
Sul comprendere e l'interpretare

Luigi Perissinotto

«Quando e perché interpretiamo?». A questa domanda viene spesso data una risposta che suona più o meno così: «Nella maggior parte dei casi, interpretiamo per comprendere»; secondo questo senso «basilare» o «primario» del termine, «l'interpretazione [...] richiede sempre la conoscenza della propria mancanza di comprensione - la conoscenza, forse, del fatto che siamo perplessi su qualcosa che desideriamo comprendere» (NOVITZ 2000, p. 5). Gli assunti e le conseguenze di questa risposta tradizionale potrebbero essere così sintetizzate:

- a. c'è interpretazione perché c'è mancanza di comprensione; interpretiamo quando non comprendiamo;
- b. c'è tanta più interpretazione quanta meno comprensione c'è;
- c. l'interpretazione ha nella comprensione il suo scopo e la sua misura.

Se ci basiamo su questo genere di risposta, la risposta che ho appena chiamato «tradizionale», siamo indotti ad attribuire all'interpretazione, in quanto distinta dalla comprensione, almeno i seguenti caratteri:

1. la non-universalità: ci sono circostanze nelle quali non interpretiamo né abbiamo bisogno di interpretare perché abbiamo compreso o, quantomeno, non dubitiamo di aver compreso;
2. la normatività: vi sono buone interpretazioni, interpretazioni che ci permettono di comprendere o di comprendere meglio, e cattive interpretazioni, interpretazioni che non ci danno o ci danno solo molto parzialmente la comprensione desiderata; ciò che conta non è come di fatto interpretiamo, ma come dovremmo interpretare se vogliamo comprendere;
3. la consapevolezza: l'interpretazione si attiva o si esercita allorché sentiamo di non aver compreso ciò che vorremmo o dovremmo comprendere;

4. la volontarietà: non sempre vogliamo comprendere ciò che non comprendiamo; ci sono o possiamo immaginare circostanze in cui non si interpreta perché non ci interessa o ci è indifferente comprendere.

Com'è facile mostrare, questo tipo di interpretazione, che Novitz (2000, p. 7), chiama esplicitiva e che Philipse (1998, p. 51), aveva chiamato teoretica (o anche oggettiva, critica o storica),¹ è all'opera, in maniera più o meno esplicita o formale, in moltissimi contesti: in tutti quei contesti in cui vogliamo comprendere (rendere intelligibile) qualcosa che (almeno a prima vista) ci sconcerta, ci sorprende, ci disorienta; qualcosa che ci sembra (almeno a prima vista) di non comprendere. Ciò accade, per esempio, quando ci domandiamo come vada interpretata la poesia *L'ónoma* di Giorgio Caproni: «*L'ónoma* non lascia orma. | È pura grammatica. | Bestia perciò senza forma. | Imprendibilmente erratica» (CAPRONI 1989, p. 589). Se cerchiamo di interpretare questa poesia è perché (almeno a prima vista) non la comprendiamo o, quantomeno, non la comprendiamo come ci sembra che essa dovrebbe essere compresa.²

Almeno tre cose vanno qui subito messe in rilievo relativamente all'interpretazione così intesa:

- a. se l'interpretazione è un mezzo che ha nella comprensione la sua meta, la comprensione è, in questa prospettiva, un fine a se stesso; la comprensione e il nostro desiderio di comprendere e di comprendere di più o di comprendere meglio non hanno bisogno di giustificazione: non è forse naturale cercare di comprendere ciò che non si comprende? Interpreto la poesia perché non l'ho compresa: questo è tutto. Resta da domandarci se il nostro desiderio di comprendere basti a garantirci che, prima o poi, comprenderemo.³

1. Secondo Philipse (1998, p. 59), l'interpretazione teoretica (oggettiva, storica o critica) ha come obiettivo quello di «scoprire ciò che un testo significava nelle circostanze in cui fu scritto»; essa si distingue dall'interpretazione applicativa che «mira ad applicare i testi al fine di operare nelle situazioni presenti, [...] o al fine di illuminare la nostra presente esistenza. Per fare così, le interpretazioni applicative devono spesso leggere nel testo significati che il loro autore non intendeva».

2. Ovviamente, poesie e altri testi scritti od orali sono solo una parte di ciò che interpretiamo quando non comprendiamo; tra ciò che interpretiamo vi sono anche gesti, azioni, comportamenti ecc. Per esempio, una risata che ci può apparire insensata o, per così dire, «fuori luogo» può essere compresa (resa intelligibile) dopo che sia stata interpretata come provocatoria o come imbarazzata.

3. Certo, può accadere che di fatto l'interpretazione non riesca, per quanto grandi e ingegnosi siano i nostri e altrui sforzi. Qui però il problema è un altro: se il nostro desiderio

Ma questo è un altro, e assai difficile, problema filosofico che qui non affronteremo;

- b. se qualche volta si interpreta, questo non vuol dire che, per comprendere, si debba sempre interpretare; non sempre, ossia non in tutte le circostanze, una risata o un verso richiedono che li si interpreti; spesso una risata è semplicemente quello che sembra essere: una bella risata; e un verso dice semplicemente quello che sembra dire. Comprendere non è sempre e in ogni caso interpretare; lo sarebbe solo se non ci fosse mai qualcosa come un aver compreso. Come ha osservato Wittgenstein (1990, I, § 9), «[a]ccade naturalmente che io *interpreti* segni, dia ai segni un'interpretazione [*Deutung*]; ma certamente non ogni volta che capisco un segno! (Se mi si domanda "Che ora è?", in me non ha luogo nessun lavoro di interpretazione, semplicemente reagisco a quel che vedo e odo. Se uno mi sguaina un coltello in faccia non gli dico: "L'interpreto come una minaccia!"»;
- c. si interpreta quando di un dato testo o di un determinato comportamento si danno (o sembrano darsi) diverse (ognuna però con qualche ragione dalla sua) interpretazioni: quel riso è un sorriso amichevole o un sogghigno malevolo? Quelle dimissioni sono un atto di responsabilità o una manifestazione di viltà? Quell'atteggiamento è una minaccia o è solamente uno scherzo?

Come abbiamo appena visto, per quanto riguarda la questione del rapporto tra comprendere e interpretare la risposta tradizionale è che interpretiamo quando ci accade di non comprendere; se comprendiamo non interpretiamo né abbiamo bisogno di farlo. Non sarebbe, a dir poco, strano voler interpretare ciò che già abbiamo compreso? In quest'ottica la comprensione può stare prima dell'interpretazione, escludendola, ed è il caso in cui diremmo di aver subito compreso, o alla fine dell'interpretazione, concludendola, ed è il caso in cui diremmo di aver finalmente compreso. Ma quando si è compreso? Che cosa insomma accade prima di ogni interpretazione o dopo che abbiamo finito di interpretare? E che cosa fa di una comprensione o una comprensione immediata (non bisognosa di interpretazione) o una comprensione ultima (non più bisognosa di interpretazione)?

Vi è una linea di risposta a queste nostre domande che equipara la comprensione immediata alla visione: chi comprende vede (con gli occhi del corpo o con quelli della mente) e, proprio per questo, non interpreta.

di comprendere ci garantisca che non vi sia dell'incomprensibile, ma solo del non ancora compreso.

Si tratta di una risposta che sembra richiamare la distinzione paolina tra vedere «come in uno specchio» e vedere «a faccia a faccia» (1 Cor., XIII, 10-12): «Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. [...] Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia». Com'è chiaro, secondo quest'ottica si interpreta in assenza di quella visione perfetta, apodittica se non ancora adeguata, che sola può riscattare il nostro imperfetto vedere (il nostro solo intravedere); ciò che l'interpretazione segnala è, di conseguenza, la nostra (contingente o strutturale) imperfezione.⁴ È esattamente contro questa subordinazione dell'interpretare al vedere che è rivolta la notissima affermazione di Gadamer (1983, p. 447) secondo cui «comprensione e interpretazione sono in definitiva una cosa sola». Si tratta, secondo quanto ribadisce Ricoeur (1994, p. 46), dell'«ipotesi stessa dell'ermeneutica filosofica»: nessuna visione può concludere l'interpretazione;⁵ non vi è comprensione, nemmeno la comprensione di sé, che non sia mediata. Qui e altrove il riferimento polemico di Ricoeur è, come nel caso di Gadamer, il primato che la fenomenologia husserliana assegnerebbe, in sintonia con «l'intera tradizione filosofica europea» (TUGENDHAT 1997, p. 10), al vedere e alla visione.⁶ In opposizione a questo consolidato privilegio l'ermeneutica ha in effetti sempre insistito sul riconoscimento che ogni vedere «è già sempre comprendente-interpretante» (HEIDEGGER 1976, p. 184) e che non si dà mai, di conseguenza, qualcosa come un percepire puro: in ogni percepire si annida infatti «l'ermeneutico intendere qualcosa come qualcosa» (GADAMER 1995, p. 300).

4. Una delle formulazioni letterariamente più efficaci di questo desiderio di vedere la si può trovare in Pessoa (1986, p. 51): «Come vorrei, lo sento in questo momento, essere una persona che fosse capace di vedere tutto questo come se non avesse con esso altro rapporto se non vederlo [...]! Non aver imparato fino dalla nascita ad attribuire significati usati a tutte queste cose; poter separare l'immagine che le cose hanno in sé dall'immagine che è stata loro imposta. Poter scorgere nella pescivendola la sua realtà umana, a prescindere dal fatto che sia chiamata pescivendola, e dal sapere che esiste e che vende. Guardare un vigile urbano come lo guarda Dio. Capire tutto per la prima volta, non in modo apocalittico, come se fosse una rivelazione del Mistero, ma direttamente, come una fioritura della Realtà».

5. In questo l'ermeneutica filosofica si contrappone frontalmente a Husserl per il quale la «fondazione ultima» a cui mira la fenomenologia è sempre e di principio «dell'ordine dell'intuizione; fondare è vedere» (RICOEUR 1994, p. 39).

6. Tugendhat fa questa osservazione in relazione al tema della coscienza, osservando come molte considerazioni, non solo di provenienza fenomenologica, sulla coscienza ci mostrino «quanto noi tendiamo a concepire il discorso sulla coscienza attraverso metafore modellate sul vedere: una tendenza di cui è caduta vittima l'intera tradizione filosofica europea da Parmenide a Husserl». Da parte sua, Tugendhat ritiene che «il concepire l'aver-coscienza-di come un quasi-vedere, e quindi anche il parlare di uno sguardo interiore, siano una finzione».

Ma vi è anche una seconda e differente linea di risposta alle nostre domande; una risposta che, pur insistendo sulla distinzione tra comprendere e interpretare, toglie, per così dire, ogni impegnativo accento fondativo all'idea di comprensione immediata. Per illustrarla possiamo servirci ancora una volta di Wittgenstein. Come si ricorderà, Wittgenstein afferma di comprendere senza alcun lavoro interpretativo la domanda «Che ora è?». Ciò significa che niente (nessuna interpretazione, decisione o ponderazione) sta o si inserisce⁷ tra quella domanda e la sua reazione; tra una domanda come «Che ora è?» e risposte come: «Sono le 15 e 30» oppure: «Me l'hai appena domandato!». Ma ovviamente vi è un sottinteso: niente vi si inserisce, *nelle circostanze abituali*.⁸ In effetti, leggendo l'esempio di Wittgenstein tutti noi abbiamo sicuramente pensato alle più comuni circostanze in cui qualcuno ci domanda l'ora. Non sempre però succede così; non sempre le circostanze sono quelle abituali; anche le domande più banali, senza contesto o in contesto insolito, possono apparirci strane o addirittura insensate. «Che ora è?» è sicuramente un buon esempio di una domanda che comprendiamo senza interpretazione; questo non deve però farci concludere che quella domanda porti, per così dire, impresso in sé il suo significato, un significato che, una volta visto o intuito, renderebbe di principio vana ogni interpretazione. Ma se non interpretiamo quella domanda, non è perché non la si possa mai interpretare. Come precisa Wittgenstein (1986, § 234), se non interpreto un segno è perché in esso «mi sento perfettamente a mio agio [*heimisch*]». Quest'ultima osservazione non va letta in termini meramente psicologici. Ciò che è in gioco è piuttosto il rapporto con le nostre consuetudini, pratiche e usanze. Per esempio, se prima di rispondere a qualcuno che ci domanda che ora è ci domandassimo sempre se ciò che costui vuol sapere è davvero l'ora, forse da tempo sarebbe sparita la pratica di domandare l'ora; reagire «senza pensarci» a chi ci domanda l'ora è infatti parte di questa nostra pratica. Che poi possa anticipare o immaginare circostanze in cui le cose possono andar diversamente, occasioni in cui cercherei di interpretare la sua domanda, non comporta che, prima di rispondere a una domanda sull'ora, debba sempre pensarci: «un dubbio non è necessario, neanche

7. Dovremmo forse precisare: «niente, *necessariamente*, sta o si inserisce», considerato che ci sono o possiamo immaginare molte circostanze in cui tra la domanda e la mia risposta vi è o si inserisce qualcosa (un'interpretazione, una decisione o una ponderazione). Ciò che Wittgenstein vuole escludere è che tra la domanda e la risposta vi debba sempre o di necessità esservi qualcosa come un'interpretazione, una decisione o una ponderazione.

8. Potremmo forse anche dire che è proprio questo, ossia che semplicemente reagiamo «senza pensarci», che rende abituali quelle circostanze.

quando è possibile» (WITTGENSTEIN 1978, § 392). Nella prospettiva di Wittgenstein, considerare ogni comprensione un caso di interpretazione equivale perciò a cancellare o, quantomeno, a trascurare distinzioni importanti e ad assimilare atteggiamenti, comportamenti e reazioni tra loro molto differenti. Che cosa mai ci si guadagna a ridurre a casi di interpretazione casi così diversi come il rispondere senza esitazioni alla domanda «Che ora è?» e il soffermarci perplessi di fronte a un oggetto mai visto prima?

C'è infine una terza linea di risposta alle nostre domande; secondo questa terza linea vi è comprensione là dove l'interpretazione si arresta; ma ogni arresto è solo provvisorio e la comprensione altro non è che una fase o un momento dell'interpretazione. Ma perché l'interpretazione non può mai sfociare o acquietarsi in una comprensione finale o definitiva? Una risposta a questo interrogativo la si può trovare in Schleiermacher; in una formula: in ciò che cerchiamo di comprendere vi è sempre un resto che nessuna interpretazione può mai risolvere; è per questo che ciò che è compreso è sempre provvisoriamente compreso o è per questo che ciò che abbiamo compreso deve (o può) essere sempre di nuovo interpretato. Insomma, il senso, ciò che desideriamo comprendere, è qualcosa di infinito o di inesauribile.

Consideriamo la posizione di Schleiermacher un po' più da vicino, soprattutto perché essa può essere trattata come rappresentativa di molti altri orientamenti. Secondo Schleiermacher (1996, pp. 490-491), c'è bisogno di interpretare allorché, a parità di lingua, corrisponde una differenza nel pensare e nella connessione dei pensieri tra chi parla e chi ascolta. Ciò non vale solo nel caso dei testi scritti, siano essi poesie, racconti o trattati scientifici, ma anche quando si tratta dei nostri più comuni scambi linguistici. «Anche nella vita di tutti i giorni, quando, a perfetta parità e trasparenza di lingua, ascolto il discorso di un altro e mi pongo il compito di comprenderlo, stabilisco una differenza tra lui e me». Sia nel primo caso che nel secondo, infatti, il nostro compito «consiste nell'entrare [*einzu gehen*] con più precisione nella natura e nei fondamenti delle differenze tra colui che parla e colui che ascolta». In effetti, se, a perfetta parità di lingua, corrispondesse identità di pensiero, non vi sarebbe interpretazione perché, in questo caso, la comprensione andrebbe da sé; ma non vi sarebbe interpretazione nemmeno se la differenza nel pensare tra chi parla e chi ascolta fosse assolutizzata o irriducibile. Infatti, precisa Schleiermacher, «in ogni volontà di comprendere un altro si presuppone già che la differenza sia risolvibile». Se c'è interpretazione è perché tra il mio e il suo pensare non vi è né piena identità né irriducibile differenza. Nel primo caso, infatti, il suo pensare sarebbe, per così dire, il mio pensare; nel secondo caso non vi sarebbe mai per me

un suo pensare. Ma perché la perfetta parità di lingua non garantisce l'identità di pensiero? Perché, almeno in questo caso, la comprensione non va da sé? La risposta di Schleiermacher è che insistere sulla parità linguistica ci fa dimenticare che la stessa lingua, stessa per vocabolario e grammatica, è usata dai diversi individui in maniere differenti. Ovviamente, questi usi individuali possono essere più o meno marcati; di più, per esempio, nella poesia, molto di meno all'ufficio informazioni delle ferrovie. Si presume che il francese che Mallarmé usava con il suo fruttivendolo fosse diverso da quello che usava per la sua poesia, anche se non si può negare che in un caso come nell'altro la sua lingua fosse il francese. In ogni caso, anche quando parlava con il suo fruttivendolo il francese di Mallarmé era pur sempre il suo francese. Con ciò non si vuole suggerire che la lingua di Mallarmé, come la lingua di ciascuno di noi, sia, in ultima istanza, una lingua privata nel senso di WITTGENSTEIN 1967, § 243: una lingua che «un altro non potrebbe comprendere». ⁹ Se così fosse, non ci sarebbe alcuna interpretazione e ogni esercizio interpretativo sarebbe illusorio per cui, interpretando, ci troveremmo a scoprire ciò che in fondo sapevamo fin dall'inizio: che non potremo mai comprendere. In realtà, possiamo comprendere e migliorare la nostra comprensione, anche se nessuna comprensione sarà mai definitiva né potremmo mai esorcizzare il rischio dell'incomprensione ¹⁰ in quanto quella differenza che ci spinge a interpretare non sarà mai, secondo Schleiermacher, interamente risolta. Infatti, come riassumono Ramberg e Gjesdal (2005, p. 6), «[c]i sarà sempre un resto indivisibile che sospinge l'interprete a esplorare vedute ermeneutiche che sono state lasciate finora al di fuori del territorio dell'interpretazione».

Riassumendo: secondo la prima linea dove vi è visione non vi è interpretazione ma, per l'appunto, immediata comprensione; si tratta della linea che, nell'ottica di Heidegger, Gadamer o Ricoeur, ha Cartesio all'inizio e Husserl alla fine;¹¹ secondo la seconda linea, in molte circostanze non interpretiamo appunto perché comprendiamo; e comprendiamo senza che vi sia alcun «resto indivisibile». Questo però non significa che ciò che così comprendiamo sarà sempre così compreso, come se esso portasse sempre in sé il proprio significato; infine, secondo la terza

9. Una lingua privata sarebbe una lingua le cui parole «dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza; alle sue sensazioni immediate, private. Dunque un altro non potrebbe comprendere questa lingua» (WITTGENSTEIN 1967, § 243).

10. È quel rischio che ogni interprete sa di dover correre «quando affronta un testo pur sapendo che nessun approccio potrà mai esaurirne l'individualità» (JEANROND 1994, p. 81).

11. Ovviamente Husserl sta alla fine della storia dal punto di vista dell'ermeneutica; per molti fenomenologi, la storia non solo continua, ma è bene che continui.

linea, in ogni comprensione qualcosa resta sempre da comprendere; nella comprensione, per dirla altrimenti, l'interpretazione è solo, per dir così, rinviata; in questa prospettiva non si dà mai, a parlar propriamente, qualcosa come una comprensione finale o conclusiva; come precisa Ricoeur nel passo già citato, nessuna visione chiude e conclude l'interpretazione.

Come conclusione può essere importante accennare, soprattutto per insistere sulla differenza tra la seconda e la terza risposta, a una distinzione che non sempre è chiaramente tracciata: la distinzione tra infinità del senso e indefiniti sensi. Come abbiamo intravisto, chi si appella all'infinità del senso ha in mente qualcosa di simile: il senso è qualcosa di infinito e, dunque, di inesauribile; qualcosa che un singolo atto interpretativo in quanto finito (storicamente situato o temporalmente circoscritto) non può, per l'appunto, di per sé esaurire o in sé racchiudere. Ciò è evidente soprattutto quando l'esercizio interpretativo riguarda l'arte e le sue opere o la letteratura e i suoi testi; in quest'ambito è facilmente riconosciuto che nessuna interpretazione potrà mai restituirci il senso ultimo o conclusivo di un'opera o di un testo: un'opera, in quanto opera d'arte, o un testo, in quanto testo letterario, possono (e devono) essere sempre di nuovo interpretati proprio perché il loro senso non è mai qualcosa di determinato o di finito; un'opera o un testo con un senso finito non apparterebbero né all'arte né alla letteratura. Qui si annida però il problema: che un'opera o un testo possano essere sempre di nuovo interpretati dimostra che il loro senso è infinito o attesta che un'opera o un testo possono assumere sensi sempre nuovi e differenti a seconda dei singoli interpreti e dei differenti contesti interpretativi? In una formula, la domanda è la seguente: infinità del senso o indefiniti sensi? Come anticipato, la tendenza prevalente è quella di considerare le due risposte pressoché equivalenti. Tuttavia, chi ritiene che l'interpretazione sia infinita perché il senso è infinito assume che un testo o un'opera abbia un senso anche se, per l'appunto, infinito; in questa prospettiva ogni interprete si trova vincolato al senso anche se nessuna interpretazione potrà mai pretendere di essere l'ultima e definitiva interpretazione. Ma chi ritiene che a ogni singola opera o testo possano essere assegnati sensi, di volta in volta, differenti non assume, o non deve assumere, che un'opera o un testo abbiano un senso (infinito); ciò che gli basta presumere è che in un'opera o in un testo nuovi interpreti possano trovare nuovi sensi.

Bibliografia

- CAPRONI 1989 = G. CAPRONI, *Poesie 1932-1986*, Milano, Garzanti, 1989.
- GADAMER 1983 = H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it., Milano, Bompiani, 1983 (1972).
- GADAMER 1995 = H.-G. GADAMER, *Verità e metodo 2*, trad. it., Milano, Bompiani, 1995 (1986).
- HEIDEGGER 1976 = M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it., Milano, Longanesi, 1976 (1927).
- JEANROND 1994 = W.G. JEANROND, *L'ermeneutica filosofica. Sviluppo e significato*, trad. it., Brescia, Queriniana, 1994 (1991).
- NOVITZ 2000 = D. NOVITZ, *Interpretation and Justification*, in J. MARGOLIS, T. ROCKMORE (eds.), *The Philosophy of Interpretation*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 4-24.
- PESSOA 1986 = F. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1986 (1982).
- PHILIPSE 1998 = H. PHILIPSE, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998.
- RAMBERG, GJESTAL 2005 = B. RAMBERG, K. GJESTAL, *Hermeneutics*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/hermeneutics/> (2013/07/08).
- RICOEUR 1994 = P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1994 (1986).
- SCHLEIERMACHER 1996 = F. SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica*, trad. it., Milano, Rusconi, 1996.
- TUGENDHAT 1997 = E. TUGENDHAT, *Autocoscienza e autodeterminazione*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1997 (1979).
- WITTGENSTEIN 1967 = L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it., Torino, Einaudi, 1967 (1953).
- WITTGENSTEIN 1978 = L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, trad. it., Torino, Einaudi, 1978 (1969).
- WITTGENSTEIN 1986 = L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, trad. it., Torino, Einaudi, 1986 (1967).
- WITTGENSTEIN 1990 = L. WITTGENSTEIN, *Grammatica filosofica*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1990 (1978).