretazione universale, di cui Schleiermacher ha indagato le condizioni di possibilità nel modo di essere dell'individuale nel suo rapporto con l'universale, è essa stessa condizione di possibilità della soggettività e dell'intersoggettività. Inteso nel suo senso più elevato, il circolo ermeneutico è "forma pura *a priori*" di qualunque rapporto o "comunità" di individualità differenti. Grazie alla sua struttura, che è la struttura del nostro modo di comprendere, si istituisce una oscillazione osmotica tra individuo e comunità e tra individui diversi; tale oscillazione costituisce e sviluppa tutte le parti in causa rispettando nel contempo tutte le loro diversità senza appiattirle l'una sull'altra. E come, lo si è visto, nel compiersi organico della comprensione si rivela il senso del discorso, allo stesso modo, attraverso la cooperazione e la "circolazione" tra individualità diverse si dischiu-

⁵⁰ Dilthey (1986), pp. 187-188.

de e prende forma un senso “totale” irriducibile alla somma delle parti, e quindi – kantianamente – non esauribile in una spiegazione meccanica ma solo in una comprensione organica e spirituale. Tale senso non si rivela quindi tutto attraverso il tessuto fenomenico del mondo, non può essere spiegato allo stesso modo di una cosa, ma, semmai, richiede un approccio “artistico”, che tenga conto dello spirito e della libertà che è condizione imprescindibile della produzione come della comprensione realizzate in modo “artistico”. In effetti, per Schleiermacher, ogni atto interpretativo è anche, almeno virtualmente, creazione libera come quella di un artista: poiché si presuppone, soprattutto per le opere e i discorsi più complessi e articolati, che la produzione sia avvenuta nel segno di una creatività artisticamente orientata e regolata, anche l’interpretazione di essa deve essere guidata da una produttività artistica “al rovescio”, che colga spiritualmente (e non come morta lettera) ciò che spiritualmente è stato concepito.

Bibliografia

- Bianco, F. (2005): *Introduzione all'ermeneutica*, Roma-Bari: Laterza.
- Bühler, A. (Hrsg.) (1994): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Bühler, A./Cataldi Madonna, L. (Hrsg.) (1994): *Hermeneutik der Aufklärung*, Hamburg: Meiner.
- Cesa, C. (1984): *Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle «Grundlinien»*, «Archivio di Filosofia», vol. 52.
- Dilthey, W. (1986): *Le origini dell'ermeneutica*, in: M. Ravera (a cura di), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Genova: Marietti.
- Frank, M. (1977): *Einleitung*, in: F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (1978): *Schleiermachers hermeneutische Sprachtheorie und das Problem der Divination*, in: R. Brinkmann (Hrsg.), *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, Stuttgart: Metzler.
- Gadamer, H. G. (1983): *Schleiermacher platonico*, in: Idem, *Studi platonici*, vol. II, a cura di G. Moretto, Genova: Marietti.
- Kant, I. (1998): *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso (con testo tedesco a fronte), Milano: Rizzoli.

- Marassi, M. (2000): *Introduzione*, in: F.D.E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi (con testo tedesco a fronte), Milano: Bompiani.
- Platone: *Fedro*, tr. di P. Pucci (con testo greco a fronte), Roma-Bari: Laterza, 2002.
- Platone: *Lettera Settima*, tr. di P. Innocenti (con testo greco a fronte), in: Platone, *Lettere*, Milano: Rizzoli, 2001.
- Schleiermacher, F.D.E. (2000a): *Sulla nozione di ermeneutica, con riferimento alle indicazioni di F. A. Wolf e al manuale di Ast (=Discorsi accademici del 1829)*, in: Idem, *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi (con testo tedesco a fronte), Milano: Bompiani.
- Schleiermacher, F.D.E. (2000b): *Ermeneutica generale del 1809-1810* (nella trascrizione di A. Twisten del 1811), in: Idem, *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi (con testo tedesco a fronte), Milano: Bompiani.
- Schleiermacher, F.D.E. (2000c): *Aforismi di Halle del 1805*, in: Idem, *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi (con testo tedesco a fronte), Milano: Bompiani.
- Siani, A.L. (2005): *Ai principi dell'ermeneutica e della storiografia filosofica: nota su Brucker e Schleiermacher*, «Historia Philosophica», vol. 3.
- Siani, A.L. (2017): *Ermeneutica dell'artista-filosofo. Schleiermacher interprete di Platone*, in: L. Filieri, M. Vero (a cura di): *L'estetica tedesca da Kant a Hegel*, prefazione di L. Amoroso, Pisa: ETS.
- Szondi, P. (1977): *Schleiermachers Hermeneutik heute*, in: Idem, *Schriften. II*, hrsg. von W. Fietkau, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Vattimo, G. (1968): *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano: Mursia.

Virmond, W. (1984): *Der fiktive Autor. Schleiermachers technische Interpretation der platonischen Dialoge (1804) als Vorstufe seiner Hallenser Hermeneutik (1805)*, «Archivio di Filosofia», vol. 52.