

Antonio Ponsetto

VERSTEHEN. ANALISI DEL CONCETTO NELLA PROSPETTIVA
FENOMENOLOGICA¹

I

In un'epoca, in cui le scienze rischiano, a causa della loro sempre più accentuata specializzazione, di perdere il collegamento tra loro, si impone la necessità di cogliere il comun denominatore che le unifica. Compito della cultura diviene perciò quello di recuperare, all'interno della differenziazione dei singoli ambiti del sapere, l'esistente (*das Seiende*) così come esso si lascia comprendere e realizzare nella attività quotidiana degli uomini in mutuo rapporto tra loro.

Questo tema, che si presenta come problema alla cultura moderna, è definito «realtà storico-sociale» da W. Dilthey, il quale si affretta a precisare che col termine «storico» non si deve però intendere soltanto ciò che è passato; infatti anche quando si esamina il presente, questo

¹ Le riflessioni svolte in questo saggio fanno riferimento soprattutto al nr. 1. del III Volume *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* di Edmund Husserl, a cui rimandiamo il Lettore. I Manoscritti, a cui si fa cenno, sono: A VII 9., *Horizonte* (1930-33); F I 33, *Möglichkeit einer intentionalen Psychologie* (1926-27); M II 3 IX 1. *Gemeingeist I* (1921).

viene necessariamente inteso nel suo contesto storico. Gli esempi addotti da Dilthey a sostegno di questa sua affermazione, sono senz'altro convincenti: la giurisprudenza, per operare ha bisogno di far riferimento alla storia del diritto; l'economia politica all'esame storico dei sistemi economici e delle loro leggi strutturali. Di qui si deve concludere, sempre per Dilthey, che la realtà storico-sociale costituisce l'oggetto unificatore delle singole scienze e che esso rappresenta quindi l'elemento comune che sta alla base dei loro pur diversificati modi di procedere. La categoria concettuale di questo atteggiamento culturale è chiamata da Dilthey «*Verstehen*».

Ma che cos'è propriamente il «*Verstehen*» e come è da concepirsi nella sua struttura, perchè possa assolvere a tale compito? Già di fronte a questo pur iniziale problema cominciano a divergere le opinioni. L'obiettivo del *Verstehen* consiste infatti nel chiarificare l'esistenza presente mediante il riferimento alle causalità storiche che a questo presente hanno condotto, per individuare i compiti e le mete che nel suo presente l'uomo deve porsi? Oppure è la semplice esplorazione contemplativa del passato come esso era in sè, prescindendo da tale scopo? Una simile divergenza di opinioni non è certo priva di conseguenze per la definizione della struttura del procedimento interno alle scienze dello spirito. E tuttavia non rappresenta l'unica alternativa che la concezione del «*Verstehen*» presenta; da essa infatti scaturisce tutta una serie di ulteriori problemi. Se infatti il modo di guardare al passato e l'analisi di esso hanno come fine quello di far emergere il presente nella sua immagine autentica, questo obiettivo può essere inteso in un duplice senso: come semplice «comprensione» del presente sulla base dei suoi presupposti storici; oppure come comprensione della intenzionalità latente nella storia che, nel suo orientamento verso il futuro, assegna sia al passato come pure al presente il loro proprio posto, sicchè la «comprensione» del presente consiste nel far emergere nel presente la direzione ad esso inerente e nell'orientare quindi l'agire verso questa meta.

Contro questo secondo modo di procedere viene obiettato da parte della *Scuola Storica*, che con esso si «mediatizzerebbero» le singole epoche. Esse non verrebbero cioè più comprese in ciò che ognuna di esse è in se stessa, nella sua individualità - che appunto costituisce il valore peculiare di ciascuna di esse -, bensì soltanto in riferimento a ciò che da essa è scaturito. Una simile obiezione provoca, però imme-

diatamente una contro-obiezione: perchè la considerazione di ciò che è passato deve essere di per se stessa un valore? Non conduce forse a una contemplazione disimpegnata delle passate possibilità dell'esistenza umana? E allora è essa in grado di insegnarci qualcosa sul senso della storia? Parlare di «senso della storia» non significa piuttosto cercare di comprendere la direzione che, sulla base dell'analisi del decorso storico, emerge come orientata a una meta? Non si dovrebbe forse dire che la storia sarebbe priva di senso, se in essa non fosse recuperabile e constatabile una simile direzione?

Quanto le domande qui formulate siano decisive non solo ai fini di una concezione della storia in senso puramente accademico ma soprattutto in riferimento all'influsso che la «comprensione» storica produce nel determinare la prassi degli uomini e a determinare la struttura sociologica, è ricavabile da una riflessione abbastanza semplice. L'alternativa, di cui sopra, nella «comprensione» della storia, conduce infatti a due approcci opposti nei riguardi di essa, che a loro volta determinano due forme di influsso, tra loro alternative, da parte di essa sulla vita degli uomini. Il fine della «comprensione» storica consiste - come è riscontrabile nella concezione neo-umanistica - nella ricerca di una figura ideale di esistenza umana, che si sia realizzata in una certa epoca, per assumerla poi come modello di riferimento valido per tutti i tempi futuri? Concetto questo che W. von Humboldt ha formulato con le parole: «I Greci sono non solo un popolo, la cui conoscenza è utile, ma costituiscono un ideale». Oppure l'antichità è da intendersi soltanto come un momento per un confronto universale nel divenire e nel succedersi delle culture? In questo caso, essa sarebbe soltanto *una* cultura tra le altre e, quindi, *oggetto* di indagine con metodo comparativo secondo le leggi dell'evoluzione.

Da quest'ultima formulazione del problema del «comprendere» scaturisce una ulteriore alternativa, che potrebbe così venire formulata: L'elemento individuale dell'esistenza passata costituisce l'oggetto ultimo ed esaustivo del «Verstehen», oppure l'individuale va tematizzato come «momento» della realizzazione di leggi generali del divenire storico?

Tutto questo insieme di problematiche, peraltro legate tra loro in stretta e consequenziale connessione, esprimono domande che non solo hanno dominato il dibattito sull'argomento del «Verstehen» durante l'intero XIX secolo, ma rimangono tuttavia prive di una risposta defi-



nitiva. Esse possono essere ricondotte alla seguente *contraddizione fondamentale*: È l'esplorazione del passato, così come esso era in sé, la meta ultima delle scienze dello spirito? oppure il passato va studiato in riferimento a noi, che siamo sì studiosi di questo passato, ma nel suo significato per noi?

Questa domanda, apparentemente semplice nella sua alternativa, si rivelò però, ad una analisi preliminare, carica di sottintesi non chiariti e, tuttavia, dati per scontati. Che cosa significa, infatti, «così come era in sé»? Ha senso parlare come di un essere - in sé - di ciò che è passato? La Rivoluzione Francese, il cui influsso ancora oggi si fa sentire, non è più per noi ciò che essa era per l'uomo di allora. Quindi «Leztensein» del «Verstehen» è l'essere-in-sé, oppure ciò che esso è per noi o, magari, qualcos'altro ancora? È di fatto possibile prescindere da ciò che un avvenimento significa per noi? Un fatto non si rivela forse in ciò che esso è in sé unicamente nel nostro «Verstehen» presente? È dunque eliminabile questo riferimento a noi? E questa eliminazione, supposto che essa sia possibile, è veramente la via obbligata per arrivare a ciò che un fatto o una realtà passata erano in sé?

II

Tutto questo complesso di interrogativi si raggruppa, come è facile vedere, intorno ad un'altra tematica: Che cos'è il «Verstehen» e qual è la sua funzione nel contesto dell'esistenza umana? Da quanto fin qui esplicitato, il *Verstehen* si colloca nell'ambito dell'attività conoscitiva dell'uomo. Ora, ogni processo conoscitivo presuppone sempre e necessariamente la chiarificazione di come l'uomo giunga alla conoscenza del mondo esterno quale totalità degli oggetti. In ciò è quindi dato come implicito che il rapporto, mediante cui il soggetto entra in collegamento col mondo esterno, è in primo luogo il conoscere. Diventa quindi essenziale per quest'ultimo, che il reale gli sia «dato» - ciò che avviene mediante i sensi - per poter essere successivamente rielaborato dall'intelletto.

Entro una simile schematizzazione del processo conoscitivo non può certamente trovare spazio l'attività propria del «Verstehen». Infatti, quando si parla, ad esempio, della «comprensione di un libro», benchè venga presupposta come un dato di fatto la percezione sensoriale di es-

so, tuttavia ciò che viene «compreso» non è un dato dei sensi, bensì «il senso», il significato. È questo un fenomeno che caratterizza le attività delle «scienze dello spirito» in quanto tali. La percezione sensoriale di una combinazione di pietre o di colori non è infatti ancora ciò che attraverso questa combinazione noi riusciamo a comprendere come costruzione o come quadro. E qui tocchiamo il punto decisivo della tematica del *Verstehen*: il *significato*, quale elemento caratterizzante il fatto che una realtà diventa tema delle scienze dello spirito, non è un qualcosa che, per così dire, venga applicato in un secondo momento, come conseguenza di un nuovo procedimento, a un oggetto recepito dapprima attraverso i sensi; bensì *proprio ciò che non è riconducibile a qualità sensoriali elementari è l'oggetto primario di tutta quanta l'esperienza*. Il mondo in cui ci troviamo e l'esperienza che di esso abbiamo, non trovano la loro caratterizzazione propria finché vengono considerati puramente «oggetti» a noi dati e a partire dai quali, attraverso un atto di empatia², riconosciamo che alcuni di tali oggetti sono anche portatori di senso. Alla base di ogni nostra esperienza sta piuttosto un «modo particolare», caratterizzato dal «come» noi ci troviamo nel nostro essere situati all'interno dell'esistenza nel suo complesso e a partire dal quale noi ci comprendiamo. Tutto ciò che ci è dato viene dunque innanzi tutto compreso nel suo significato per noi; solo in un secondo momento e mediante un'astrazione da questo fondamentale e ineludibile stato esistenziale, esso diventa oggetto. Il *Verstehen* non è quindi altro che il procedimento in cui questo significato viene articolandosi; è il renderci esplicito ciò che le cose del nostro mondo-ambiente (*Umwelt*) significano già da sempre per noi. Di conseguenza, il *Verstehen* non va inteso come attività di un atto intenzionale del conoscere che, scaturente da una decisione, produce il conoscere; si tratta piuttosto di un atto preliminare al conoscere stesso e che costituisce l'orizzonte di ciò che, nello schermo tradizionale del processo conoscitivo, viene dapprima afferrato dai sensi e in seguito elaborato dall'intelletto.

Una conferma di questo fenomeno la troviamo nella vita quotidiana: uno spavento o una sorpresa catalizzano la nostra attenzione e il no-

² È questo il termine con cui E. Paci traduce la parola tedesca «*Einfühlung*», Cfr. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963, pag. 470.

stro interesse, tanto da non permetterci di scorgere o udire dimensioni di realtà diverse o ulteriori a quella da cui siamo stati catturati. E in ciò emerge appunto come la struttura fondamentale dell'anima umana sia caratterizzata da «predicati di valore», i quali sono anteriori a quegli elementi del conoscere che l'epistemologia classica ha individuato come *aísthesis* e *nóesis*, sensibilità e intelletto. Le qualità primarie della sensazione non sono ciò che la psicologia classica e quella dell'empirismo (soprattutto inglese) hanno concepito come sensazioni correlate alla intensità fisicamente misurabile degli stimoli; si tratterebbe, in questo caso, di sensazioni che non vengono sentite, ossia di un paradosso! Le qualità primarie delle sensazioni sono invece da individuarsi, come già la Gestaltpsychologie a suo tempo ha posto in evidenza, nelle forme fondamentali dell'«attraente» (*das Anziehende*) e del «ripugnante» (*das Abstoßende*), del «conveniente» (*das Zutragliche*) e del «nocivo» (*das Abträgliches*). Alla base del nostro stesso «poter percepire» e, quindi del «conoscere» in tutte le sue forme, sta quindi come presupposto ineludibile l'*aprirsi a noi di un ambito esistenziale inteso come un tutto*, che costituisce l'ambito complessivo di significato entro il quale prendono corpo le nostre sensazioni e in cui si delinea la direzione della nostra vita. Il *Verstehen* non va pertanto concepito come un «qualcosa» che viene costruendosi sulla base del sentire e del percepire; al contrario, esso è l'*aprirsi di quello spazio, all'interno del quale - pur partendo dalle sensazioni - ci rendiamo capaci di riconoscere gli oggetti.*

III

Sin qui ci siamo occupati della natura del *Verstehen* in generale. Ma, dal momento che esso costituisce la categoria portante del procedimento delle «scienze dello spirito», come si struttura all'interno di esse? Che cos'è che lo contraddistingue? Abbiamo visto che il *Verstehen* denota l'apertura propria di quella situazione esistenziale, nella quale già da sempre ci troviamo in quanto collocati nel tutto. Ora, questo «tutto», a cui fa riferimento il *Verstehen* in quanto tale, non è solo quello di un individuo con il suo particolare contesto determinato dall'insieme delle esperienze da lui fatte. Quanto egli, infatti, apprende e lo stesso suo modo di auto-comprendersi nelle sue particolari situazioni di vita, è determinato dalla sua origine e dal mondo circostante (*Mitwelt*). Sin dal suo nascere, l'individuo eredita un bagaglio di esperienze compiute da altri, le quali entra-

no, sin dal primo momento, a far parte del suo complesso di esperienza, e che a loro volta vengono poi da lui elaborate e personalmente valorizzate. Per citare Dilthey, l'individuo è «punto di incrocio di forze storiche» e, di conseguenza, il «tutto», a cui il *Verstehen* si richiama, è il tutto dell'intero contesto storico in cui l'individuo si trova collocato e soltanto a partire dal quale egli può istituire un rapporto col passato, che a sua volta diventa per lui degno di interesse come *suo* passato. Alla luce del *Verstehen* si rende pertanto evidente la superficialità della concezione «individualistica» del soggetto come momento costitutivo della nostra esistenza particolare. E, sulla base di questa constatazione, il *Verstehen* viene, a sua volta, a precisarsi ulteriormente come «esplicitazione dei rimandi» costituentisi nel rapporto intersoggettivo. Le cose non ci rimandano soltanto alla loro utilità, come materiale per il nostro uso, ma ci rimandano anche agli altri; un apparecchio al suo produttore, un'opera al suo autore, e così via.

Queste considerazioni ci permettono di accedere al primo e più fondamentale livello di *Verstehen*, che rappresenta l'obiettivo delle scienze dello spirito. Si tratta del *Verstehen* di una «entità», da intendersi come qualcosa di prodotto dall'uomo: ad esempio, della scrittura, che ha qualcosa da dirci, oppure del suono come parola, mediante la quale ci si vuol fare capire qualcosa. È la scoperta del carattere di «rimando», inerente alle cose in quanto tali, e la necessità di «capirle» come «oggettivazioni dello spirito» (Dilthey), ossia come «entità» che si rivelano per ciò che sono soltanto nel superamento dei limiti propri di una loro considerazione parcellizzata e dischiudendo quel riferimento all'attività intersoggettiva degli uomini, che le costituisce e le caratterizza. Il secondo livello del *Verstehen* è la comprensione di ciò che una determinata realtà significa, ossia del suo senso: ad esempio, nella filologia, l'interpretazione grammaticale che, con i suoi mezzi di produzione esatta del testo, permette la critica testuale. Il terzo livello del *Verstehen*, infine, riguarda la collocazione dell'opera nel contesto storico entro il quale è nata: ad esempio la determinazione del ruolo di uno scritto nell'ambito dell'opera omnia di un autore, poi di questa in riferimento al clima culturale dell'epoca. A questo riguardo, il primo passo è la datazione e, una volta stabilita questa, segue la domanda circa il significato dell'opera in quel determinato contesto e, infine, la domanda circa il carattere generale proprio di una certa epoca e del tipo di cultura che poteva generare una simile opera.

Ovviamente, queste diverse specificazioni, in cui il *Verstehen* si determina, si integrano a vicenda. Se infatti ci domandiamo se questa o quell'opera, che forse ci è stata tramandata senza datazione precisa, possa provenire da una certa epoca, dobbiamo per forza già avere una certa idea di ciò che caratterizzava quell'epoca; d'altro canto è, però, anche vero che la caratterizzazione generale di un'epoca riusciamo a formularla soltanto sulla base della comprensione delle singole opere, che tale epoca ha prodotto. Questo rapporto di reciprocità ha indotto alcuni a parlare di un «circolo vizioso» inerente al *Verstehen* in quanto tale. A ben guardare, si può parlare di circolo vizioso soltanto se ci si regola unicamente secondo il rapporto logico del procedimento secondo causa ed effetto, come unico metodo logico di conoscenza. Se tuttavia, come abbiamo avuto modo di vedere, il *Verstehen* non è un «procedimento» conoscitivo, ma un comportamento che sta alla base di ogni conoscere, ci si accorge allora della parzialità e della miopia di questa critica. Il *Verstehen*, giova sottolinearlo ancora, non è infatti altro che l'intrecciarsi necessario dei vari atteggiamenti, in mutua dipendenza tra loro, da parte dell'uomo nel suo riferirsi alle cose. E, pertanto, è per principio un controsenso parlare, ad esempio, della filologia e dello studio della civiltà come di due scienze indipendenti tra loro - come appunto spesso oggi si tende a fare. Tale separazione ha senso soltanto a fini puramente metodologici, per cui in un primo momento si prende in considerazione il testo in sè e per sè e, in un secondo momento, questo stesso testo, ma collocato nel suo ambito storico.

Ai fini di una esaustiva considerazione del *Verstehen*, si rendono necessarie ancora alcune ulteriori precisazioni. Abbiamo detto con Dilthey che tema del *Verstehen* sono le «oggettivazioni», ossia l'esistente in cui è come «condensata» una attività spirituale, il «riconosciuto» (*das Erkannte*), in cui si è espressa un'attività umana. Ora, cos'è che si è «espresso»? Dilthey parla, in proposito, dell'«interiorità» (*das Innere*). Con tutto il rispetto dovuto a un pensatore di questo livello, ci sembra tuttavia che il discorso diltheyano possa trarre in inganno noi come, ci pare dall'esame della sua *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, abbia tratto in inganno lui. E il motivo, ci sembra, va individuato nel fatto che Dilthey non si è mai liberato del tutto della concezione del soggetto come entità inizialmente chiusa in sè e che solo in un secondo momento si apre al mondo. La posizione di Dilthey - motivazione: il «comprensibile» (*das Verstehbare*), come appunto il valore di un'opera e il suo signifi-

cato, è certamente qualcosa che non può essere afferrato mediante sensazioni esterne: di qui la determinazione del «comprensibile» come faccenda riguardante l'interiorità. Ciò ha portato Dilthey all'opinione erronea che attraverso lo studio psicologico dell'interiorità dell'artista, dello statista o, comunque, dell'autore in questione, ci si può avvicinare alla comprensione della sua opera. Gli storici (ci riferiamo alla *Süddeutsche Schule* e in particolare a Droysen) hanno giustamente obiettato in proposito, che nel procedimento tipico della loro disciplina l'immedesimarsi in un'interiorità da analizzarsi psicologicamente non conduce a risultati apprezzati per una comprensione dei fatti. Lo storico, che s'interroga su quali possano essere i motivi effettivi dell'agire di un determinato statista, non cerca di entrare nell'ambito di questi; egli s'interessa piuttosto di capire il *mondo* di quest'uomo, e si domanda quali considerazioni siano state determinanti in quella particolare situazione politica e quali circostanze gli erano note o ignote, per indurlo a valutare i fatti in un modo piuttosto che in un altro.

Ora, tutto questo non viene determinato attraverso una presunzione circa i processi che si svolgono nella sua interiorità, ma tenendo invece presente il mondo in cui lui si muoveva; mondo costituito appunto dai rapporti e dagli atti, dei quali si può provare che sono stati da lui conosciuti. L'interesse dello storico è, inoltre, guidato dalla ricerca delle opinioni, delle massime, delle concezioni e dei pregiudizi vigenti nell'opera e nell'ambiente da lui considerati, al fine di poter poi da tutto questo dedurre che cosa a uno statista, operante in quella situazione, doveva apparire possibile o impossibile e, di conseguenza, influire (e in quale grado) nella determinazione delle sue decisioni. Quando, dunque, Dilthey afferma che l'oggetto delle scienze dello spirito sono le «oggettivazioni» come «espressione dell'interiorità» di un agente storico, questa espressione va - a nostro parere - corretta, perchè essa induce immediatamente a pensare a un pre-confezionato equipaggiamento interiore nell'ambito del soggetto («*ein an sich verschlossenes Seelisches*»), che trova poi automaticamente espressione nelle sue opere. Sulla base delle analisi, da noi qui sviluppate, si dovrebbe invece dire che ciò che si «oggettivizza», ciò che viene concretizzandosi nelle «oggettivazioni», è il mondo dell'uomo; e questo mondo non va inteso come «*milieu*», ma come la totalità ultima che funge da paradigma di ogni *Verstehen* dell'operare da parte delle scienze dello spirito. Ovviamente il *Verstehen* è sempre rivolto immediatamente alle singole opere; ma queste possono venire comprese soltanto

a partire dal mondo, di cui fanno parte, e, per converso, il mondo si apre alla nostra comprensione attraverso appunto quelle tracce che tali opere ci hanno lasciato.

Le riflessioni fin qui sviluppate ci permettono di individuare la via per la soluzione delle domande, a prima vista tra loro alternative, circa l'obiettivo delle scienze dello spirito, ossia: Il *Verstehen* deve concernere in primo luogo la singola opera e ciò che essa è in sé, oppure deve riguardare il suo contesto storico? Contro il secondo corno del dilemma si potrebbe obiettare che a colui che prova godimento spirituale nella bellezza poetica di Dante è del tutto indifferente cogliere o meno in tale opera lo spirito dell'epoca; di contro, per chi è interessato alla storia della cultura l'elemento poetico ed estetico rappresentano invece una componente del tutto secondaria ai fini della sua comprensione. Quale dunque delle due concezioni del *Verstehen* è quella più in grado di far scoprire ciò che la 'Divina Commedia' è in sé e per sé? E quale delle due è perciò da ritenersi la più adeguata a raggiungere una conoscenza in grado di restituirci in modo più veritiero il senso dell'opera?

Si tratta di un'alternativa ricorrente nei discorsi quotidiani e nella saggistica a buon mercato³, che trova a sua volta la propria radice filosofica nello Storicismo⁴; in verità si tratta, tuttavia, di un'alternativa soltanto apparente. Infatti, per poter cogliere un'opera del passato come essa è in sé e per sé, va presupposto che il mondo, a cui tale opera appartiene, sia già reso accessibile alla comprensione generale. All'esplorazione del mondo come orizzonte hanno lavorato già da sempre gli storici e i filologi, senza che magari il singolo, che nella recensione di una determinata opera raccoglie i frutti del loro lavoro, sia sempre cosciente di questo fatto. Un esempio, tra tanti, di questo fenomeno è l'ovvietà con

³ Ci riferiamo in particolare a certe posizioni di un critico alla moda («il critico» per eccellenza ormai per le signore «bene» - ma soltanto per esse?), le cui affermazioni al riguardo definiremmo indulgentemente - per non varcare i limiti dello *sgarbo* - «frettolose».

⁴ Troviamo quindi giustificato il giudizio di Gadamer, che nel concludere la sua analisi dello storicismo, afferma: «An dieser Einsicht gemessen zeigt es sich, das der Historismus, aller Kritik am Rationalismus und Naturrechtsdenken zum Trotz, selber auf dem Boden der modernen Aufklärung steht und ihre Vorurteile undurchschaut teilt». (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, pagg. 254-255).

cui oggi il profano percepisce come «belle» le opere d'arte gotiche, senza rendersi spesso conto che questa sua sensibilità è anche determinata dal cambiamento degli orizzonti generali di comprensione, verificatosi a partire del XVIII secolo ad opera del lavoro degli storici, che esplorarono in un'ottica nuova l'intero mondo del Medioevo. In altre parole: il *Verstehen* di una singola opera presuppone l'affinità da parte del comprendente (*der Verstehende*) nei riguardi di un certo mondo inteso come un tutto, dal quale la singola opera d'arte presa in esame proviene. A partire di qui, la comprensione si costruisce poi sulla base dello studio e dell'analisi delle singole opere, e questo nuovo livello di comprensione si riverbera poi a sua volta nuovamente sulla comprensione più generale del mondo.

Parlare di «affinità» come fondamento del *Verstehen* potrebbe a tutta prima sembrare un controsenso nel nostro tempo, in cui si pretende di estendere il nostro *Verstehen* a tutte le epoche e a tutte le culture, anche alle più remote ed estranee. Non si viene in tal modo a contraddire di fatto il principio che la «comprensione» può realizzarsi soltanto in seguito a un preliminare rendersi accessibile di un mondo come tutto? E se ora questo mondo «come un tutto» è «il mondo intero», mentre l'«affinità» rimane, per la natura stessa del soggetto comprendente, limitata, non forse viene pregiudicata la possibilità stessa del *Verstehen*?

Di fronte all'obiezione qui formulata si può argomentare che essa si riferisce a una situazione materiale e che non investe, come tale, questioni di principio. La situazione è appunto quella venuta realizzandosi, in un pianeta che attraverso l'influsso della scienza e della tecnica viene sempre più saldandosi insieme nell'unità di un destino comune. Quali sono dunque, in conseguenza di questo fatto, i confini del *Verstehen*? A questo interrogativo non si può dare alcuna risposta in generale e valida una volta per tutte; i confini del *Verstehen* emergono infatti solo e sempre a partire dalla situazione nella quale il *Verstehen* stesso si compie. Esso mantiene perciò, anche oggi, la funzione che aveva sin dal inizio, nell'orientamento dell'esistenza umana, cioè quella di fare di quest'opera un essere che *comprende se stesso nella sua situazione* («*Sichselbstverstehen in seiner Situation*»). Ovviamente, la comprensione delle singole situazioni è gerarchizzabile sulla base della scala di una maggiore o minore lontananza esistenziale; così, ad esempio, la considerazione dell'antichità classica ci sarà sempre più vicina che quella di altre sfere culturali più vicine nel tempo ma più estranee alla nostra tradizione; sicché l'antichità

classica non potrà mai essere per noi europei soltanto un oggetto di confronto che sta sullo stesso piano delle altre culture, poichè essa costituisce una delle radici storiche della nostra esistenza.

Venendo poi alla domanda posta all'inizio di questa nostra analisi, se cioè il *Verstehen*, come tipico modo di conoscere delle scienze dello spirito, tenda verso l'estraneo e il passato così come è o era in sè, oppure sè è finalizzato esclusivamente o soprattutto al chiarimento della situazione in cui ci si trova e ad acquisire un punto di vista il più adeguato possibile per operare in essa, dobbiamo rispondere che ambedue le prospettive sono simultaneamente valide e integrantesi a vicenda. Infatti, mentre il *Verstehen* tende al diverso, all'estraneo o al passato così come sono o erano in sè, esso è anche contemporaneamente ogni volta in *Verstehen* di un comprendente in una situazione. Ci si potrebbe, a questo punto, domandare: ciò non significa allora che attraverso il *Verstehen* noi non approdiamo mai alla realtà in sè («*An-sich*»), ma soltanto a noi stessi? Ora, anche questa alternativa è soltanto apparente, perchè essa poggia sulla finzione dell'esistenza di un soggetto comprendente che esista isolato nella sua interiorità. Abbiamo invece visto che il Sè («*Selbst*») del soggetto è tale unicamente come membro di un'intersoggettività, come «punto di incrocio di forze storiche». Proprio il fatto di trovarsi in rapporto di interazione con l'altro-da-lui, gli permette di determinarsi come «se stesso». Nel *Verstehen* di se stessi è quindi incluso il *Verstehen* dell'altro come resistenza che l'io incontra e che fa di lui un «sè». Pertanto il *Verstehen*, in quanto comprensione di se stessi in una situazione, è *Verstehen* soltanto se è anche un comprendere l'altro nel suo essere in sè. È in questa prospettiva che Heidegger definisce il *Verstehen* come ripetizione («*Wiederholung*») del passato in quanto però questa ripetizione è *re - vocazione* (*Widerruf*).

Ci siamo così spianata la strada per rispondere anche alla domanda se il *Verstehen* di un determinato contesto storico implichi l'individuazione, in esso, di un «senso» da intendersi come orientamento, oppure se invece il *Verstehen* deve prescindere da simili considerazioni, è ciò proprio per potere esercitare la sua funzione e giungere ad afferrare ciò che è passato nella forma e nel significato individuale ad esso proprio, così come esso era in sè. Alla luce di quanto sinora esposto, un simile modo di concepire la teleologia rivela tutta la sua inadeguatezza mistificatrice del reale, in quanto spoglia il passato e anche l'attimo presente del carattere loro proprio, di ciò che essi sono «in sè». Quanto diviene

ed è divenuto viene infatti visto unicamente sotto l'aspetto di ciò che ne dovrà scaturire; ossia, non viene lasciato valere in sè, ma solo come mezzo. Ne deriva che noi stessi veniamo a perdere il nostro essere proprio, l'essere della nostra esistenza autentica, poichè essa è tale - come sopra si è visto - solo in quanto permetta all'altro di essere altro. In una concezione teleologica, intesa come procedere verso una meta già ben individuata prima ancora di essere raggiunta, l'altro come altro viene annullato e l'esistenza nostra propria viene a perdere la sua dimensione di trascendenza, che appunto dall'analisi del *Verstehen* si è rivelata come costitutiva di essa. Il soggetto finisce, insomma, col restare prigioniero della tensione rivolta a assicurarsi il raggiungimento di quelle mete, che una teleologia sganciata dalla base dell'esistenza concreta, gli viene prospettando. Il soggetto viene con ciò a rifiutare l'attimo presente - che è poi il suo attuale e solo esistere - e si dispone interiormente a sacrificarlo in nome di un futuro individuato mediante un calcolo. Contro un simile atteggiamento ben valgono le parole di Nietzsche; «Colui che, dimenticando tutti i suoi momenti passati, non è capace di sedersi sulla soglia dell'attimo, colui che non è capace di stare fermo come la dea della vittoria, senza paura e senza vertigini costui non potrà mai sapere che cos'è la felicità; anzi, di più ancora, non farà mai nulla che renda felici gli altri».

Dunque il *Verstehen*, in quanto autocomunicazione, passa attraverso l'attimo suo proprio, considerato nel suo contesto storico, e permette al passato di mantenere il significato in esso racchiuso, ponendo però questi due momenti in dialogo tra loro. L'interpretazione di un'opera o di un'epoca porterà a far risaltare di volta in volta ora più l'uno ora più l'altro di questi due aspetti, ma non per questo il *Verstehen*, come comprensione globale di un fenomeno, viene meno, perchè questi due aspetti vengono considerati in mutua dipendenza tra loro. Se poi, a questo punto, si volesse obiettare che il *Verstehen* conduce a un relativistico lasciar-valere-tutto, risponderemo con Husserl che proprio nella «relazionalità» tipica del *Verstehen* viene affermandosi un assoluto in senso non mistificatorio: ossia non un assoluto identificabile in un'idea eterna che, realizzatasi una volta per tutte, è destinata a servire da modello esemplare per il mondo intero - come appunto pretendeva il Neo-Umanesimo: e neppure un assoluto destinato a realizzarsi in un lontano futuro, come richiedeva le fede illimitata nel progresso di un certo Illuminismo, per il quale sia il presente sia il passato dovevano quindi essere considerati

nient'altro che mezzi per questa realizzazione. L'assoluto, a cui il *Verstehen* ci dà accesso, altro non è che la rivendicazione di nuovi aspetti dell'essere, che appunto nell'attimo del *Verstehen* diventano di volta in volta reali e con i quali siamo chiamati a confrontarci, se vogliamo realizzare la nostra esistenza.