

«di qui la "natura" di questo teatro naturale. I suoi attori sono redenti»<sup>90</sup>, come Karl Rossmann che vive «la propria rinascita col suo nome intero e nel Nuovo Mondo»<sup>91</sup>, che altro non è se non un Nuovo Tempo.



90 Ivi, p. 150. Secondo Benjamin, «solo a una umanità redenta il passato è divenuto citabile in ciascuno dei suoi momenti» (W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., tesi III, p. 484).

91 W. Benjamin, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, cit., p. 135. Benjamin riporta nei suoi appunti un aforisma kafkiano riguardante il passaggio ad un nuovo stato del mondo: «solo quaggiù il dolore è dolore. Non nel senso che coloro che qui soffrono, altrove debbano essere innalzati in virtù delle loro sofferenze, ma nel senso che ciò che in questo mondo si chiama dolore, in un altro mondo, seppure immutato e soltanto affrancato dal suo contrario, diviene beatitudine» (W. Benjamin, *Frammenti e Paralipomena*, cit., plp. 82, p. 370). Cfr. F. Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera vita*, cit., aforisma XCVII, p. 113.

GIULIANA GREGORIO

## DECLINAZIONI DEL CONTEMPORANEO

### Tempi del comprendere e tempo dell'arte in Hans-Georg Gadamer

#### 1. Premessa: l'enigma del tempo

Nel quarto volume delle sue *Gesammelte Werke* Hans-Georg Gadamer ha raccolto i suoi saggi più importanti sulla questione del tempo sotto l'emblematico titolo, dal chiaro sapore agostiniano<sup>1</sup>, *Das Rätsel der Zeit*<sup>2</sup>. Il problema di che cosa sia veramente il tempo rappresenta infatti, a suo avviso, «uno degli enigmi più profondi che l'uomo si trova ad affrontare quando cerca di pervenire a una comprensione della propria esistenza»<sup>3</sup>. Tale enigma coinvolge molti differenti aspetti e molti tipi di esperienze: dalla consapevolezza del nesso inestricabile tra vita e morte, alla scansione delle diverse età della nostra vita, all'impossibilità di recuperare il passato che si accompagna all'incertezza sul futuro, alla cadenza ineluttabile dello scorrere dei giorni entro cui ci sforziamo di pianificare le nostre attività e il nostro lavoro. Tutto ciò può essere riassunto per Gadamer nella considerazione che «la forza del nostro spirito e le nostre capacità di rappresentazione consistono proprio nel fatto che noi possiamo sì pensare all'infinito, ma che appunto per questo il pensiero urta contro due confini non pensabili che

1 Più volte nei suoi scritti Gadamer richiama le celebri parole di Agostino: «Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più» (Agostino, *Confessioni*, tr. it. di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1991, libro XI, p. 224).

2 Cfr. H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten, Gesammelte Werke*, Bd. 4, Mohr (Siebeck), Tübingen 1987. I quattro scritti che compongono la II sezione del volume, intitolata appunto *Das Rätsel der Zeit*, sono i seguenti: *Die Zeitanschauung des Abendlandes* (pp. 119-136), *Über leere und erfüllte Zeit* (pp. 137-153), *Das Alte und das Neue* (pp. 154-160), *Der Tod als Frage* (pp. 161-172). Essi sono disponibili nella traduzione italiana di S. Lorenzini nel volume: H.-G. Gadamer, *L'enigma del tempo*, a cura di M.L. Martini, Zanichelli, Bologna 1996 (*La concezione del tempo dell'Occidente*, pp. 35-77, *Tempo vuoto e tempo pieno*, pp. 79-117, *Il vecchio e il nuovo*, pp. 119-133, *La morte come problema*, pp. 135-159).

3 H.-G. Gadamer, *La concezione del tempo dell'Occidente*, cit., p. 35.



ci vengono comunque posti: la fine e il principio»<sup>4</sup>. L'enigma del tempo risiede così autenticamente nella circostanza «che tutto ciò che si incontra nella realtà ha un limite e che, tuttavia, la nostra facoltà di rappresentazione non conosce alcun confine oltre il quale non possa spingersi»<sup>5</sup>. Da questo punto di vista la domanda sull'essenza del tempo rappresenta quindi una sorta di "prototipo"<sup>6</sup> della domanda filo-sofica *tout court*, nella misura in cui esprime nel modo più profondo – e certamente più doloroso – la tensione mai appagabile tra la coscienza della nostra costitutiva, ineliminabile, finitezza e la brama verso un suo – sempre solo parzialmente conseguibile – oltrepassamento.

In maniera diretta o indiretta, questa domanda, posta sotto diverse prospettive, riaffiora costantemente nei vari percorsi lungo i quali si sviluppa l'ermeneutica gadameriana, rappresentandone forse una sorta di *fil rouge* latente. Possono essere distinti due ambiti principali a tale riguardo: quello relativo all'esperienza ermeneutica del comprendere e quello che concerne invece la domanda sull'arte. Se, da una parte, la riflessione generale sulla questione del *Verstehen* chiama infatti in causa i temi fondamentali del confronto tra presente e passato, del rapporto con la tradizione, della storia, d'altro canto la riflessione sull'opera d'arte – e sulla sua pretesa veritativa – viene elaborata da Gadamer in larga misura sulla linea dell'interrogazione della sua peculiare struttura temporale. In entrambi i casi, come si cercherà qui di mostrare, è possibile individuare alcuni punti in cui si assiste a una tematizzazione della questione del "contemporaneo", del rapporto tra sincronia, diacronia, asincronia, continuità e discontinuità, etc., che, declinata nei due ambiti in forme e accezioni differenti, ci sembra poter fornire alcune importanti indicazioni riguardo a tale argomento.

## 2. Applicatio: il comprendere come fusione tra passato e presente

Nella domanda da cui prende le mosse *Wahrheit und Methode*, «Come è possibile il comprendere?», questo termine per Gadamer deve essere pensato come intimamente legato alla nozione (da intendere in senso rigorosamente ontologico) di *Geschehen*, di accadere<sup>7</sup>. Il comprendere su cui egli

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem* (la traduzione, qui come in altri passi citati nel presente lavoro, è parzialmente modificata).

6 Cfr. anche H.-G. Gadamer, *Tempo vuoto e tempo pieno*, cit., p. 79.

7 Sul nesso tra *Verstehen* e *Geschehen* nell'ermeneutica filosofica gadameriana si veda ad es. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr (Siebeck), Tübingen 2000.

vuole interrogarsi non va infatti inteso come «una costruzione concettuale che si sviluppa logicamente da principi, ma [come] il proseguimento di un accadere che ha origini remote»<sup>8</sup>. La riflessione su di esso «non potrà assumere assiomaticamente i suoi concetti, ma dovrà invece ricevere ciò che, dal loro originario contenuto, le viene trasmesso e dato in consegna»<sup>9</sup>.

Queste frasi, contenute nell'introduzione dell'opera, alludono a due punti fondamentali. Da una parte emerge, per quanto velatamente, quello che ne rappresenta il principale presupposto teorico-filosofico: Gadamer, sulla scorta della radicalizzazione ontologica del fenomeno del comprendere (quale "esistenziale fondamentale" dell'esserci) compiuta da Heidegger, si propone di indagare il modo in cui si attua concretamente l'esplicitazione di quella *Vorverständnis* che Heidegger aveva indicato come la struttura di anticipazione della comprensione. D'altra parte, però, appare evidente come in Gadamer la questione del comprendere (di quell'accadere che è il comprendere) si agganci sostanzialmente e fin dall'inizio alla questione-chiave delle *Geisteswissenschaften*, ossia al rapporto con la tradizione e con la storia, come lui stesso, del resto, dichiara nelle prime righe della parte sistematica di *Wahrheit und Methode*:

Heidegger prese a occuparsi del problema dell'ermeneutica e della critica storica solo per sviluppare su quella base, con intenti ontologici, la struttura della precomprensione. Per noi il problema si pone invece in senso inverso, e cioè ci domandiamo come l'ermeneutica, una volta liberata dagli impacci del concetto di oggettività derivato dalle scienze, sia riuscita a riconoscere nella sua giusta portata la storicità del comprendere<sup>10</sup>.

Potrebbe quindi sembrare che Gadamer, situandosi da tardissimo epigono nel vecchio *Methodenstreit* che aveva contrapposto tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento le scienze della natura e quelle dello spirito, rimetta in auge, pur con qualche rinnovamento, un concetto classico di ermeneutica, molto meno radicale di quella *Hermeneutik der Faktizität* proposta dal giovane Heidegger nei suoi primi corsi friburghesi degli

pp. 17 sgg., che ricorda come Gadamer avesse pensato in un primo momento di intitolare il suo *opus majus* appunto *Verstehen und Geschehen*, il che sarebbe stato probabilmente più adeguato al suo effettivo contenuto.

8 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [Hermeneutik I]* (1960), *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986; tr. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 21-22.

9 *Ivi*, p. 22.

10 *Ivi*, p. 312.



anni Venti<sup>11</sup>, privilegiando per così dire l'asse 'verticale', diacronico, della comprensione-interpretazione a scapito di quello 'orizzontale', sincronico: il comprendere, in senso eminente, appare così quello che si esercita nei confronti dei (grandi) testi del passato, consegnatici dalla tradizione, e non in primo luogo quello rivolto alla dimensione presente dell'essere-nel-mondo, alla comprensione degli altri, dei nostri con-temporanei, all'interpretazione (critica) della situazione attuale, etc. Se questo ha attirato a Gadamer molte celebri e ingenerose critiche, a partire da quella rivoltagli da Habermas, secondo il quale egli si mostrerebbe del tutto acritico e acquiescente verso l'esistente, in un (polveroso) atteggiamento di cieca accettazione, se non di glorificazione, della tradizione storica<sup>12</sup>, questa im-

- 11 Cfr. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; tr. it. di G. Auletta e cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992. Su ciò cfr., tra gli altri: il numero monografico del „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften“, 4, 1986/87; J. Grondin, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*, in D. Papenfuss – O. Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990; C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993; Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993; E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993; E.J. van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994; Th. Kiesel – J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1994; J.-F. Courtine (Éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996; A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997; A. Ardivino, *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Milano 1998. Sulla fondamentale influenza della heideggeriana ermeneutica della fatticità sul giovane Gadamer, che iniziò a seguire le lezioni di Heidegger proprio a partire dal semestre estivo del 1923, mi permetto di rimandare a G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, cap. II: *Alle radici dell'ermeneutica gadameriana. I primi corsi friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923) e l'«ermeneutica della fatticità»*, pp. 87-147.
- 12 Cfr. in proposito il volume collettivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971; tr. it. di G. Tron, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1979. Su tale questione si vedano: R. Dottori, *Ermeneutica e critica dell'ideologia nella polemica tra Gadamer e Habermas*, „Giornale critico della filosofia italiana“, 55, 1976; D. Misgeld, *Modernity and Hermeneutics: a Critical-theoretical Rejoinder*, in H.J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneu-*

pressione è tuttavia smentita già dalle dichiarazioni iniziali di *Wahrheit und Methode*. Non solo Gadamer afferma che la dimensione in cui si spiega l'ermeneutica è innanzitutto «l'unità del mondo nel quale, come esseri umani, viviamo»<sup>13</sup> – e questo significa che «il modo in cui facciamo esperienza gli uni degli altri, delle tradizioni storiche, delle determinazioni naturali della nostra esistenza e del nostro mondo, costituisce un vero universo ermeneutico, nel quale non siamo rinchiusi come dentro a una cornice intrascendibile, ma a cui siamo aperti»<sup>14</sup>; ma è chiarissima in lui fin dall'inizio la consapevolezza del carattere profondamente problematico, nel mondo di oggi, del concetto di tradizione.

Noi apparteniamo a un'epoca in cui il filo portante della tradizione è stato, irrevocabilmente, spezzato. Se la tradizione, lungi dall'essere per il comprendere un oggetto inerte, ci appella, ci parla come un "tu" entrando in dialogo con noi, tuttavia questo dialogo si mostra oggi inceppato. Parlando, specificamente, del compito attuale della filosofia, Gadamer osserva infatti:

Lo sforzo filosofico del nostro tempo si distingue dalla tradizione classica della filosofia per il fatto che non rappresenta una diretta e ininterrotta prosecuzione di essa. Pur sentendosi legata alla propria origine storica, la filosofia è oggi pienamente consapevole della distanza storica che la separa dai suoi modelli classici. [...] Per quanto siano state radicali e dense di conseguenze le trasformazioni che il pensiero filosofico dell'Occidente ha subito con la latinizzazione dei concetti greci e con il passaggio della terminologia concettuale latina nelle lingue moderne, il sorgere della coscienza storica che si è avuto nel secolo scorso rappresenta una cesura di portata ancora più profonda. Da quel momento, la continuità della tradizione di pensiero dell'Occidente è rotta<sup>15</sup>.

Conseguenza di questa frattura epocale (ulteriormente approfondita dal simultaneo e irrefrenabile avanzare della scienza-tecnica – e dal suo imporsi come modello unico del sapere e come detentrica assoluta della

- tics*, Routledge, Chapman and Hall, New York-London 1991; A.T. Nuyen, *Critique of Ideology: Hermeneutics or Critical Theory? (Gadamer-Habermas)*, „Human Studies“, 17, 1994; D. Teigas, *Knowledge and Hermeneutic Understanding. A Study of the Habermas-Gadamer Debate*, Associated University Press, London 1995; J.M. Aguirre Oraa, *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Cerf, Paris 1998; I. Scheibler, *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2000.
- 13 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 21.
- 14 *Ibidem*.
- 15 *Ivi*, p. 22.



verità e di un linguaggio oggettivo e univoco) è stata quindi l'inevitabile e fatale perdita dell'innocenza nei confronti della tradizione di pensiero dell'Occidente. Ma ciò non significa in alcun modo che essa debba per questo motivo essere accantonata. Agli occhi di Gadamer, al contrario, solo a partire dal confronto con questa tradizione – assumendo pienamente, al contempo, sia il fatto del suo essere spezzata, fratta, interrotta, sia la nostra comunque inaggirabile ('fattizia') appartenenza a essa – è possibile essere davvero aperti alla comprensione del presente, alla lettura vigile di quel che ci circonda. Solo la consapevolezza del complesso carattere storico del nostro comprendere può dunque permettere un autentico sguardo critico sul nostro tempo:

Il mondo dei concetti in cui il filosofare si dispiega è [...] qualcosa dentro cui siamo già sempre collocati, allo stesso modo in cui il mondo linguistico nel quale viviamo sempre già ci determina. La consapevolezza del pensiero esige proprio che si prenda coscienza di questa originaria collocazione. È una nuova coscienza critica quella che deve ora accompagnare ogni filosofare responsabile e che porta le abitudini linguistiche e mentali, che si formano nel singolo in contatto con il mondo in cui vive, davanti al tribunale della tradizione storica, alla quale tutti apparteniamo<sup>16</sup>.

Si profila così evidentemente, anche se Gadamer preferisce adoperare toni più sobri e meno 'patetici', un compito non dissimile da quello che Heidegger ha indicato come la necessaria, urgente *Destruktion* del pensiero e della concettualità occidentali. A partire da questa premessa, e sotto questa luce, si possono quindi ripercorrere sinteticamente gli elementi fondamentali della teoria dell'esperienza ermeneutica esposta nella parte centrale di *Wahrheit und Methode*<sup>17</sup>.

Gadamer, sviluppando le riflessioni heideggeriane sul carattere circolare del *Verstehen*, e cercando di fornire una risposta alla domanda, lasciata aperta da Heidegger, su come sia possibile stare dentro questo circolo «nella maniera giusta»<sup>18</sup> (senza cercare di uscire da esso), riformula la struttura di anticipazione della comprensione in termini di "pre-giudizi"

16 *Ibidem*.

17 Per un'analisi più approfondita in merito rimando ai miei volumi *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, cit., pp. 211 sgg. e *Linguaggio e interpretazione: su Gadamer e Heidegger*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 31 sgg. e 61 sgg.

18 M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 194.

[*Vorurteile*]. La questione della corretta fondazione della comprensione nella pre-comprensione diventa così per lui la questione della legittimazione dei pregiudizi, che egli definisce «il problema centrale di una vera ermeneutica storica, la sua questione gnoseologica fondamentale [...]: che cosa è che fonda l'eventuale legittimità dei pregiudizi? Che cosa distingue i pregiudizi legittimi da tutti gli innumerevoli pregiudizi il cui superamento costituisce l'istanza indiscutibile della ragione critica?»<sup>19</sup>. Se i pre-giudizi, quali elementi strutturali della pre-comprensione, rappresentano la nostra inaggirabile appartenenza alla storia, ossia a un preciso contesto linguistico-concettuale, a un orizzonte preliminare di senso in cui siamo 'gettati' e che sempre ci condiziona e pre-determina<sup>20</sup>, e non vanno dunque considerati *en bloc* come qualcosa di negativo, si danno tuttavia pregiudizi "legittimi" o "illegittimi", ovvero – entro una concezione della verità intesa non più come *adaequatio*, ma, heideggerianamente, come *alétheia* – 'aprenti' o 'coprenti'.

Per riuscire a determinare la validità-legittimità dei pregiudizi che condizionano i nostri giudizi, Gadamer propone di affidarsi ad alcuni 'indici di verità'. La tradizione, che è la fonte principale dei nostri pregiudizi, non può di per sé, esclusivamente sulla base del nostro riconoscimento della sua autorità, essere sempre considerata fonte di verità, in quanto essa trasmette anche pregiudizi deformanti e coprenti. Lo stesso vale per il tanto discusso<sup>21</sup> concetto di "classico", che esprimerebbe la capacità della tradizione di preservare pregiudizi legittimi: «La nozione di classico è una vera categoria storica in quanto è più di una nozione indicante un'epoca o uno stile senza tuttavia voler essere l'idea di un valore soprastorico»<sup>22</sup>. Essa non indica «una qualità che va riconosciuta a determinati fenomeni storici, ma un modo eminente dell'essere storico stesso, l'atto storico della conservazione [*Bewahrung*] che mantiene in essere un certo vero [*Wahr*] attraverso una sempre rinnovata verifica [*Bewährung*]]»<sup>23</sup>. Se il classico, che «si

19 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 325.

20 «La soggettività – osserva Gadamer – è solo uno specchio frammentario. L'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. Per questo i pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi» (*ibidem*).

21 Si vedano soprattutto le critiche rivolte a Gadamer in proposito da K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, 2 voll.; tr. it. parz. di G. Carchia, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

22 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 336.

23 *Ibidem*.



conserva *perché* significa se stesso e spiega se stesso<sup>24</sup>, preserva la verità dalle rovine del tempo, mostrandone la contemporaneità sempre rinnovata, ossia la forza comunicativa potenzialmente illimitata, ad esempio, di un testo («Nel "classico" si attua così in modo eminente un carattere generale dell'essere storico, quello per cui esso è conservazione nel trascorrere distruttivo del tempo»<sup>25</sup>), esso non può comunque valere secondo Gadamer come un criterio normativo assoluto, come se i "classici" contenessero soltanto pregiudizi legittimi.

Un possibile indice di verità è rappresentato invece dalla distanza temporale. L'interpretazione (che non ha nulla a che fare con la *Einführung*, con l'immedesimazione empatica, ma è sempre rivolta alla *Sache selbst*) si gioca sempre all'interno di una peculiare dialettica tra familiarità ed estraneità. Nel caso in cui l'interprete e l'interpretato appartengano al medesimo orizzonte storico-temporale, condividendo così gli stessi pre-giudizi, è più difficile operare la necessaria distanziamento critica che è resa invece più agevole dallo *Zeitenabstand*, dal momento che il passare del tempo opera una sorta di "distillazione" del senso, lasciando cadere pregiudizi illegittimi, interpretazioni infeconde, etc., ma anche permettendo all'interprete di valutare 'meglio' i pregiudizi 'estranei' che appartengono all'*interpretandum* e al suo diverso orizzonte storico<sup>26</sup>.

Il punto fondamentale sottolineato da Gadamer è che *entrambi*, interprete e interpretato, sono storicamente situati, che essi sono entrambi sottoposti all'azione sotterranea di quella *Wirkungsgeschichte*, di quel "lavoro della storia"<sup>27</sup> che non è mai del tutto illuminabile e che condiziona tutti i progetti e le aspettative di senso:

Un pensiero autenticamente storico deve essere consapevole anche della propria storicità. Solo così esso non si ridurrà a inseguire il fantasma di un oggetto storico [...] ma sarà un modo di riconoscere ciò che è altro da sé, riconoscendo così, con l'altro, se stesso. Il vero oggetto della storia non è affatto un oggetto, ma l'unità di questi due termini, un rapporto in cui consiste sia la realtà della storia, sia, insieme, la realtà della comprensione storica. Un'ermeneutica adeguata dovrebbe mettere in luce la realtà della storia anche nello stesso comprendere. Chiamo ciò che forma l'oggetto di questa esigenza

24 Ivi, p. 339.

25 Ivi, pp. 338-339.

26 Anche se, afferma Gadamer contro Schleiermacher (e contro Kant), è improprio in generale parlare di un *Besserverstehen*, di un comprendere "meglio". Se il comprendere è sempre produttivo, «è sufficiente dire che, quando in assoluto si comprende, si comprende diversamente» (ivi, p. 346).

27 Cfr. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris 1993, p. 172.

*Wirkungsgeschichte*, storia degli effetti o delle determinazioni. Il comprendere è nella sua essenza un processo che è inserito entro questa storia<sup>28</sup>.

Il comprendere, quale accadere, non va quindi inteso «tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente si mediano continuamente»<sup>29</sup>; ma non dimentichiamo, alla luce di quanto si è detto in precedenza, che questo 'vivo' processo di trasmissione storica è tuttavia, nella nostra epoca, problematico, spezzato e frammentato, il che rende per noi estremamente più ardua ed enigmatica la mediazione di cui parla qui Gadamer (la trasmissione, come lui stesso, abbiamo visto, ammette, non va più da sé). In ogni caso, se la coscienza dell'interprete è costituita dai pregiudizi ereditati, è cioè sempre il risultato di un determinato processo storico, allo stesso modo l'oggetto della comprensione non è propriamente definibile come un 'oggetto', in quanto è piuttosto il frutto del rapporto tra la realtà della storia e la realtà della comprensione storica. Questo fa sì che sia necessario, da parte dell'interprete, del 'soggetto' del comprendere, tentare di elaborare innanzitutto – proprio nel senso della *Auslegung* heideggeriana quale *explicitatio* del *Verstehen*<sup>30</sup> – una coscienza esplicita, per quanto sempre fatalmente parziale, della sua determinazione storica, del suo essere-situato. È quel che Gadamer chiama *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, coscienza della determinazione storica, nel duplice senso, oggettivo e soggettivo, del genitivo, in quanto tale coscienza, appartenendo alla storia, non può mai fuoriuscire del tutto dalla sua propria storicità: «Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza»<sup>31</sup>.

Questo costitutivo essere-situato dell'interprete, essenzialmente limitato nel suo essere innanzitutto consegnato a (gettato in) una prospettiva determinata, è descritto da Gadamer attraverso la nozione (che egli trae da Husserl, ma, ancor prima, dal Nietzsche della seconda *Inattuale*) di "orizzonte": i nostri pregiudizi, osserva, «costituiscono il nostro orizzonte, l'orizzonte del nostro presente, in quanto rappresentano i limiti oltre i quali non siamo in grado di guardare»<sup>32</sup>. Essere-situati significa infatti poter vedere solo a partire da un punto di vista delimitato, nell'ambito di un orizzonte determinato; e il termine "orizzonte" (da *horizein*, segnare i confini, circoscrivere, e *hóros*, limite, vincolo, confine) significa proprio

28 - H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 350.

29 Ivi, p. 340.

30 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 189 sgg.

31 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 352.

32 Ivi, p. 356.



che «il pensiero è legato alla sua determinatezza finita»<sup>33</sup>. Ma se tale orizzonte fosse fisso e immutabile, vano sarebbe il tentativo, da parte di chi comprende, di esplicitare ed eventualmente modificare i propri pregiudizi. Al contrario, «la mobilità storica dell'esistenza umana è proprio costituita dal fatto che essa non è rigidamente legata a un punto di vista, e quindi non ha neanche un orizzonte davvero concluso. L'orizzonte è invece qualcosa entro cui ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove, gli orizzonti si spostano»<sup>34</sup>. Possiamo quindi 'mutare orizzonte', e un caso esemplare di questa possibilità è il confrontarsi con un orizzonte diverso, con una differente situazione storica. Per comprendere, ad esempio, un testo del passato è necessario modificare il proprio orizzonte di partenza e «acquisire il giusto orizzonte problematico»<sup>35</sup>. Non si tratta infatti di 'trasferirsi' nell'orizzonte del passato, il che sarebbe da un lato impossibile, visto che non possiamo semplicemente 'saltar fuori' dai limiti prospettici del nostro proprio essere-situati, e dall'altro inutile, perché in tal modo andrebbe perduta la peculiare produttività della *Wirkungsgeschichte* e dell'accadere storico, che fa sì che il contenuto di verità di un testo si modifichi e 'cresca' nel tempo attraverso la storia. L'idea di un orizzonte storico assolutamente chiuso e delimitato, cui apparterebbe un certo testo del passato, è anch'essa illusoria.

Proprio come l'orizzonte dell'interprete, anche l'orizzonte del passato è «sempre in movimento»<sup>36</sup>, è sottoposto a un mutamento continuo. A rigore, secondo Gadamer, non sarebbe nemmeno adeguato parlare, riguardo all'orizzonte del presente e di quello del passato, di due orizzonti davvero distinti, del tutto separati tra loro:

Se la nostra coscienza storica si traspone in orizzonti storici, ciò non significa che avvenga un trasferimento in mondi diversi, del tutto slegati dal nostro; questi mondi, insieme al nostro, costituiscono l'unico, grande, intimamente mobile orizzonte che, andando al di là dei limiti del presente, abbraccia la profondità storica della nostra autocoscienza. In realtà è dunque un orizzonte unico che abbraccia tutto ciò che la coscienza storica contiene in sé. Il passato proprio e quello altrui, che sono oggetto della coscienza storica, costituiscono questo mobile orizzonte entro cui la vita umana vive e che la definisce come provenire e tramandarsi<sup>37</sup>.

33 Ivi, p. 353.

34 Ivi, p. 355.

35 Ivi, p. 353.

36 Ivi, p. 355.

37 *Ibidem*.

Che senso ha allora parlare, come fa Gadamer, di una necessaria "fusione degli orizzonti" [*Horizontverschmelzung*]? Non trapela forse nel passaggio appena citato la seduzione di una concezione comunque appassante e non problematica della tradizione, in evidente contrasto con le affermazioni iniziali e che giustificerebbe le critiche che sono state mosse all'ermeneutica? Se comprendere (i.e. confrontarsi con il passato come l'altro da sé) significa inserirsi (ma in realtà essere già da sempre inseriti) in un orizzonte più ampio, che oltrepassa la limitatezza dell'orizzonte del presente, la fusione degli orizzonti sembrerebbe qui già da sempre data, garantita a priori dalla continuità della tradizione quale unico e onnicomprensivo grande orizzonte. Gadamer sottolinea però la peculiare *tensione* che esiste tra il passato dell'*interpretandum* e il presente dell'interprete, tensione che non va affatto eliminata, bensì mantenuta viva e anzi, addirittura, accentuata: «Il compito dell'ermeneutica consiste nel non lasciare che questa tensione venga coperta e obliata in un ingenuo atto di livellamento dei due momenti, ma venga invece consapevolmente dispiegata»<sup>38</sup>.

Comprendendo il passato, l'interprete acquisisce un orizzonte nuovo, che abbraccia sia il suo orizzonte di partenza sia l'orizzonte storico del testo. Ma più che di un ampliamento dell'orizzonte si dovrebbe qui parlare di uno 'spostamento' di orizzonte. Se comprendere non equivale a comprendere 'meglio', ma a comprendere 'diversamente'<sup>39</sup>, mutando orizzonte ci si lascia alle spalle la posizione di partenza, e questo comporta al contempo un acquisto e una perdita, dal momento che la finitezza del comprendere continua a vincolarlo a una prospettiva delimitata, in cui ogni visione panoramica è per principio esclusa. Perché comunque si verifichi questo spostamento di orizzonte, bisogna evitare di schiacciare l'*interpretandum* sui nostri propri pre-giudizi, bisogna salvaguardarne l'alterità, l'estraneità, e questo è possibile solo se l'interprete elabora metodologicamente una 'proiezione' dell'orizzonte dell'*interpretandum* quale distinto dal suo proprio orizzonte:

Una coscienza autenticamente storica guarda sempre anche al proprio presente, è sempre consapevole di se stessa come storicamente altra rispetto al suo oggetto. Occorre evidentemente uno sforzo specifico per darsi un orizzonte storico. Noi siamo sempre occupati da speranze e paure che ci legano a ciò che è più vicino, e con tali prevenzioni incontriamo i documenti del passato. Dobbiamo costantemente guardarci dal sovrapporre frettolosamente al passato

38 Ivi, p. 357.

39 *V. supra*, nota 26.



le nostre attese. Solo a questa condizione potremo ascoltare la voce del dato storico come essa stessa, nella sua peculiare alterità, si fa udire<sup>40</sup>.

Ma ciò comporta che l'interprete metta fin dall'inizio in gioco i propri pregiudizi, sforzandosi di far luce sulla sua propria "situazione" ermeneutica; esclusivamente in questo modo si ottiene quella necessaria messa a distanza che permette all'*interpretandum* di parlare come tale nella sua alterità, rendendo possibile un autentico confronto. Questo è allora il vero e proprio significato dell'espressione "fusione di orizzonti" ovvero l'elaborazione, attraverso il complesso intreccio dialogico delle domande e delle risposte, di un linguaggio comune – e questo significa per Gadamer il nostro stare, per quanto problematicamente, dentro una tradizione, dal momento che il presente non può che comprendere se stesso in un linguaggio che attinge le sue parole, pur con tutte le deformazioni, le traduzioni e i coprimenti storici connessi a tale processo, dal patrimonio linguistico del passato:

In realtà, l'orizzonte del presente è sempre in atto di farsi, in quanto noi non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi. Di questa continua messa alla prova fa parte anche, in prima linea, l'incontro con il passato e la comprensione della tradizione da cui veniamo. L'orizzonte del presente non si costituisce dunque in modo indipendente e separato dal passato. Un orizzonte del presente come qualcosa di separato è altrettanto astratto quanto gli orizzonti storici singoli che si tratterebbe di acquisire uscendo da esso. *La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro*<sup>41</sup>.

Ed è proprio a questo proposito che Gadamer adopera il concetto (di origine pietistica) di "applicazione". La *Anwendung*, lungi dal costituire un momento accessorio del processo ermeneutico, rappresenta per lui un aspetto fondamentale della comprensione, nella misura in cui questa comporta sempre una mediazione tra passato e presente: «Nella comprensione si verifica sempre una sorta di applicazione del testo da interpretare alla situazione attuale dell'interprete. [...] L'applicazione costituisce, come la comprensione e la spiegazione, un aspetto costitutivo dell'atto interpretativo inteso come unità»<sup>42</sup>. Il *Verstehen*, che è sempre anche, come aveva indicato Heidegger, un *Sich-auf-etwas-verstehen*, non si configura come un atto gnoseologico 'oggettivo' e neutrale, ma mette in gioco la totali-

40 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 356.

41 *Ibidem*.

42 Ivi, p. 359.

tà dell'esistenza dell'interprete. Di fatto applichiamo sempre a noi stessi, alla nostra situazione presente, alle nostre aspettative di senso, ai nostri pre-giudizi, alle «speranze e paure che ci legano a ciò che è più vicino»<sup>43</sup>, quel che il testo ci dice. L'avvenuta fusione di orizzonti coincide quindi con l'applicazione al presente della voce altra che ci giunge da un testo passato, da un dialogo iniziato prima di noi e che sempre ci precede essenzialmente; ma questo accade se solo siamo capaci di mantenerci davvero in ascolto, mettendo preliminarmente in questione le nostre presupposizioni e collocandoci nella fondamentale dimensione ermeneutica dell'*apertura*. Soltanto in tal modo il presente, secondo Gadamer, può davvero sperare di comprendere, attraverso l'altro, se stesso.

### 3. L'attualità dell'opera d'arte

In maniera ancora più esplicita Gadamer getta luce sulla nozione di "contemporaneo" (sul suo carattere enigmatico, sulle sue intrinseche aporie) nella parte della sua produzione dedicata alla questione dell'arte. Le sue riflessioni sulla struttura temporale dell'opera d'arte investono infatti in modo particolarmente significativo il nucleo profondo dell'"enigma del tempo". Gadamer, interrogandosi su temi quali la questione dell'"attualità del bello", il rapporto tra le grandi forme dell'arte classica e la distruzione della forma nell'arte contemporanea (esempio emblematico di quella 'rottura della tradizione' che contraddistingue il nostro tempo), la peculiare 'contemporaneità' dell'opera d'arte e il suo particolare tipo di presenzialità, giunge a evidenziare i caratteri fondamentali dell'esperienza umana del tempo.

Centrale a questo riguardo è un saggio del periodo successivo a *Wahrheit und Methode* intitolato appunto *Die Aktualität des Schönen*<sup>44</sup>. In che senso è possibile parlare di un'attualità del bello? Il bello è forse qualcosa che può passare di moda in una determinata epoca per poi ridivenire "attuale" in un'epoca successiva? Sembrerebbe piuttosto che esso sia caratterizzato da una specifica atemporalità o sovratemporalità. Tale questione è in realtà strettamente legata al secondo tema qui affrontato da Gadamer, ovvero il problema della legittimazione dell'arte in un'epoca, come la nostra, segnata da un'irrimediabile frattura della tradizione, che sembra inverare

43 Ivi, p. 356.

44 Cfr. H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1977), in *Kunst als Aussage. Ästhetik und Poetik I, Gesammelte Werke*, Bd. 8, Mohr (Siebeck), Tübingen 1993; tr. it. di R. Dottori, *L'attualità del bello. Arte come gioco, simbolo e festa*, in *L'attualità del bello*, Marietti, Genova 1986, pp. 3-57.



l'affermazione hegeliana della morte (o, più esattamente, del carattere di "passato") dell'arte. La tradizione unitaria dell'Occidente, tuttavia, appare interrotta non solo perché – à la Hegel – non possiamo più riconoscerci nell'idea classica dell'arte quale religione della bellezza ed espressione sensibile del divino, ma soprattutto perché, sotto i colpi di martello delle avanguardie artistiche novecentesche, si sono in generale dissolte le idee tradizionali di forma e di stile. Ciò pone al pensiero il compito di trovare una definizione dell'arte capace di abbracciare in sé sia la grande arte del passato sia le provocazioni e le sfide radicali dell'arte contemporanea. Questa però, secondo Gadamer, non si pone semplicemente in contrasto con l'arte del passato, ma, al contempo, continua a trarre da essa energie e impulsi. Esiste quindi tra di esse, malgrado l'apparente eterogeneità, una profonda coappartenenza:

Non soltanto nessun artista di oggi avrebbe potuto in assoluto sviluppare le sue proprie audacie senza la familiarità con il linguaggio della tradizione; non soltanto colui che recepisce è continuamente immerso nella contemporaneità di passato e presente. Egli non lo è solamente quando va nei musei, e passa da una sala all'altra [...]. Lo è sempre. La nostra vita quotidiana è un continuo passare attraverso la contemporaneità di passato e futuro. Poter procedere così, in questo orizzonte del futuro aperto e del passato irripetibile, è l'essenza di quel che chiamiamo "spirito". Mnemosyne, la Musa della memoria, la Musa dell'appropriazione attraverso il ricordo, [...] è al tempo stesso la Musa della libertà spirituale. La memoria e il ricordo, che assumono in sé tanto l'arte passata e la tradizione della nostra arte, quanto l'arditezza del nuovo sperimentare forme inaudite che vanno contro la forma, sono un'unica attività dello spirito<sup>45</sup>.

Quella che va interrogata è allora proprio questa singolare unità di passato e presente che si manifesta nell'opera d'arte. Ma questa unità non è qualcosa che riguardi semplicemente la nostra autocomprensione estetica e neppure soltanto il problema, per quanto certamente centrale per la riflessione estetica, di individuare che cosa colleghi in profondità le forme artistiche del passato e la distruzione della forma propria dell'arte di oggi. Il tema dell'arte, osserva Gadamer, propone in realtà l'enigma più generale della contemporaneità di passato e presente. Per cercare di far luce su di esso bisogna quindi soffermarsi sul tipo di temporalità che appartiene all'opera d'arte. Proprio come il bello, l'arte (bella) sembra a un primo sguardo essere atemporale o sovratemporale, nella sua capacità di scavalcare le diverse epoche storiche. Più precisamente, tuttavia, l'opera d'arte (ad esempio una grande opera d'arte del passato) ci appella e ci ri-chiede come,

45 Ivi, pp. 10-11.

appunto, qualcosa di "contemporaneo", imponendosi a noi con una presenzialità che sembra prescindere del tutto dal determinato contesto storico in cui è stata prodotta: «Tra l'opera d'arte e il suo osservatore vige un'assoluta contemporaneità [...]. La realtà dell'opera d'arte, e la sua capacità espressiva, non si lascia rinchiudere nel suo originario orizzonte storico [...]. Sembra piuttosto essere proprio dell'esperienza artistica il fatto che l'opera d'arte mantenga comunque il proprio presente, e che conservi in modo molto limitato in se stessa la propria origine storica»<sup>46</sup>.

L'essere autentico dell'opera, ossia la sua autentica capacità di "dire", «sopravanza in via di principio ogni limitatezza storica. In questo senso l'opera d'arte è di una presenza che non ha tempo. [...] Si offre come pura e semplice presenza»<sup>47</sup>. Essa, nel suo rivolgersi direttamente a colui che la esperisce, «è per ogni presente presenza assoluta e conserva al tempo stesso la sua parola per ogni futuro»<sup>48</sup>. Non è quindi corretto definire l'opera d'arte come atemporale; essa esibisce piuttosto un modo del tutto peculiare di essere-nel-tempo. Già in *Wahrheit und Methode* Gadamer si era interrogato sul genere di contemporaneità, i.e. di *temporalità*, che appartiene all'essere estetico. Pensare la contemporaneità e presenzialità del modo d'essere estetico in termini di atemporalità, come si è soliti fare, solleva infatti a suo avviso una grossa aporia, ponendo il problema «di pensare questa atemporalità in connessione con la temporalità alla quale è essenzialmente legata»<sup>49</sup>.

Gadamer introduce a tale proposito il concetto di "identità ermeneutica". L'opera (intesa alla luce del concetto di "gioco" quale auto-rappresentazione, *Selbstdarstellung*) non ha un essere

separabile dalla sua "rappresentazione" [*Darstellung*], e [...] tuttavia nella rappresentazione si manifesta l'unità e identità di una forma [*Gebilde*]. Il rappresentarsi [*Angewiesenheit auf Sichdarstellen*] appartiene alla sua essenza. Ciò significa che, per quante modifiche e travisamenti subisca nella rappresentazione, essa rimane tuttavia sempre se stessa. Proprio questo costituisce il rigore di ogni rappresentazione; essa contiene un rapporto alla forma stessa e si sottomette al criterio di una correttezza misurata in base a quella. Persino l'estremo caso negativo di una rappresentazione assolutamente travisante lo conferma. Questa è infatti riconosciuta come travisamento solo nella misura in cui la rappresentazione è intesa e giudicata come rappresentazione della forma stessa. La

46 H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik* (1964), in *Kunst als Aussage*, GW 8, cit.; tr. it. di R. Dottori, *Estetica ed ermeneutica*, in *L'attualità del bello*, cit., p. 71.

47 Ivi, p. 72.

48 Ivi, p. 79.

49 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 154.



rappresentazione ha [...] il carattere di una ripetizione dell'uguale. Ripetizione non significa qui, certamente, che qualcosa venga propriamente ripetuto, cioè riportato a un originale. Anzi, ogni ripetizione è originaria quanto l'opera stessa<sup>50</sup>.

L'opera d'arte, aperta per essenza a infinite possibili "rappresentazioni", ripetizioni, letture e interpretazioni, non possiede un essere separato rispetto a esse; il suo essere coincide con le sue, di volta in volta differenti, rappresentazioni, ripetizioni, interpretazioni, si risolve in esse. Essa, però, mantiene in ciò sempre l'unità e l'identità della sua "forma", che, malgrado l'infinita varietà e diversità delle sue ripetizioni possibili, ne 'misura' in modo normativo la 'giustizia'. Ma questa singolare struttura ontologica dell'opera d'arte esclude allora categoricamente che sia possibile parlare, a proposito di essa, di atemporalità: al contrario, bisogna affermare che «un ente che è solo in quanto è continuamente diverso, è temporale in un senso più radicale di tutto quanto appartiene alla storia»<sup>51</sup>, in quanto il suo essere si identifica totalmente con il suo divenire.

L'opera d'arte manifesta con ciò una "pretesa di durata", il "perdurare di un appello", pone al suo interprete (nel più ampio senso del termine), al suo esecutore, spettatore, ascoltatore, lettore, etc., una "richiesta indefinita" e infinita, esigendone la partecipazione attiva. Questo comporta che la sua contemporaneità non equivale alla "simultaneità" della coscienza estetica, che «significa solo l'essere insieme e l'in-differenza di diversi oggetti di *Erlebnis* estetico in una coscienza»<sup>52</sup>; essa indica piuttosto (e sollecita) un "essere presso", un *Dabeisein*. Nel caso dell'opera, contemporaneità vuol dire che «qualcosa di individuale, che si presenta a noi, per quanto remota possa essere la sua origine, nel suo presentarsi acquista piena presenzialità. La contemporaneità non è dunque un modo di darsi nella coscienza, ma un compito per la coscienza, qualcosa che essa deve attivamente realizzare»<sup>53</sup>.

In questo suo radicale essere-temporale, nel suo essere *in quanto* divenire, aggiunge Gadamer, l'opera d'arte è, essenzialmente, un "ricorrere", un *Wiederkehren*. Essa condivide in ciò la struttura temporale di quello che egli definisce uno dei fondamenti antropologici (insieme al gioco e al simbolo) del fenomeno estetico: la festa, anch'essa caratterizzata da un peculiare *Wiederkehren*<sup>54</sup>. Il primo tratto distintivo della festa è il suo ac-

50 Ivi, p. 155.

51 Ivi, p. 156.

52 Ivi, p. 160.

53 *Ibidem*.

54 Gadamer fa riferimento in proposito agli studi di W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus* (1933), Klostermann, Frankfurt a.M. 1960<sup>2</sup>; tr. it. di A. Ferretti Calenda,

comunare coloro che partecipano a essa: «La festa è comunanza, ed è la rappresentazione di questa comunanza nella forma più completa. La festa è sempre di tutti»<sup>55</sup>. In essa tutti i partecipanti sono come sollevati al di sopra del quotidiano: la scansione dei ritmi lavorativi, le preoccupazioni pratiche di ogni giorno sono sospese. Nel giorno di festa avviene così una sorta di «quieta sospensione del tempo»<sup>56</sup>, che non significa però in alcun modo una sua abolizione, ma piuttosto il manifestarsi e l'imporsi di un tempo altro rispetto a quello ordinario. L'attimo della sospensione festiva è «un attimo che trova il proprio senso non in ciò che si deve fare, non in ciò che si ha di mira o da cui si deve trarre profitto, ma che ha in se stesso il proprio compimento»<sup>57</sup>. Lungi dall'essere atemporale, la festa esibisce una peculiare struttura temporale, quella della celebrazione [*Begehung*]. La festa è tale solo in quanto viene celebrata, e tale celebrazione costituisce un presente *sui generis*. Quando si celebra una festa, essa «è sempre stata ed è presente per l'intero tempo»<sup>58</sup>. Il carattere temporale della festa sta proprio nel fatto che essa «viene "celebrata" e non si disperde nella durata di momenti che si susseguono l'uno all'altro. È vero che si fa un certo programma della festa, [...] che si redige persino un orario della festa. Tutto ciò avviene però solo perché la festa viene celebrata. Si può poi anche disporre a piacimento le forme della sua celebrazione. Ma la struttura temporale della celebrazione non è certo quella della disposizione del tempo»<sup>59</sup>. Non si può quindi cogliere il modo della sua temporalità sulla scorta della normale esperienza della mera successione del tempo.

Della festa, come si è già accennato, è proprio il "ricorrere". Ogni autentica festa è tale perché ha una ricorrenza. Perfino «una festa unica e irripetibile genera da se stessa la possibilità della sua ricorrenza»<sup>60</sup>. In

Dioniso. Mito e culto, il melangolo, Genova 2005, e di K. Kerényi, *Vom Wesen des Festes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Langen-Müller, München 1971; tr. it. di D. Sassi, *L'essenza della festa*, in *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001. Si veda su ciò J. Grondin, *Spiel, Fest und Ritual. Zum Motiv des Unvordenklichen beim späten Gadamer*, in *Von Heidegger zu Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, pp. 118-125. Cfr. anche G. Gregorio, *Linguaggio e interpretazione*, cit., cap. V: *Gioco, simbolo, festa: Gadamer e la struttura temporale dell'opera d'arte*, pp. 164-178.

55 H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., p. 43.

56 H.-G. Gadamer, *Über die Festlichkeit des Theaters* (1954), in *Kunst als Aussage*, GW 8, cit.; tr. it. di R. Dottori, *La festività del teatro*, in *L'attualità del bello*, cit., p. 103.

57 *Ibidem*.

58 H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., p. 44.

59 *Ibidem*.

60 H.-G. Gadamer, *La festività del teatro*, cit., p. 103.



quanto per essenza ricorrente, tuttavia, la festa non si inserisce semplicemente all'interno di un ordine temporale a essa preesistente. Accade invece il contrario, è l'ordine temporale a essere scandito e configurato sulla base della ricorrenza delle feste; è innanzitutto la ricorrenza della festa a istituire l'ordine del tempo, e non viceversa. Gadamer cita a esempio di ciò «l'anno ecclesiastico, l'anno liturgico, ma anche le forme in cui noi stessi, nei nostri calcoli astratti, non parliamo semplicemente dei numeri dei mesi, ma appunto di Natale e di Pasqua e di altre ricorrenze; tutto ciò rappresenta in verità il primato di ciò che viene a suo tempo, che ha il suo proprio tempo, e non sottostà a un astratto calcolo e riempimento del tempo»<sup>61</sup>.

Emerge dunque a questo proposito la differenza tra due esperienze tra loro irriducibili del tempo, che Gadamer chiama "tempo pieno" (o "tempo proprio") e "tempo vuoto"<sup>62</sup>. Il tempo vuoto è quello dell'esperienza ordinaria, quotidiana del tempo: «La normale esperienza pratica del tempo è il "tempo per qualcosa", cioè il tempo di cui si dispone, il tempo che si divide, che si ha o non si ha, o che si crede di non avere. Esso è, per la sua propria struttura, tempo vuoto, qualcosa che si deve avere per poterlo riempire con qualcosa»<sup>63</sup>. Esso si estende tra i due estremi della noia, in cui non si sa come riempire questo vuoto e si avverte il tempo come qualcosa di angosciante e tormentoso, e del frenetico affaccendarsi, in cui, in modo altrettanto vuoto, sembra che non ci sia mai abbastanza tempo, che esso non basti mai, che ci sia sempre qualche altra cosa da fare. Tale modalità di esperire il tempo 'disponendo' di esso, come qualcosa che deve essere riempito e "fatto passare", appare però evidentemente come una forma inautentica di temporalità, che non rispecchia l'esperienza temporale originaria dell'uomo. Questa si dischiude invece nel caso della festa (e dell'arte), in cui si manifesta un altro tipo di tempo, il tempo pieno o proprio, in cui il tempo viene autenticamente esperito come tale: «Quando c'è la festa, quest'attimo, o questa durata, viene riempito dalla festa. Ciò non è avvenuto per via di qualcuno che avrebbe avuto un tempo vuoto da riempire; al contrario, il tempo è divenuto festivo quando è giunto il tempo della festa»<sup>64</sup>. La festa giunge "a suo tempo", istituisce e impone il suo proprio tempo sospendendo il tempo vuoto, misurabile, calcolabile.

Il tempo proprio è, eminentemente, un tempo discontinuo, e la fondamentale discontinuità-dissimmetria che lo caratterizza, contrapponendolo al vuoto, ripetitivo e in-differente scorrere del tempo quotidiano,

61 H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., p. 45.

62 Su ciò si veda anche H.-G. Gadamer, *Tempo vuoto e tempo pieno*, cit.

63 H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., p. 45.

64 *Ibidem*.

si rivela anche in altre esperienze fondamentali della nostra esistenza: l'infanzia, la giovinezza, la maturità, la vecchiaia e la morte.

Qui non c'è niente da calcolare, e non c'è una lenta successione di vuoti momenti, da ricomporre pezzo per pezzo in un tempo intero. La continuità del flusso uniforme del tempo, che calcoliamo e osserviamo con l'orologio, non ci dice nulla della giovinezza e della vecchiaia. Il tempo che fa essere qualcuno giovane o vecchio non è il tempo dell'orologio. C'è evidentemente una discontinuità in esso. Qualcuno è diventato improvvisamente vecchio, o improvvisamente si vede in qualcuno che "non è più un ragazzo"; ciò di cui ci si accorge è il suo tempo, il suo tempo proprio<sup>65</sup>.

Il tempo come tempo proprio contraddistingue anche l'opera d'arte. Secondo Gadamer, quando diciamo che l'opera d'arte rappresenta un'unità organica (in cui, come aveva già osservato Aristotele, nulla può essere aggiunto o tolto senza pregiudicare la perfezione<sup>66</sup>), pensiamo l'arte in connessione con la determinazione fondamentale della vita, ovvero la struttura dell'essere "organico". Intendiamo l'organismo vivente come qualcosa che è «centrato su stesso in modo tale che tutte le sue parti non sono subordinate a un terzo scopo determinato, ma servono alla propria autoconservazione e vitalità»<sup>67</sup>. In modo analogo l'opera d'arte, esattamente come un organismo vivente, appare come un'unità in sé strutturata, che ammette sì «un ambito variabile di possibili cambiamenti, sostituzioni, aggiunte, omissioni, ma sulla base di un nucleo strutturale che non può essere toccato se la figura non deve perdere la sua unità vivente»<sup>68</sup>. Proprio per questa sua struttura l'opera d'arte, come l'essere vivente, ha il suo tempo proprio. Questo non vuol dire che essa abbia, come l'organismo vivente, una propria giovinezza, maturità o vecchiaia, ma significa che neppure essa può essere «determinata dalla durata calcolabile della sua estensione nel tempo, bensì piuttosto dalla sua propria struttura temporale»<sup>69</sup>.

Ogni opera possiede e prescrive il suo tempo proprio; per accostarsi a essa è necessario prendere il "giusto tempo", il tempo che essa stessa richiede, e che non è mai un tempo misurabile o calcolabile secondo i metri del tempo vuoto – non è mai, soprattutto, un tempo di/su cui noi disponiamo. Ogni volta che si esegue un determinato brano musicale o si legge un

65 *Ivi*, p. 46.

66 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 5, 1106 b, 10-13, tr. it. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, vol. I, p. 165.

67 H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., p. 46.

68 *Ivi*, p. 47.

69 *Ibidem*.



testo, «è il tempo proprio del brano musicale, è il tono proprio di un testo quel che deve essere trovato»<sup>70</sup>. Ma questo vale anche quando ci si trova davanti a un dipinto o a una statua, o di fronte a un'opera architettonica; anche in tutti questi casi si ha sempre a che fare con processi temporali, bisogna sempre trovare (e concedersi) il "giusto tempo". Per poter 'leggere' un edificio, ad esempio, bisogna entrare e uscire da esso, andare e venire, girargli intorno, arrestarsi, ripartire, percorrerlo lentamente. Se ogni opera d'arte ha dunque un suo certo tempo proprio, che ci si impone come tale, è per noi necessario 'accordarsi' con tale tempo perché essa possa dischiudersi nella "pura presenza" della sua verità, nella sua "presenza assoluta" che «conserva al tempo stesso la sua parola per ogni futuro»<sup>71</sup>.

L'opera d'arte, nella sua enigmatica con-temporaneità, ci invita così (ci forza) all'esperienza, squisitamente *umana*, del *Verweilen*, dell'indugiare: «Nell'esperienza dell'arte – afferma quindi Gadamer – si tratta anzitutto di imparare dall'opera d'arte un modo particolare dell'indugiare. [...] Quanto maggiore è l'indugio con cui noi ci rivolgiamo a essa, tanto più complessa e ricca essa ci appare. L'essenza dell'esperienza temporale dell'arte consiste nell'imparare a indugiare. Ciò è forse la contropartita a noi adeguata, cioè finita, di ciò che si chiama eternità»<sup>72</sup>.

70 Ivi, p. 48.

71 Ivi, p. 79. Gadamer pensa questo peculiare tipo di "presenza" dell'opera d'arte in termini di *Vollzug*, di "attuazione", nozione che egli apparenta al concetto aristotelico di *enérgeia*: su ciò cfr. ad es. H.-G. Gadamer, *Wort und Bild – „so wahr, so seiend“* (1992), in *Kunst als Aussage*, GW8, cit.; tr. it. di D. Di Cesare, *Parola e immagine: «così vere, così essenti»*, in *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 134 sgg.

72 H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., p. 49.