

Dopo l'interpretazione

Vitalij L. Machlin

Moskovskij Gosudarstvennij Pedagogičeskij Universitet

Abstract

Una riflessione insieme lucida e accorata sulla contemporaneità umanistico-scientifica oggi, in Russia come in occidente, in un'epoca che si confronta con l'esperienza del «dopo» a molteplici livelli del «mondo della storia» e del «mondo della vita». Approcci a un'«epistemologia umanistica» come «filosofia della seconda coscienza», ermeneutica dialogica che è insieme filosofia del linguaggio e ontologia sociale. La postulazione di una nuova «filologizzazione della filosofia» che riproponga il genere discorsivo del «commento» nella sua duplice anima della «comprensione» e della «spiegazione». Nella nostra epoca «postbarbarica», la ripresa di un discorso interrotto per una nuova disputa tra «antichi» e «moderni». La parola di un filosofo, e il suo appello a un ritorno alla valenza etica dell'insegnamento.

Parole chiave

Russia, filosofia, filologia, ermeneutica, traduzione.

Contatti

margherita.demichiel@unibo.it

Dopo la traduzione

Margherita De Michiel

Università di Bologna

*La modernità, nozione «mobile e ondivaga»,
che varia secondo l'età di chi vive.
Noi però, con una paranoia ereditata da Hegel,
tendiamo a circoscriverla a un periodo,
guarda caso il nostro,
e abbiamo già divinato il periodo che la segue,
il post-moderno.
(Giuseppe Pontiggia, *I contemporanei del futuro*)*

*Non credo sia stolto ottimismo registrare il fatto che oggi,
nel 2026, una cultura del genere esiste, sembra più che solida,
e spesso presidia le cabine di comando della mutazione.
Da questi barbari stiamo ricevendo
un'impaginazione del mondo adatta agli occhi che abbiamo,
un design mentale appropriato ai nostri cervelli,
e un plot della speranza all'altezza dei nostri cuori, per così dire.
(Alessandro Baricco, *I nuovi barbari*)*

Il tempo dei «dopo», e di nuovi confini. Questo il nostro cronotopo, che Vitalij L. Machlin ci invita a interpretare, *responsivamente*, «senza alibi». Senza giustificazione, certo – io

non posso abdicare dalla mia unicità di dovere, ammoniva Michail M. Bachtin nel giovanile trattato incompiuto *K filosofii postupka* [Per una filosofia dell'azione]: ma soprattutto, secondo la valenza più squisitamente etimologica del termine latino, del mio «non essere altrove», del mio «non poter essere in nessun altro luogo» se non nella mia vita come continuo, *responsabile*, agire.¹ Perché io non posso agire, ci dimostrava Bachtin, «come se io non ci fossi»: ma nemmeno posso vivere – gli dimostrava Dostoevskij, «come se non ci fosse l'altro». Un tempo e un luogo, la nostra «postcontemporaneità», in cui il «prima» diventa la propria storia, e rinnova la propria parola. Perché non solo noi interpretiamo e giudichiamo il passato, ma, parafrasando Èrich Ju. Solov'ev: «il passato interpreta noi».

Vitalij L'vovich Machlin.² Al di là di ogni definizione conclusa e oggettivante: filosofo, nel senso più filologico del termine. Virtuoso del pensiero sul linguaggio, e sulla parola altrui. Raffinato ermeneuta della parola, bachtinianamente, «metalinguistica». Attento esecutore dell'ascolto dell'altro, dove «dell'altro», a citare Augusto Ponzio, è «genitivo etico». Amante della parola e dei libri che «nutrono». Parola che nutre, la sua. Classe 1947. Una generazione intrisa di una tradizione, di cui ha saputo subire, esperire, superare, rielaborare, e reinventare radicalmente il «dopo». (*Doktor filofsfskich nauk*, in una definizione culturalmente intraducibile, senza perdita di senso critico). Critico, e traduttore.

E se gli inizi, *nacitala*, sono anche principî: emblematico già il titolo della sua *doktorskaja dissertacija*, appunto – *Filosofskaja programma M.M. Bachtina i smena paradigmy v gumanitarnoj poznanii* [Il programma filosofico di M.M. Bachtin e il mutamento di paradigma nella conoscenza umanistica, 1997]. Qui avrebbe elaborato la concezione di «costellazione dialogica [*dialogičeskaja konstellacija*] dell'essere e del tempo storici» quale si era andato tessendo tra Russia e Occidente nei secoli XIX e XX, in particolare ai confini e sulle intersezioni tra filosofia, scienze umanistiche contigue e coscienza sociale. All'esperienza del giovane Michail M. Bachtin e della cosiddetta «Scuola di Nevel'» degli anni 1918-'23 che, sulla scia del Dostoevskij artista, avrebbe segnato una svolta radicale del pensiero umanistico russo e dell'«idea russa», Vitalij L. Machlin avrebbe così correlato l'autocritica della metafisica estetica speculativa che, in Occidente, avrebbe portato alla svolta verso l'«ontologia sociale» di «pensatori dialogici» come Franz Rosenzweig e Martin Buber fino a Edmund Husserl e Martin Heidegger. Seguendo le teorie di Faddej F. Zelinskij, avrebbe sviluppato quindi l'idea del «Terzo Rinascimento» della generazione filosofica russa degli anni '20 del XX secolo, di quello *stoletnee desjatiletie*, secondo l'espressione di Evgenij I. Zamjatin, che avrebbe segnato uno stadio «generale e geniale», di trasformazione della filosofia. Dei rappresentanti di quel «decennio secolare», che, scavalcando i limiti estetico-metafisici e utopistici del «Rinascimento religioso», del «secolo d'argento», sarebbe arrivato fino ad oggi, nel nostro tempo post-sovietico, costituendo il potenziale ermeneutico della tradizione russa, in filosofia e in filologia: Aleksej A. Uchtomskij, Georgij P. Fedotov, Georgij

¹ Cfr. Michail M. Bachtin, *K filosofii postupka*, in *Idem, Sobranie sočinenij v 7 tt.* [Raccolta delle opere in 7 voll.], t. 1, Izdatel'stvo Russkie slovari, Moskva, pp. 7-68, ed. it. Michail M. Bachtin, *Per una filosofia dell'azione responsabile*, trad. it. e cura di Margherita De Michiel, con due saggi di Augusto Ponzio e Iris M. Zavala, Piero Manni, Lecce, 1998.

² Per alcuni indizi di superficie, tracce di profondità: Professore di filosofia presso l'Università Pedagogica Statale di Mosca MGPU, redattore della prestigiosa rivista «Voprosy literatury» [Questioni di letteratura], membro del comitato scientifico della *Sobranie sočinenij* di M.M. Bachtin, Vitalij L. Machlin è autore di numerosissimi articoli, saggi, traduzioni, nonché manuali e monografie. Per una sua bibliografia parziale rimandiamo a Margherita De Michiel, *Il non-alibi del leggere*, Edizioni U.S.T., Trieste, 2001, p. 312. Per aggiornamenti bio-bibliografici segnaliamo la voce enciclopedica di cui all'indirizzo: http://www.biografija.ru/show_bio.aspx?id=85744.

V. Florovskij, Michail M. Prišvin, Lev V. Pumpjanskij. Tra tutti. E su tutti, Michail M. Bachtin: autore che la critica occidentale vuole da tempo «superato», «esauritosi» nelle sue potenzialità ermeneutiche – ridotte troppo spesso a puro tributo filologico – e che si impone invece alla coscienza filosofica russa come il «proprio» necessario all'autodeterminazione contemporanea, al superamento di quella *nechvatka jazyka*, «insufficienza della lingua» (*Sprachnot*), di cui scriveva Hans-Georg Gadamer, che così radicalmente doveva caratterizzare la nuova situazione comunicativa nella Russia del *post*.

Il «realismo fantastico» del momento da noi vissuto, la radicale «carnevalizzazione della coscienza della nostra storia hanno creato le premesse esterne ottimali per la comprensione del pensatore, del filologo, del critico letterario, la cui «exotopicità» nella cultura del XX secolo (sovietica e straniera) lo avvicina paradossalmente alla nostra propria «exotopicità» in rapporto al nostro proprio passato.^{III}

La convinzione di Machlin, d'altro canto, è che il livello di maturità storica e di autoconoscenza della filosofia russa dipendano altresì oggi dalla capacità di problematizzazione dialogica della tradizione filosofica occidentale in quanto «altro» necessario. È il problema di un duplice *nedorazumenie*, di una duplice incomprensione storica: rispetto alle tradizioni «fuori di noi» e rispetto alle tradizioni «dentro di noi», sulla base di una duplice, reciproca, «exotopicità», in un «mondo storico della vita» che si è definito sulla base di esperienze sociali e comunicative radicalmente «altre».

Necessità di costruire un «ponte ermeneutico» tra due mondi, di superare l'abisso culturale discorsivo, che si realizza, secondo Vitalij L. Machlin, nell'idea di *«vstrečnyj perevod»*, di traduzione e di incontro come principio di lettura e comprensione non solo nella pratica di ricerca, ma anche nel campo dell'educazione. Questo, il luogo di incontro della filosofia e delle scienze umanistiche nella situazione di crisi e di fine del *Novoe vremja*, della nostra Età moderna.

Poche tracce, quelle qui riportate, di un autore prolifico e multiforme. L'articolo che presentiamo in traduzione è tratto dall'ultima monografia di Vitalij L. Machlin, dal titolo esplicito e criptico *Vtoroe soznanie. Podstupy k gumanitarnoj epistemologii*,^{IV} che comprende lavori dedicati alla filosofia dell'esperienza storica e delle scienze umanistiche – della tradizione ermeneutico-dialogica – nella storia del pensiero europeo occidentale e russo. I suoi eroi all'opera. In dialogo, cioè. Il suo *dialogizujuščij fon*, per riprendere uno degli adagio bachtiniani da lui più abitati: il suo «sfondo dialogizzante». L'esperienza e il linguaggio del pensiero di Giambattista Vico, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Erich Auerbach, Michail Bachtin, Gustav Špet, Sergej Averincev, Franz Rozenzweig, Martin Buber, e di altri «eroi» vengono esaminati dal loro «autore» nella prospettiva della disciplina di ricerca postulata: l'«epistemologia umanistica». In una scrittura, in un fluire del pensiero, «indirizzato a filosofi, filologi, storici della cultura scientifico-umanistica e spirituale-ideologica». Il suo auditorio. Senza definizioni. Una «parola allocutoria», che vive per essere all'opera.

«Approcci». Sfide dialogiche. Indicazioni di percorso. Ascolto. Il termine «gumanitar-

^{III} Vitalij L. Machlin, *Nevozmožnyj dialog: Bachtin i sovetskaja èstetika istorii* [Il dialogo impossibile: Bachtin e l'estetica sovietica della storia], in *M.M. Bachtin i filosofskaja kul'tura XX veka. Problemy bachtinologii I, II*, pod red. Konstantina G. Isupova, RGPU Obrazovanie, Sankt-Peterburg, 1991, p. 15, ed. it. M.M. Bachtin e la cultura filosofica del XX secolo. Problemi di bachtinologia I, II.

^{IV} Tit. or. *Posle interpretacii*, in: Vitalij L. Machlin, *Vtoroe soznanie. Podstupy k gumanitarnoj epistemologii* [La seconda coscienza. Approcci a un'epistemologia umanistica], Znak, Moskva, 2009, pp. 546-564.

naja èpistemologija», qui introdotto, è, ci spiega l'autore, termine operativo, che indica il ripensamento filosofico del sapere umanistico «nella sua dimensione socio-ontologica, nell'unità della cosiddetta storia spirituale (*Geistesgeschichte*), del "Tempo Grande"». V Esperienza ermeneutica dell'interazione tra l'«eroe» dell'interpretazione (con il suo mondo storico della vita) e l'«autore» dell'interpretazione, questa esperienza è ciò che forma l'oggetto specifico dell'epistemologia umanistica.

«Seconda coscienza» è invece il termine che determina, secondo l'autore, la specificità del pensiero nelle scienze umanistiche in filosofia. Mutuato, una volta di più, da Michail M. Bachtin, «unico pensatore russo e epistemologo umanistico nel XX sec.», VI il sintagma appariva negli appunti degli anni 1959-'60, pubblicati in seguito con il titolo *Problema teksta* [Il problema del testo], e si ritrova anche negli appunti più tardi di Michail Bachtin, degli anni 1960-'70, nel frammento intitolato *K metodologii gumanitarnych nauk* [Per una metodologia delle scienze umanistiche], in un ponte ideale dunque che collegava le scienze al loro oggetto:

La seconda coscienza e il metalinguaggio. Il metalinguaggio non è semplicemente un codice, esso sempre si rapporta dialogicamente a quella lingua che descrive e analizza. Presenza dell'osservatore sperimentale nella fisica quantistica. La presenza di quest'osservatore cambia tutta la situazione e, di conseguenza, i risultati dell'esperimento. L'evento che ha un osservatore, per quanto lontano esso sia, o nascosto e passivo, è già un evento assolutamente diverso (cfr. *Il visitatore misterioso* di Zosima). Il problema della seconda coscienza nelle scienze umanistiche. Domande [...] che cambiano la coscienza di chi chiede. VII

Oggetto dell'epistemologia umanistica è non la storia come passato e che solo è *stato*, ma come esperienza che si rinnova nel «Tempo grande» appunto: in cui la reciproca exotopicità dei classici e della contemporaneità, del passato e del presente, dell'«io» e dell'«altro», carnevalescamente muore per rinascere in un dialogo culturale che, *inevitabilmente*, senza possibilità di «alibi», si rinnova.

L'evento della vita del testo, cioè la sua autentica essenza, si svolge sempre sul confine tra due coscienze, tra due soggetti.

Lo stenogramma del pensiero proprio delle scienze umane è sempre lo stenogramma di un tipo particolare di dialogo: una interrelazione complessa di un testo (oggetto di studio e di riflessione) e di un contesto (di domanda, obiezione, ecc.) incorniciante che si crea, contesto in cui si realizza il pensiero conoscitivo e valutativo dello studioso. È un incontro di due testi: di quello pronto e di quello che si crea in reazione al primo, quindi un incontro di due soggetti, di due autori.

Il testo non è una cosa, e quindi la seconda coscienza, la coscienza del percepiente non può essere affatto eliminata o neutralizzata. VIII

V Tit. or. *Posle interpretacii*, in Vitalij L. Machlin, *Vtoroe soznanie. Podstupy k gumanitarnoj èpistemologii* [La seconda coscienza. Approcci a un'epistemologia umanistica, cit., p. 7.

VI Ivi, p. 13.

VII Michail M. Bachtin, *Sobranie sočinenij v 7 tt.* [Raccolta delle opere in 7 voll.], t. 6, Russkie slovari, Moskva, 2002, p. 395, ed. it. Michail M. Bachtin, *L'autore e l'eroe*, a cura di Clara Strada Janovič, Einaudi, Torino, (1979) 1988, p. 353.

VIII Michail M. Bachtin, *Problema teksta* [Il problema del testo], in *Idem, Polnoe sobranie sočinenij v 7 tt.* [Raccolta delle opere in 7 voll.], t. 5, Russkie slovari, Moskva, 1996, p. 310, ed. it. Michail M. Bachtin, *L'autore e l'eroe*, a cura di Clara Strada Janovich, Einaudi, Torino, (1979) 1988, p. 295.

La filosofia delle scienze umanistiche quale prospettata da Vitalij L. Machlin qui non è intesa come prodotto pronto e risultato della conoscenza, ma come programma non compiuto, che oggi necessita di rinnovamento. La filosofia delle scienze umanistiche non è solo e non è semplicemente la filosofia su queste scienze, né è solamente la storia di esse: è «filosofia delle scienze umanistiche», appunto, in cui «delle scienze» è genitivo soggetto, e il cui oggetto è l'evento della vita del testo.

Evento. Cioè processo. Conquista. E rispetto. Testo. Cioè: filologia.

Dopo ogni «incontro», dopo ogni «traduzione», ogni testo inizia una sua nuova vita. E così al nostro tempo attuale, in cui anche in filosofia e nelle scienze umanistiche sono apparsi e rapidamente istituzionalizzati i «nuovi russi», nei nostri «anni zero», *nulevyje*, segnati dal grado zero di sensibilità per le dimensioni e i cambiamenti dell'esperienza storica nei «testi»; anche in questo secolo *supertrežnyj* (Machlin), «ipersobrio», in cui parrebbero «non esserci più misteri», in cui «tutti sanno perfino cos'è il dialogo o l'ermeneutica»,^{IX} contro le dogmatiche idee tradizionali su «opera-autore-testo», la salvezza culturale, cioè spirituale, pare risiedere, ancora, nella filologia. Lontana da ingenui teoretismi e filosofismi, la nuova «filogizzazione della filosofia» qui prospettata, sul solco della «svolta metalinguistica» di Michail M. Bachtin, segna un nuovo ritorno a un dialogo antico, a pratiche di «spiegazione», cioè di «comprensione», di riproduzione, «ri-creazione», dei testi. Dopo l'interpretazione, il suo «doppio». Dopo l'interpretazione, la traduzione: in quanto realizzazione, attuazione, di un dialogo ermeneutico ideale. Di cui il «commento» diviene suo fondamento metodologico: «Non una teoria (contenuto transitorio), ma il sentimento di una teoria» (Dostoevskij).

Perché la parola della traduzione, cioè dell'interpretazione, non diventi «parola-immagine» [*slovo-obraz*], «parola-raffigurazione» [*slovo-izobraženie*], che finisce l'oggetto e ignora la possibilità di cambiare, di diventare altro. Non deve essere la parola su di un oggetto assente e muto, in cui l'oggetto non co-partecipa alla costituzione della parola. Non deve essere «parola-violenza» [*slovo-nasilie*].

Ma il testo (a differenza della lingua come sistema di mezzi), non può mai essere tradotto fino alla fine, giacché non esiste un testo dei testi potenziale unitario.^X

Di qui la necessità, che ci risuona spaventosamente attuale, del ritorno alla filologia anche nel suo senso primario, in un momento in cui l'idea di «processo», di «percorso», di durata e di lentezza dell'apprendimento, di assimilazione cosciente del «nutrimento», è stato miseramente cancellato da qualsiasi «percorso» educativo. È la necessità del ritorno alla filologia come conoscenza etica, per il recupero di una filosofia della lingua, dove «della lingua» è altro genitivo soggetto, in tutta la sua dimensione. Di qui la necessità, infine, di un ritorno al «nucleo kerigmatico primario» della situazione maestro-allievo come fenomeno della trasmissione dei saperi e dell'esperienza esistenziale, come passaggio, «traduzione» appunto, da un mondo della vita in un altro, da un cronotopo a un altro.

L'amore non parla dell'oggetto in sua assenza, ma parla di esso con esso stesso. (Bachtin)

^{IX} Vitalij L. Machlin, *Vtoroe soznanie*, cit., p. 63.

^X Michail M. Bachtin, *Ėstetika slovesnogo tvorčestva*, Iskusstvo, Moskva, pp. 284-285, ed. it. Michail M. Bachtin, *L'autore e l'eroe*, a cura di Clara Strada Janovič, Einaudi, Torino, (1979) 1988.

Come già Roland Barthes ammoniva alla lezione inaugurale alla cattedra di semiologia letteraria al Collège de France nel lontano 1977, – tempo dei «contro» e già di «post» –: non di giudicare, non di scegliere, non di promuovere, o di asservirsi a un sapere governato:

[...] le professeur n'y a d'autre activité que de chercher et de parler – je dirai volontiers: de rever tout haut sa recherche – non de juger, de choisir, de promouvoir, de s'asservir à un savoir dirigé [...].^{XI}

Ritrovando l'orgoglio «di comunicare tra noi parlando diversamente, non conformisticamente, seriamente, dignitosamente, argomentatamente, razionalmente, adeguatamente ai fatti».^{XII} In un momento di ristrettezze estetiche, cioè etiche. Un invito al superamento dei limiti, degli antagonismi miopi, senza alibi. Nell'unità dell'evento dell'essere.

Parallela e simmetrica l'eterna controversia sui generi, sui loro territori e i loro confini. Soprattutto i confini esercitano una attrazione ipnotica sulla psiche degli uomini. Non tanto ciò che racchiudono, quanto ciò che è contiguo attira le loro brame, equamente divise tra cupidigia di inclusione e panico di esclusione.^{XIII}

Un ritorno a una filologia del commento come filosofia della «seconda coscienza». Il desiderio di una filosofia del *zamedlenie myslenija*. Di un pensiero lento, amorevole, partecipe:

Inesauribilità della seconda coscienza, cioè della coscienza di chi comprende e di chi risponde: in essa c'è una potenziale infinità di risposte, lingue, codici. Infinità verso infinità.^{XIV}

Nota di traduzione

L'articolo qui presentato in *interpretazione* italiana è una variante rielaborata e ampliata di un intervento pronunciato dallo studioso in occasione della tavola rotonda «Kommentarij posle interpretacii» [Il commento dopo l'interpretazione], tenutasi alla Scuola Superiore di Economia di Mosca nell'aprile 2006. Di questa oralità, di questo dibattito, – di questo «dialogo» intorno all'assenza e all'essenza del dialogo, – il testo scritto porta le «cicatrici ai margini delle enunciazioni» (Bachtin): cicatrici che, lasciate visibili dall'autore, per scelta etica non abbiamo voluto correggere con alcun intervento di chirurgia estetica.

È la lingua di una tradizione, di oralità – con un'avanzare del pensiero costitutivamente russo, con quell'*izbytok videnija*, «eccesso di visione», che diventa eccesso sintattico, semantico, morfologico, rincorrere dostoevskiano dell'idea, argomentare teoretico cioè esistenziale.

È la lingua di un filosofo, certo: «Dobbiamo dissodare l'intero linguaggio» (Wittgenstein). Di un filosofo che costringe a ripercorrere i solchi del suo pensiero, le «soglie» delle sue argomentazioni, che insegue la sua stessa parola. Un incedere *filologicamente* filosofico.

^{XI} Roland Barthes, *Leçon*, Points, Editions du Seuil, Paris, 1978, p. 8.

^{XII} Gustavo Zagrebelsky, *Sulla lingua del tempo presente*, Einaudi, Torino, 2010, p. 58.

^{XIII} Giuseppe Pontiggia, *I contemporanei del futuro*, Mondadori, Milano, 1998, p. 46.

^{XIV} Michail M. Bachtin, *Sobranie sočinenij v 7 tt.*, [Raccolta delle opere in 7 voll.], t. 7, *Russkie slovari*, Moskva, 2002, p. 327, ed. it. Michail M. Bachtin, *L'autore e l'eroe*, a cura di Clara Strada Janović, Einaudi, Torino, (1979) 1988, p. 312.

co, fatto di citazioni nascoste, di citazioni esibite, di echi, suggestioni e polemiche e a volte rinvii, intriso di sapere, – e del sapore, a volte amaro, della verità.

La parola di un filosofo, sedimentata su parole di altri filosofi: in quegli scogli interpretativi che, spesso, la «traduzione inversa» [*obratnyj perevod*] da una tradizione filosofica «altra» innalza di fronte al traduttore, chiamato a riconoscere, in parole o sintagmi dall'innocenza denotativa, la connotazione di Schelling, o Husserl, o Gadamer, – sedicenti «doppi» di sé, camuffati in convenzioni linguistiche proprie adagate su speculazioni altrui.

E la parola di questo, filosofo: già professore di lingue straniere, nutrito egli stesso dunque della pratica dell'insegnamento, e del suo desiderio. E promotore, con i suoi allievi di adesso – futuri filosofi, o attuali filologi – di un ufficioso seminario domestico quasi di altri tempi, *domašnyj seminar* ufficialmente intitolato «*Gumanitarnyj perevod*»: quasi la «traduzione umanistica» fosse ancora cosa di cui parlare di nascosto, in conversazioni «di cucina» [*kuchonnye*], uniche in grado di garantire una reale disponibilità all'*obščenie*, allo scambio dialogico. E di perpetuare, attraverso il commento, la pratica dell'amore per la conoscenza. E il linguaggio come «casa dell'essere» di heideggeriana memoria. E l'intraducibilità culturale, cioè esistenziale, delle cucine russe.

Alcuni scogli dunque, anche per i surfisti più agili, si isituiscono sin dall'esordio. Perché quelle che oggi vengono chiamate in Russia «gumanitarnye nauki» sono una traduzione dal tedesco, dove sono una traduzione dall'inglese.

Geisteswissenschaften, «Human Studies», la storia della parola potrebbe essere in sé introduzione alla storia dell'epistemologia umanistica. E del problema della traduzione, che la istituisce e la regge. Ma qui parliamo solo di approcci: *podstupy* (*Ansatz?*).

Della rincorsa della traduzione, per recuperare gli equilibrismi sul filo della filologia: variazioni beffarde, come l'insinuarsi di una nasale tra il «comune» *obščij* e il più connotato *obščnyj*. Neologismi spietati, variazioni aggressive sul «sé», come il finale *vschjačivanie*, «doppio-impostore» del *včuvstvovanie* che tanto ricorreva negli scritti giovani di M Bachtin?

Ma la lingua è, il regno delle differenze. Regno della differenza nella differenza: la traduzione. Luogo, *non-indifferente*, di crisi e tensioni.

Una scrittura particolarmente tesa, questa di Machlin, del bisturi a volte barocco del suo pensiero. Ma una scrittura, come ogni originale, perfetta. La nostra lingua fallisce, nella riproduzione. A volte abdica. A volte si impone.

[...] prezioso esempio di una doppia corporeità: il corpo di chi legge non è il corpo di chi scrive: l'uno rigira l'altro; forse è questa la regola segreta di ogni scrittura: la «comunicazione» passa attraverso un «rovescio».XV

Il rovescio dell'interpretazione.

Così, inesorabilmente certi dell'inesistenza in natura semiosica della sinonimia, pur tuttavia ci siamo trovati costretti a oscillazioni traduttive nei limiti di intervalli funzionali: perdendo alcune maglie della rete originale, ma recuperando il tessuto contestuale di singole enunciazioni. Così, *granicy* è certo sempre «confini», che a volte però giunge da *predely*, che vale anche per «dimiti». *Sovremennost'* ci costringe a un letterale «contemporaneità», che a volte però diventa «modernità», quando interferisca con situazioni di «simultaneità» e non produca un «terzo suono» alla presenza del «postmoderno» (né per fortuna è discorso qui di *art nouveau*). *Razgovor*, per non riportare la complessità del pensiero sul piano

XV Roland Barthes, *Variazioni sulla scrittura*, Graphos, Acqui Terme, 1996, p. 67.

della quotidianità: rinunciando a «discorsi» e «dibattiti» già presenti nel testo e troppo carichi di contesti «altri», e rinunciando in partenza a una letterale «conversazione», si è trasformato nel suo alter ego sotteso più autoritario, se non più autorevole – qui più taciuto che detto ma più presente che assente, humus, *počva* vitale di ogni riflessione qui scritta. E ancora. La parola imperfetta della parola perfetta: della letteratura.

Это были слова и движения крупного разговора, подслушанные обезьяной и разнесенные куда придется по частям, в разрозненной дословности, без догадки о смысле, одушевлявшем эту бурю.^{XVII}

Una parola non facile, dunque, quella di Vitalij L'vovič. Che rincorre il pensiero nella contrapposizione di opposti, si insinua sulla soglia della significanza, e lascia a volte cadere, noncurante e perfetto, citazioni irrisolte e raffinatissime. Una scrittura intrisa di quella tradizione di cui ribadisce l'importanza, consapevole della modernità che l'ha dimenticata, e che sul filo di una sintassi interiore materializza un dialogo interno che deve, divenire esterno: perché la parola risorga, più forte e più bella di prima.

Responsabile però è la contraddittorietà del soggetto, l'uomo. Merito invece dell'autore è di resistere alla tentazione di mediare, restituendoci finalmente ciò che la modernità ci ha tolto: non più la spiegazione dei comportamenti, ma la incomprendibilità delle sorprese.^{XVIII}

«Tradurre» in tutti i sensi della parola presuppone la capacità e l'abilità di entrare nel *zak-tekst*, nell'oltretesto del testo altrui, nell'oltre lo specchio della sua parola:

Attraverso un riflesso altrui verso l'oggetto riflesso. (Bachtin)

E l'incontro con questo mondo non-mio della vita e del pensiero mi dà la possibilità di riconoscere il potenziale creativo del mio proprio «mondo della storia» e del mio proprio pensiero. Della mia «alterità», della non riproducibilità dell'identità, del fallimento traduttivo: e dell'incanto esistenziale che ne deriva.

Quando guardiamo l'uno nell'altro – due mondi diversi si riflettono nelle pupille dei nostri occhi. (Bachtin)

^{XVII} Boris L. Pasternak, *Sobranie sočinenij v 4 tt.* [Raccolta delle opere in 4 voll.], t. 4, Chudožestvennaja literatura, Moskva, 1991, pp. 214-215. [«Erano parole e movimenti di un grande dialogo, ascoltate furtivamente da una scimmia e gettate dove capitava in pezzi, in una disgiunta letteralità, senza alcun intuito del senso, che aveva ispirato questa tempesta». Boris L. Pasternak, *Il salvacondotto*, traduzione e cura di Giorgio Crino, Editori Riuniti, Roma, 1962].

^{XVIII} Giuseppe Pontiggia, *I contemporanei del futuro*, Mondadori, Milano, 1998, p. 70.

Dopo l'interpretazione

Vitalij L. Machlin

Moskovskij Gosudarstvennij Pedagogičeskij Universitet

1. Filosofi e filologi

Il discorso verterà sulla filosofia e sul pensiero scientifico-umanistico in relazione a una diagnosi del tempo e alla ricerca di un orientamento nelle condizioni relativamente nuove della ricerca filologico-umanistica oggi. Il «commento» in ciò verrà inteso come quella possibilità di lavoro con il testo che permetterà alla filosofia di «sopravvivere» – in qualità di ricerca e in qualità di insegnamento – facendo appoggio sulla filologia, intesa nel suo assoluto (assolutamente storico) nucleo «kerigmatico», o «organon», del pensiero scientifico-umanistico in generale. Di conseguenza, deve esistere un territorio comune che unisca la filosofia e la filologia anche adesso, quando – come possiamo osservare a questa conferenza – lo *strappo* (lo scarto) tra l'una e l'altra sembra essersi fatto irrevocabile, in qualche modo definitivo.

L'insieme di motivi e problemi che con ciò stesso si annuncia è facilmente riconoscibile: la vecchia «disputa tra antichi e moderni» ritorna nuovamente oggi nell'esperienza storica e dunque, anche, nell'esperienza dello studioso umanista, e vi ritorna non come citazione filologica né, a maggior ragione, come costruzione filosofica. Forse, si tratta della possibilità di un sia pur primo ravvicinamento, di un contatto reciprocamente interessato tra filosofi e filologi: di un dialogo (tuttavia, lo confessiamo, da non assumersi come tale), divenuto da tempo quasi o del tutto impossibile.

Il discorso verterà su di un problema che tenterò qui di considerare in rapporto a un genere di ricerca particolare – il *commento*. Partiremo, come si conviene nella filosofia ermeneutica, da un'evidenza, cosa che solitamente più di ogni altra è difficile da rilevare in quanto significativa. Il commento è il genere di lavoro scientifico tradizionale più antico al cui interno filosofi e filologi si incontrano. Ai giorni nostri, filologia e filosofia si sono ormai allontanate a tal punto, che è estremamente facile non notare quanto esse si siano nuovamente avvicinate e intrecciate nel pensiero scientifico-umanistico. L'*interpretazione*, al contrario, è un genere, o un modo di approccio al testo, del tutto «nuovo» (se non nuovissimo). Non è forse l'interpretazione ad aver fatto «litigare» filologi e filosofi, passando nel secolo scorso dalla filologia alla filosofia?

Ma abbiamo concordato di non affrettarci con le conclusioni, trattenendo metodologicamente l'abitudine del pensiero alla generalizzazione (alla costruzione) anticipante e limitandoci, per quanto possibile, alla fattualità evidente delle cose che ci interessano. Il filosofo contemporaneo, in particolare russo, potrebbe mettersi a riflettere sul perché, su quale base e a quale diritto lui o lei, nel migliore dei casi rapportandosi con indulgenza all'attività storico-filosofica in quanto troppo «empirica», abbia tuttavia nel corso degli ultimi decenni – consapevolmente o (più spesso) di contrabbando – mutuato dalla filologia i suoi concetti, la sua lingua, la sua normativa e la sua narrativa (incluso il concetto stesso di «narrativa»), in gran misura sopravvivendo (quand'anche non parassitariamente) a spese della tradizione scientifica storico-filologica. E lo stesso dall'altro verso, o dall'altro capo: il filologo, disprezzando in modo piuttosto naturale la filosofia e la «teo-

ria» per le stesse cose di cui la filosofia della scuola, purtroppo, va fiera, – il filologo anche, più o meno inconsapevolmente, vive da parassita sulla filosofia. Se lui, o lei, avesse un'idea della filosofia diversa da quella che Heidegger ebbe a chiamare una volta il «platonismo dei barbari» (*Platonismus der Barbaren*), – il filologo (e lo storico) potrebbe difendersi meglio dall'utopismo teoretizzato, barbaro, del pensiero, di cui diviene vittima in quanto non sa e non desidera sapere *cosa* abbia avuto luogo nella filosofia nel secolo passato e in quello ancora precedente.

Riguardo al conflitto tra la cosiddetta scienza positiva e la filosofia, il filosofo Gustav G. Špet a suo tempo (1918) scriveva:

Per quanto, tuttavia, possa sembrarci naturale la tendenza della scienza positivista a sottrarsi all'esame teoretico delle basi filosofiche della propria scienza, essa porta con sé conseguenze affatto piacevoli per la scienza stessa. La scienza non può in generale fare a meno di questi fondamenti, in quanto, senza riconoscerlo e forse senza nemmeno volerlo, essa *nell'aspetto di generalizzazioni empiriche proprie ripete sguardi e metodi in filosofia già sperimentati e che già hanno perso il proprio significato.*¹

E in effetti gli scienziati-empirici, filologi e storici che evitino la filosofia, di regola non solo sono «in ritardo» nelle loro idee sulla filosofia di un paio di secoli, ma inconsapevolmente proprio dalla filosofia mutuano vedute (più precisamente, moti del pensiero), che già da tempo sono divenuti nella filosofia stessa anacronismo; proprio per questo un «esame teoretico dei fondamenti filosofici» di una o dell'altra disciplina scientifica, di una o dell'altra *Fachwissenschaft*, risulta impossibile. In questo contesto il noto aforisma di Heidegger – «la scienza non pensa» (*Wissenschaft denkt nicht*) – risulta assolutamente corretto e comprensibile. Altro è che il tentativo di Heidegger di contrapporre alla scienza e alla ricerca scientifica (come anche alla filosofia scientifica) un «pensiero» libero da differenziazioni oggettuali e direttamente correlabile all'«essere» – in tutta la genialità di Heidegger – fallì: al contrario, la filosofia oggi può sopravvivere come filosofia solo appoggiandosi all'esperienza differenziata delle scienze dell'esperienza storica, più spesso chiamate «umanistiche».²

Quando filologi e filosofi si trovano in un unico auditorio (come noi oggi), questa circostanza, se anche non garantisce il dialogo tra gli uni e gli altri, fornisce quantomeno ad entrambe le parti il pretesto per avvertire il problema oggettuale e metodologico dei *confini della propria competenza*. Avvertire non come confine esterno, ma in un senso del tutto diverso. Scriveva Michail M. Bachtin (1924):

Un determinato punto di vista creativo, possibile o attualmente presente, diventa necessario e indispensabile in modo convincente solo in correlazione con altri punti di vista creativi: solo là dove, ai loro confini, nasce un sostanziale bisogno di quel punto di vista, della sua originalità creativa, esso trova la sua solida fondazione e giustificazione; dall'interno di

¹ Gustav G. Špet, *Germenevika i ee problemy* [L'ermeneutica e i suoi problemi], in *Mysl i slovo: Izbrannye trudy* [Pensiero e parola. Lavori scelti], pod. red. Tat'jany G. Ščedriny, ROSSPEN, Moskva, 2005, p. 335.

² Cfr. Michael Theunissen, *Möglichkeiten des Philosophierens heute*, in *Idem, Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 21-25.

se stesso, fuori della sua partecipazione all'unità della cultura, esso è solo nudamente fattuale, mentre la sua originalità può sembrare mero arbitrio o capriccio.³

La filosofia deve acquisire un suo bisogno sostanziale della ricerca storico-filologica, e la filologia della teoreticità filosofica, affinché diventi possibile l'uscita *per entrare nei confini* della propria sfera sul terreno del proprio *bisogno dell'altro*. Il cosiddetto approccio interdisciplinare, praticato in particolare dalla cosiddetta culturologia, non conosce di regola questo problema dei confini, il problema cioè della differenza. La differenza tra discipline e sfere culturali a livello «ontico» (oggettualmente oggettivato) – così come la differenza tra me e l'*altro* a livello ontologico – è essa stessa condizione della possibilità di una pratica (e non teoretizzata) «partecipazione all'unità della cultura». La «partecipazione» [*pričastnost'*], la «cultura», l'«unità», non sono invenzioni di «sciocchi e filosofi» (come si esprimeva il Quentin di Faulkner); sono «le cose stesse», proprie all'esperienza sociale, «comumana» [*sočelovečeskoe*] del vivere congiunto di contemporanei e «distemporanei» [*razno-vremenniki*] nel mondo della vita.

Certo, il fatto che oggi il pensiero stesso riguardo alla produttività dei confini di una data sfera culturale o disciplina scientifica, per questa stessa sfera o disciplina, debba risultare assurdo o utopistico, dice molto. In seguito cercheremo di problematizzare in qualche modo la tensione che qui si nasconde al di là di un'apparente mancanza di problematicità, il reale problema storico cioè, o la difficoltà, della filosofia contemporanea e delle scienze umanistiche. In ogni caso, cercherò qui in seguito di problematizzare il fenomeno e il compito del *commento*, – di questo problema e compito che parrebbe *filologico*, – sotto l'angolo visuale del passato e del presente della moderna *filosofia*. Questo, forse, permetterà di avvicinarsi a un fatto compiuto – la *filologizzazione della filosofia* – non solo dal punto di vista di un passato recente della filosofia, di un passato non ancora compiutosi, sia pure in certa misura esauritosi, ma anche dal punto di vista di alcune nuove possibilità della filosofia in una situazione di «fine della filosofia», di «fine della storia» e di altre «fini».

2. Fine del dialogo

La *diagnosi del tempo* è connaturale alla filosofia e ne è una funzione importante. Anche le scienze dell'esperienza storica (umanistiche) conoscono ed esperiscono le loro proprie difficoltà interne, ma esse sono troppo legate dal loro proprio oggetto per considerare il legame di queste difficoltà con l'atmosfera sociale del tempo al cui interno si trova lo studioso stesso. In questo senso la filosofia, per quanto sembri paradossale, è «più vicina alla vita» ed è in grado di orientare se non la ricerca, almeno il ricercatore. La diagnosi del tempo che qui siamo prossimi dare include due fatti moderni interrelati, due datità: si tratta, in primo luogo, del compimento del ciclo filosofico dell'Età moderna, in secondo luogo, di quello che si può chiamare «fine del discorso» del XX sec.

Come succede di solito, i più importanti segni del tempo sono non *oltre* i fenomeni, ma in ciò che tutti vedono e sanno; in ciò che non serve dimostrare: è sufficiente convincersi, «guardare con i propri occhi» e cercare di rendersi conto di ciò che è evidente a tut-

³ Michail M. Bachtin, *Sobranie sočinenij v 7 t.* [Opere in 7 voll.], t.1., Izd. Russkie slovari, Moskva, 2003, p. 282, ed. it. Michail M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, a cura di Clara Strada Janovič, Einaudi, Torino, 1979, p. 20.

ti. Parafrasando l'aforisma di Oscar Wilde: non l'invisibile ma il visibile porta in sé il segno del tempo.

Dire che la filosofia ha perso il suo posto eminente, prestigioso, nella coscienza pubblica sociale, significa essere ben lungi dal dire tutto e dal dire la cosa più importante. Lo status della filosofia è sempre stato piuttosto problematico, poiché la filosofia non ha oggetto nel senso in cui ogni scienza ha il suo proprio oggetto. La difficoltà globale attuale del fare filosofia, a mio avviso, è un'altra: la modernità contemporaneità filosofica si trova nella mostruosamente fitta *ombra* del suo passato più recente – del XX e anche del XIX sec.; la nostra modernità non è in grado, in particolare, di elevarsi al livello delle svolte e degli lanci rivoluzionari del secolo scorso. La modernità della filosofia non può non guardare indietro a Husserl, Scheler, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, e a molti altri, ma l'influenza delle «svolte» compiutesi nel secolo scorso non può non sentirsi in contraddizione con la situazione storica contemporanea, e le reinterpretazioni e le revisioni sono gravide della perdita degli impulsi più importanti – di quegli impulsi dai quali ha avuto origine e si è sviluppata la filosofia contemporanea. Per esempio, come prima si parla molto (ora anche da noi) di fenomenologia; ma, strano a dirsi, della fenomenologia ci si interessa poco nel senso di una reale possibilità di una reale analisi dei fenomeni del mondo della vita e del mondo del pensiero. Si può forse dire che la fenomenologia si evolve? E se anche qui, similmente ad altre sfere del mondo sociale lontane dalla filosofia, il *brand* avesse soppiantato e sostituito il *trend*, ovvero ciò che realmente va al passo con il tempo, il movimento e l'orientamento del pensiero «moderno»?

L'impressione è che l'eredità diretta (la filosofia del XX secolo) «con peso vendica la propria uscita» [Pasternak]; ciò che è successo nel campo del pensiero è troppo importante perché noi possiamo evitare di guardare continuamente indietro, tuttavia la consistenza dei motivi che hanno condizionato tutte queste scoperte si è dissipata; noi non possiamo non sentirci in un contesto assolutamente diverso.

Di principio, la situazione è storica – tanto da noi che in Occidente: non si tratta di un crollo, ma di uno strappo – uno strappo del movimento. Da noi, come sempre in Russia, esso è più aspro, più inatteso, più doloroso, più catastrofico, più apocalittico. Ma il contrasto con l'Occidente, consueto per le condizioni russe, nel rapporto che qui ci interessa non «funziona» (il contrasto conserva la sua forza in un altro rapporto). Di conforto può servire il fatto, semplice e non semplice, che comunque si definisca la situazione che si è costituita o che si va costituendo, che «opprime» la filosofia moderna, si tratta comunque di qualcosa che in qualche modo c'è già stato, ha già avuto luogo nei tempi passati. Ricordiamo le constatazioni quantomeno impressionanti di Rudolph Haym, storico della filosofia e della cultura tedesca ben conosciuto da noi prima della rivoluzione, con le quali si apre il suo libro *Hegel e il suo tempo* (1857), scritto «sotto il peso» delle conseguenze della fallimentare rivoluzione del 1848:

Dirò di più: al momento attuale, ci troviamo in uno stato di quasi totale naufragio dello spirito e della fede nello spirito in generale. Nella vita della nazione si è compiuta una svolta senza precedenti, estremamente decisa: è passato il tempo dei sistemi, della poesia e della filosofia. In conseguenza di diverse vittorie, ottenute dalla tecnica moderna, le basi più basse della nostra vita fisica e spirituale sono state distrutte e al loro posto ne sono state poste di nuove [...] Con tratto deciso abbiamo separato il mondo delle impressioni e dei concetti del decennio conclusosi. La filosofia sulla quale aveva poggiato il nostro spiritualismo tedesco nell'ultimo tempo non ha retto la prova cui era stata sottoposta. Gli interessi, le richieste del nostro tempo l'hanno sopraffatta. Essa è più che confutata: è condannata.

Essa è adombrata non dal sistema ma, per il momento, dal progressivo movimento del mondo, dalla storia viva.⁴

Qualcosa di simile succede anche oggi, all'inizio di un nuovo secolo e di un nuovo millennio. È successa una nuova ulteriore *rottura dell'incantesimo* dello «spiritualismo» nel senso di un «quasi totale naufragio dello spirito e della fede nello spirito in generale». Nel cosiddetto Circolo di Nevel' di Michail M. Bachtin dei primi anni rivoluzionari, – Circolo uscito dal simbolismo e dal simbolismo allontanatosi, – questa «rottura dell'incantesimo» veniva chiamata «crisi della simbolizzazione», e noi oggi, in Russia come in Occidente, a giudicare dai fatti, esperiamo e consumiamo la nostra propria – post-post-postmoderna – crisi della simbolizzazione nell'esperienza storica stessa, – e di qui, poi, nelle scienze dell'esperienza storica (umanistiche) e in filosofia.

La cosa più immediata ed evidente, di cui più è difficile rendersi conto, è un evento che maturava da tempo ma che è sopraggiunto tuttavia nell'ultimo decennio del secolo scorso: *la perdita di tensioni, lo smarrimento di orientamento*. Di tutto ciò che aveva motivato, determinato e orientato il movimento del pensiero scientifico-filosofico, scientifico-umanistico nella storia recente. Il XX secolo in un certo senso è iniziato nel 1914 e si è concluso nel 1989 insieme alla distruzione del muro di Berlino; il secolo era come crollato, lasciando dopo di sé (dopo la fine dell'Età moderna) due possibilità sostanziali, che si escludevano a vicenda, di orientamento dell'umanista in ciò che stava succedendo. L'alternativa, a quanto pare, è questa: o pensare «naturalmente», orientandosi verso un'eliminazione (esclusione) del passato – se non altro nella qualità di stilizzazione estetica del passato, quando l'esperienza storica viene contraffatta «su di sé» (modernizzata), quando realtà risulta essere non l'esperienza storica in quanto «*altra*» per noi, ma il nostro rapporto, la nostra posizione rispetto al passato in conformità al principio: «We are the real history» – «we are the real text», cioè noi, contemporanei viventi, e non chi c'è stato prima di noi; non il passato che per noi non è se non «materiale per la formazione», come si diceva nel formalismo russo degli anni della rivoluzione.⁵ Oppure bisogna cercare di pensare e comprendere «umanisticamente» e per questo «non naturalmente»: bisogna uscire dall'azione del pregiudizio fondamentale dell'Illuminismo – la sua idea del passato come campo di pregiudizi. Di pregiudizi, dai quali bisogna liberarsi per acquisire un'autentica libertà di pensare e comprendere «senza la guida di un altro», secondo la famosa formula di Kant.⁶ Uscire dall'azione dell'imperativo dell'«emancipazione», conservando la *verità* dell'imperativo, e non affatto «decostruendo» tale verità. Ma com'è possibile ciò e, propriamente, *a che scopo* è necessaria una tale sì complessa operazione?

Quel che succede oggi ai nostri occhi, e in noi stessi, non è certo né la «fine della storia» né la «fine della filosofia»; la filosofia, se si parafrasa Sergej S. Averincev, è già finita una moltitudine di volte. E non è nemmeno una «crisi»; oggi, al contrario, la crisi proprio non c'è; noi non facciamo che aggrapparci a una parola in qualche modo nota, in qualche modo ovvia, compiendo con ciò uno spostamento sia dal significato originario della parola, sia dalla nostra esperienza personale, per prendere coscienza della quale ci mancano

⁴ Cit. da: Rudolf Gajm, *Gegel' i ego vremja* SPb., 1861, p. 6 [trad. nostra; titolo originale: Rudolph Heym, *Hegel und seine Zeit*, 1857].

⁵ Cfr. Steve Cassedy, *Flight from Eden: The Origins of Modern Literary Criticism and Theory*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1990, pp. 5-6.

⁶ Immanuel Kant, *Otvet na vopros: što takoe prosveščenie?* [titolo oiginale: Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*], cit. da: *Sočinenija*, t. 1, Moskva, 1994, p. 125.

le parole. La «crisi» presuppone da un lato un nodo problematico, dall'altro, una qualche soluzione, o risoluzione, della contraddizione, delle contraddizioni, dalle quali non si può uscire, che bisogna risolvere – giudicare e considerare. Ma questo è proprio ciò che oggi, come si può notare, non c'è da nessuna parte né, sembrerebbe, può esserci. Di fatto, cosa sta succedendo?

Perché, per esempio, giornali e riviste ex-sovietiche (che la maggior parte di noi, naturalmente, dopo il 1991 ha smesso di leggere), pur riflettendo per così dire nelle proprie pagine, nei limiti del possibile, la nuova realtà, e cercando di costruire una nuova ideologia di valori e di linguaggio pubblico, pur tuttavia non si chiamano, quasi nessuna, in modo nuovo (il che, ne converremo, sarebbe normale e comprensibile), ma al contrario conservano i loro vecchi nomi, simbolicamente adeguati nell'epoca precedente (è il caso del quotidiano «Moskovskij komsomolec» [Il komsomolec di Mosca], o delle riviste «Novyj mir» [Il Nuovo Mondo] e «Oktjabr» [Ottobre]), ma che oggi, nel migliore dei casi, non significano nulla, e che non fanno che indicare una qualche presenza di ciò della cui assenza il nome ricorda? Che noi chiamiamo questa presenza assente «brand» o «simulacro», l'essenza della cosa è in altro. Le persone non si possono definire mediocri, e tutti cercano, con maggiore o minore successo, di realizzarsi, di «farcela». Perché allora la contemporaneità, a ben vedere, non si è realizzata?

Mi sembra che oggi ci sia ragione di parlare della *fine del dialogo* dell'Età moderna – di un discorso che in realtà un tempo aveva luogo e che poi, sempre più disperdendosi ed allontanandosi dalla sua fonte problematica, è risultato impossibile. Il «Grande dialogo» di cui scriveva Boris L. Pasternak in *Ochranaja gramota* [Il salvacondotto],⁷ è diventato oggi impossibile al punto che, paradossalmente, proprio per questo può in generale essere riconosciuto in qualità di problema. Problema non del «testo» e addirittura nemmeno del «contestato», ma della continuità discontinua dell'esperienza storica. Così è, verosimilmente, sempre; quando qualcosa risulta impossibile, emerge la domanda: ma come questo era possibile?

Emerge così la domanda sulle «condizioni di possibilità» (e sulle condizioni di *impossibilità*) di qualcosa che una volta è stato e che ormai semplicemente non può non essere, pur essendo deformato, trasformato, mutato in qualcos'altro. Un'analisi speciale, di cui non è luogo qui, potrebbe mostrare perché e in che modo gli «slanci» filosofici e storico-filologici del secolo scorso si possano essere trovati – in qualità di «eredità», di «tradizioni», o di cosiddetti risultati scientifici – in profondissima contraddizione con quelle reali condizioni, con quei motivi e quegli imperativi socio-culturali, grazie a cui questi slanci erano divenuti possibili. La disgregazione di valori comuni, la perdita di una lingua comune e di comuni, «*obschnyje*», orizzonti di attesa, tutto ciò che osserviamo ed esperiamo oggi sia nella società che nella comunità scientifica, sembrerebbero tutti sintomi di un qualche evento unico, che noi qui appunto chiamiamo, in ordine operativo, «fine del dialogo». La fine del dialogo è fine delle tensioni, degli imperativi e degli scopi, è esaurimento o trasformazione di ciò che «aveva condotto» il pensiero sociale, scientifico-umanistico e filosofico nel corso dei secoli XIX e XX. Da tutta questa eredità gigantesca, solida, e da tutte queste eredità, da tutto l'*oltretesto* della storia, la nostra post-post-post modernità ha ricevuto quasi a uso eterno sia troppo che troppo poco: i «*testi*». Fatto che è stato riconosciuto non oggi, ma proprio oggi la non corrispondenza tra conoscenza della

⁷ Boris L. Pasternak, *Sobranie sočinenij v 5 tt.* [Raccolta delle opere in 5 voll.], t. 4, Moskva, 1991, pp. 214-115.

storia e esperienza storica, tra «scientificità» empirica e «verità» filosofica, è stata messa a nudo radicalmente. Sul terreno dei problemi metodologici del «testo» e dell'«interpretazione», la filologia da un lato e la filosofia dall'altro *sono costrette a rientrare in e uscire oltre i propri confini*.

3. Filologizzazione della filosofia

La fine del dialogo del secolo e dell'Età moderna non a caso è coincisa con l'esaurirsi interno e con il rivoltarsi nel proprio opposto del *paradigma dell'interpretazione* con la sua fede nel «testo». Con il testo infatti, così come con la cultura, si può restare come con il buco di una ciambella. Come capire il futuro che ci attacca da ogni parte, come orientare in questa situazione di «radicalmente altro» (nuova e vecchia, come ogni storia reale) il lavoro filosofico, la ricerca scientifico-umanistica e, non in ultima istanza, l'insegnamento, la «*trasmissione*» della conoscenza dal passato al futuro?

La contemporaneità e, di conseguenza, il filosofare contemporaneo, a quanto risulta, hanno due fonti paradigmatiche, due età del linguaggio, due *discours* determinati dai propri bisogni, imperativi e compiti. Il filosofare oggi è «moderno», contemporaneo, nel senso ampio di questo termine, nella misura in cui esso è nato dall'evento della crisi e disgregazione del sistema filosofico hegeliano nel 1840 e dopo. Dalla seconda metà del XIX secolo il genere di appartenenza del modo di pensiero della filosofia si è sempre più allontanato dalle costruzioni speculative della metafisica idealistica e ha preso la forma più modesta ma più attiva di «ricerca»; per la tradizione europea occidentale questa forma di pensiero e di discorso era sia moderna che antica. «Moderno» in senso più stretto e vicino a noi, il filosofare diventa a partire dagli anni Venti e poi dagli anni Sessanta del secolo scorso. Se dopo Hegel e Marx, Dilthey e Husserl il fare filosofia è diventato «ricerca», dopo Heidegger e Wittgenstein, dopo Gadamer e Derrida la filosofia è diventata «interpretazione» – anche laddove essa lo neghi. Nella forma più radicale la filosofia è diventata interpretazione della propria storia e della propria «storicità» sul «filo conduttore della lingua».

In realtà: la svolta verso l'«interpretazione» – da un lato verso i *logoi* (i discorsi), dall'altro verso il *discours*, – è un punto comune che unisce le tre principali correnti in concorrenza della filosofia contemporanea, e precisamente: l'ermeneutica tedesca, il neo- o post-strutturalismo francese e la filosofia «analitica» inglese. È in questo senso appunto che parlo di «filologizzazione della filosofia». La problematica filologica dell'«interpretazione», dell'«autore», della «comprensione», del «discorso altrui», «degli antichi e dei moderni», del «classico» e del «moderno», del «narrativo», dei «metaracconti» e così via (e non solo del problema della «lingua» o, diciamo, della «semantica storica») ha riempito il fare filosofico contemporaneo, inclusa la logica formale. La filologizzazione della filosofia è una sorta di «svolta metalinguistica» sotto il cui segno sta il fare filosofico contemporaneo in quanto evento non finito.

In questo senso, mi pare, si può parlare di un autentico nuovo abbattimento o cambiamento di paradigma, non però nel pensiero scientifico-naturale, ma in quello filosofico-umanistico del secolo scorso: una tendenza che, a partire dagli anni Sessanta, ha ricevuto riconoscimento e diffusione quasi generale.

E pur tuttavia questo evento, cioè la «filologizzazione della filosofia», a tutt'oggi paradossalmente rimane non del tutto riconosciuto e valorizzato da entrambe le parti – dalla parte della filosofia, che si stringe alle cosiddette scienze «sperimentali» o «esatte», e dalla parte di una degenerata e disorientata filologia: quest'ultima, a sostegno dell'enunciazione su riportata di Spet, inconsapevolmente e comicamente si stringe a tali versioni di «scien-

tificità», di «spiritualità», o di «teoria», *dalla critica alle quali è nata e si è sviluppata la filosofia moderna nei due sensi indicati della parola.*

Sulla magistrale filosofica dell'«interpretazione» e della «critica del linguaggio», nel XX secolo è stata elaborata un'alternativa (delle alternative) al moderno *scientismo*; inoltre, qui evidentemente era stata trovata una *limitazione*, produttiva per le discipline scientifiche speciali, alle pretese di un approccio tecnico-scientifico al mondo storico-sociale della vita. Tutto ciò può essere contestato solo da coloro per i quali il «mondo della vita», cioè il mondo dell'esperienza storica con la sua logica «non lineare» assolutamente specifica, non sia oggetto in generale dell'interesse e dello «stupore» filosofico, o sia ancora sostituito da astrazioni e pratiche del pensiero «materialistiche», più idealistiche del precedente «idealismo».

4. Il rovescio

Tuttavia il «paradigma dell'interpretazione» ha avuto anche il suo rovescio. Negli ultimi due decenni, riprodotto, moltiplicato e volgarizzato, ma soprattutto, ritrovatosi in un contesto socioculturale diverso, questo rovescio, sembra, ha definitivamente compromesso, se non sostituito, il suo volto.

Ciò che era *mezzo* di comprensione, di comprensione cioè dell'esperienza storica, con la crescita della moda per l'«interpretazione» ha cominciato a vendersi come *fine* e sostanza della cosa; il doppio-impostore emerso in tal modo sotto la maschera dell'interpretazione in epoca post-totalitaria si è «sciolto» e, autoaffermandosi, si è in modo piuttosto aggressivo contrapposto – questo il paradosso storico – alla «comprensione». ⁸ L'interprete si autoafferma a spese di ciò che viene interpretato; il «paradigma formalista», con la sua logica di primato del «procedimento» sul «materiale», ha in buona misura «vinto» già dopo il formalismo e lo strutturalismo (pur in lotta con loro). La decostruzione contemporanea o «postcontemporanea» di orientamento filosofico non ha fatto che radicalizzare l'orientamento metodologico dei primi formalisti russi, i filologi-futuristi degli anni intorno al 1917, e lo ha fatto in un modo tale che anche i nostri formalisti trasalirebbero...

In una situazione di «fine del dialogo» si infrangono senza rumore le condizioni meta-linguistiche di una possibilità di intercomprensibilità e intercomprensione riguardo ogni possibile oggetto di giudizio o di discussione – stato di cose, in cui la discussione e il dibattito stesso diventano non interessanti e inutili, giacché tutti sono liberi da tutti: il «gioco delle differenze», alla fin fine, rende paradossalmente e legittimamente indifferenti e insensate tutte le differenze. «Ma cosa state dicendo?» – «Lo vedo da me»: è questa la fine. Che cosa significhi nello specifico una situazione generale di «fine del dialogo» per la Russia post-sovietica, dove anche nella comunità scientifica è quasi inesistente il gusto per l'articolazione pubblica e la discussione dei problemi, per l'orientamento su una conversazione oggettuale concreta (e non «da cucina»), è invece tema degno di un esame a parte.

Negli studi umanistici, così come nella pubblicistica filosofica e pseudofilosofica, si è diffuso un fenomeno che si può chiamare *parassitaggio sull'exotopicità* [*vnenachodimost'*] (*storica*) (cioè sul «materiale» di studio che a me interprete preesiste [*prednachodimyj*]). Non a ca-

⁸ Questa tendenza nella critica letteraria più recente è stata correttamente indicata da Sergej G. Bočarov. Cfr. Sergej G. Bočarov, *Sjužety russkoj literatury* [Intrecci della letteratura russa], Jazyki russkoj kul'tury, Moskva, 1999, p. 11.

so, viene da pensare, lo scientismo, il positivismo e il marxismo, che aspirano (ognuno a suo modo) all'«oggettività» e alla «scientificità», hanno ora nuovamente alzato la testa, sebbene nel pensiero scientifico contemporaneo (sia umanistico che delle scienze naturali) essi entrino già, nel migliore dei casi, in qualità di *opposizioni* che si autoaffermano attraverso la negazione. Sono proprio le opposizioni, e non le posizioni, a conferire apparenza di secondo o ventiduesimo respiro a prese di posizione unilaterali e ad anacronismi. In questo la profonda *finitezza negativa* (non produttiva) e parassitarietà della coscienza e della conoscenza contemporanee, che costringono davvero a pensare a una «fine». Ma non si tratta, naturalmente, di una fine, ma di qualcosa di diverso, più interessante.

5. Prognosi

Ci possono chiedere: sia pure, ma cosa a che fare tutto ciò con i problemi concreti delle concrete discipline scientifiche, nel nostro caso filologia e filosofia? In ogni caso il *commento*, apparentemente, non si riferisce ai problemi qui sollevati. A me sembra non sia così. Ed ecco perché.

Come pare, un determinato (dall'Età moderna) *ciclo storico-temporale delle scienze sia filologiche che filosofiche è giunto alla sua fine, al suo esaurimento*. Verosimilmente, ci aspettano decenni, se non secoli, di un lavoro a suo modo interessante, in qualche misura creativo, in qualcosa probabilmente anche euristico, di *commentatori dell'eredità*, «classica» e «postclassica» (la quale, si capisce, è essa stessa già classica, ma in un altro senso).

Non si tratta di un «destino», ma di una «predestinazione»: essere e pensare *di fronte e all'ombra* di ciò che è accaduto nella filosofia e nel pensiero filologico-umanistico del XX, addirittura del XIX secolo; di ciò che eternamente supera le nostre possibilità attuali. In questo non c'è niente di particolarmente «tragico» e nemmeno di particolarmente «nuovo». *È nuovo questo: per noi*.

Nuova per noi, educati nelle tradizioni della cosiddetta «coscienza storica» (o «storicism») – tradizioni che non si superano, ma si concludono in idee sulla «post-storia», il «postmoderno», ecc. – è la scoperta del fatto che il cosiddetto progresso storico e la cosiddetta «crescita del sapere scientifico»⁹ portano con sé – assolutamente non «alla Hegel» e non del tutto «alla Popper» – non solo conquiste ma anche perdite, non solo nuove possibilità di vivere e pensare, ma anche, nelle nuove condizioni dell'esperienza storico-sociale, assenza o impoverimento delle possibilità precedenti – parrebbe, «raggiunte», «conquistate» (non da noi, ma in qualche modo per noi) – della cosiddetta «cultura» (ivi inclusa, naturalmente, anche la cultura scientifica).

L'ellenismo nel corso dei secoli non ha potuto non riconoscersi all'ombra di – e con attenzione a – Platone e Aristotele. Il problema e il compito, precisamente, sta nel fatto che Kant e Hegel, Schlegel e Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger, Solov'ev e Bachtin, molti pensatori di secondo e anche di terzo ordine del passato, – senza parlare già di Platone e di Aristotele, – non solo e non semplicemente «sono stati». Il limite, supposto al pensiero dell'ermeneutica contemporanea, ed egualmente alla formula classica della filologia del XIX secolo, – «la conoscenza di ciò che si è conosciuto» – va intesa seriamente: la storia della filosofia, come anche la storia della scienza umanistica contemporanea, può dirci e raccontarci molto più di «nuovo» e di «moderno» di tutto ciò che sono in grado ancora di dire o di inventare su di esse i nostri contemporanei.

⁹ Cfr. Karl Popper, *Logika i rost naučnogo znanija* [titolo originale: Karl Popper, *Logik der Forschung*], Progress, Moskva, 1983.

La «salvezza» delle scienze umanistiche, come anche della filosofia, è oggi nella possibilità e nella capacità di rivolgersi al *passato* di una determinata scienza, al passato (sia «vicino» che «lontano») della filosofia. Infatti le scienze umanistiche contemporanee e la filosofia sono, più o meno, la conclusione senza effetti della propria «storia degli effetti», la «conquista» delle tensioni e delle conquiste perdute, assenza in simulazione di presenza, «progresso» che si è trasformato in regresso, una nuova «nuova barbarie» nella vita sociale e scientifica, meritata e immeritata allo stesso tempo.

Sotto questo punto di vista, come mi sembra, il *commento*, – genere più tradizionale delle tradizioni di creazione filosofica e scientifica dell'Età moderna, acquista per quanto paradossalmente un senso inaspettatamente attuale. Premessa «scientificamente altra» [*inonaučnaja*] di un commento scientifico è la priorità di ciò che viene commentato su chi commenta; *the other is the real thing* («da vera realtà è l'altro»): se, naturalmente, non si intende questo principio in senso dogmatico letterale. Essenziale in ciò risulta essere quanto segue: il commento come restrizione dell'«interpretazione» a vantaggio della «comprensione» può risultare nuovamente produttivo per la pratica dell'insegnamento «in classe» proprio nella situazione di distruzione del tradizionale modello di formazione che avviene sotto i nostri occhi; il commento, infatti, si è sviluppato propriamente nell'ordine dell'insegnamento.¹⁰

6. Seconda coscienza

Il nuovo (certo non il primo) fallimento, che si va compiendo ai nostri occhi, dell'«istruzione» e della «cultura» (nel senso del termine tedesco *Bildung*, che unisce i significati di entrambe le parole) restituisce il pensiero umanistico-epistemologico (come ogni crollo dell'«ordine», delle «strutture», dei «sistemi», dei «quadri del mondo», delle «concezioni» e dei «concetti») alle «cose stesse», più precisamente, alle fonti e alle origini della storia degli effetti non tanto di una «cultura» parassitariamente idealizzata, quanto di un lavoro attualizzato realmente, «in praesentia», di un fare/coltivare: agli elementi e alle fonti primarie delle cosiddette tradizioni dell'esperienza socio-ontologica e scientifico-umanistica.

Il «commento» è un genere verbale del pensiero scientifico-umanistico che, come mi sembra, può e deve essere inteso al nostro tempo «zero» in qualche modo nuovo, in quanto genere (antichissimo) di ricerca scientifica che permette di *continuare* e *sviluppare* l'elemento e l'impulso primario del pensiero filologico umanistico in generale. Questo impulso «originale», cioè iniziale, possiede un imperativo-dimensione socio-ontologico (e di qui anche umanistico-epistemologico), che si racchiude nella speranza-fede-amore di una qualità (professionale) speciale, e precisamente: *essere sin dall'inizio* «seconda» coscienza. Il che significa (ricorderemo la definizione di Averincev dell'essenza della filologia come «servizio della comprensione»): bisogna provare a «sopravvivere» non per se stessi, ma per «l'altro» – per l'autore che preesiste a me, e che io non riesco a superare con nessun *world game*, con nessuna «interpretazione».

Penso che solo così, coltivando la «seconda coscienza» e non lasciando che questa pratica si trasformi o degeneri in «cultura», possiamo non solo distanziarci da personali epigoni caricaturali del decostruttivismo e del cosiddetto «pensiero del '68» di stampo

¹⁰ Su questo cfr. in particolare: Hadot Ilsetraut, *Der fortlaufende philosophische Kommentar*, in *Der Kommentar in Antike und Mittelalter*, Hrsg. Von Wilhelm Geerlings, Christian Schulze, Leiden – Boston – Köln, 2002, pp. 182-199.

francese, ma anche interrompere il flusso di «interpretazioni» aggressive che, come sempre succede, si è espanso, diffuso e addirittura «(accademizzato) proprio adesso, quando il paradigma formalista, emerso dalla relativamente giustificata «rivolta» umanistico-filologica degli anni intorno al 1917 (dalle «necessità delle scienze contigue» e dalla «crisi feconda», secondo le parole di Lev V. Pumpjanskij),¹¹ non ha più chance creative. Peggio ancora, il pensiero binario-oppositivo – in politica e nel pensiero sociale non meno che in filologia – non è capace di mettersi in questione. Si tratta di un'autentica «crisi senza crisi»: ciò di cui siamo arrivati negli anni «zero», per così dire, alla fin fine.

In tal modo, il «commento» – non come nuovo inizio, si capisce, ma piuttosto come *nuova continuazione*, indica non solo «epistemologicamente», ma anche «eticamente» un modo di autolimitazione che ci ritorna alla situazione primaria, «kerigmatica», socratico-kierkgardiana di «maestro-allievo», quando la capacità di «imparare» dal passato, dal testo, dall'*altro* ci libera dall'ingenuo e ormai sterile «la realtà siamo noi» (pura contemporaneità, puro inizio «dal niente»). Men che mai la «seconda coscienza» indica conformismo (in tutti i sensi pensabili di questa parola), consenso ad essere solo «derivati» di qualcos'altro di estraneo ma primario (che si tratti della tradizione, del genio o del totalitarismo politico).

Il progetto avanguardista, di fatto, recita: «Io stesso sono altro per tutti gli altri» (nella forma della poetica di Dostoevskij: «Io sono come sono, perché voi siete come siete...»): il tono cioè è dato proprio dalla «seconda» coscienza, liberatasi dalla «prima», dal (per così dire) «padre», e che aspira al suo posto. Si tratta della radicalizzazione del concetto e della concezione del «genio» in un'epoca in cui dèi, geni e autori sono volati via, in un'epoca di «caduta delle stelle».¹²

È di Goethe un'affermazione che in qualche maniera gira in modo nuovo (o, forse, vecchio) il problema dell'«autore» e, attraverso di esso, il problema del commento: «In sostanza, siamo capaci di imparare solo da quei libri che non siamo in grado di giudicare. L'autore di un libro che noi potremmo giudicare dovrebbe imparare da noi».¹³

Commentando questa affermazione, cioè esponendo-traducendo-trasmettendo a parole proprie la direzione del pensiero e il senso di ciò che è stato detto dall'autore (il che

¹¹ Cfr. Lev V. Pumpjanskij, *K istorii russkogo klassicizma* (1924) [Per una storia del classicismo russo], in *Idem, Klassičeskaja tradicija* [La tradizione classica], Jazyki russkoj kul'tury, Moskva, 2000, p. 33.

¹² È interessante a questo proposito il trittico drammatico dello slavista svedese Lars Kleberg *Padenie zvezd* [titolo originale: *Starfall*], il cui protagonista è Sergej M. Ejzenštejn; la terza parte (*Pepel'naja sreda* [Il mercoledì delle ceneri]), costituisce una conversazione immaginaria tra Ejzenštejn e Michail M. Bachtin nel planetario di Mosca nel marzo 1940, durante la lavorazione di Ejzenštejn sulla messa in scena di *Valchiria* di Wagner al Teatro Bol'šoj (in qualità di attribuzione di forma artistica e di rafforzamento del «patto» di Hitler – Stalin): Bachtin parla qui al suo interlocutore-antipodo (di fatto caratterizzando il paradigma formalista come rovescio di quello classico idealista): «[...] vi siete solo ammalato della malattia dialettica. Tesi, antitesi, sintesi – è una cattiva trinità. Credetemi, nel nostro mondo il confine tra tesi e antitesi è sempre convenzionale, è sempre in movimento. A volte esso scompare interamente, a volte fugge alla sintesi. Per questo voi amate la chiusa illibatezza della musica di Wagner. Uno specchio in cui tutto ritorna indietro, la cattedrale dell'eco [...] Scendete e occupate un posto nel coro, in un coro enorme, che sempre è e sempre sarà. Ascoltate il silenzio del coro. Diventate uno di coloro che tacciono» (cfr. Lars Kleberg, *Pepel'naja sreda*, in *Bachtinskij sbornik*, pod red. Vitalija L. Machlina, Moskva, Saransk, 1991, p. 240). Ascoltare il «silenzio del coro» (inteso al di là della «tesi» degli antichi e dell'«antitesi» dei neo-moderni): ecco il nuovo antico *compito del discorso* dell'umanista contemporaneo come «uno di coloro che tacciono».

¹³ Johann W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Berlin – Weimar, 1982, p. 62; qui cit. da Ioann V. Gete, *Sobranie sočinenij v 10 tt.* [Raccolta delle opere in 10 voll.], t. 10 p. 245.

significa rafforzando l'autore, e non indebolendo o decostruendo l'intenzionalità autoriale che genera l'enunciazione), è lecito dire così: la «lettura» ha come suo iniziale e produttivo impulso il bisogno di «imparare» – imparare da chi è più vecchio e più esperto, da chi è più autorevole. Ma cosa vuol dire «imparare»? Noi, in sostanza, impariamo da quegli autori che in qualche modo ci *nutrono* (e non semplicemente ci «istruiscono»). Poiché, in sostanza, noi siamo in grado di imparare solo da quei libri che ci nutrono, noi non possiamo emettere su di essi (e, di conseguenza, sul loro autore) un qualche giudizio definitivo, conclusivo; infatti il processo di insegnamento, che nutre me – lettore e allievo, in qualità di «seconda coscienza» – non è concluso. Leggendo (e, diciamo, commentando ciò che si è letto), io entro nell'inesauribile infinità di un dato autore (e non mi limito a prendere semplicemente saperi e verità pronte da un'«autorità»). Se io invece mi assumo l'ardire di «giudicare» un autore, significa che io sono divenuto per me stesso più autorevole di lui, ho superato e «oltrepassato» l'altro, diventando altro per lui – una sorta di prima coscienza.

Oggi non ha un senso particolare *parlare* di «dialogo» in senso proprio [*dialog*], a tal punto la parola si è deformata e quasi svuotata di senso nell'anarchia delle sue interpretazioni anche nell'ambito della comunità scientifica. Vale la pena però provare a «farlo»: iniziare cioè a parlare nella reale possibilità di dialogo del tempo, «annegando nel lavoro con la speranza di resurrezione», come si esprimeva Michail M. Prišvin (nel diario), accordandosi al «coro di coloro che tacciono», *smínuendosi e crescendo in questo smínirsi* in qualità di «seconda coscienza», che si distingue dalla fonte e giustificata in questa distinzione. Il commento, in sostanza, è l'unica forma contemporanea creativa di ricerca scientifica che ponga un confine storico alla «creazione» romanticamente (o all'inverso – «postmodernamente») intesa nello studio scientifico-umanistico e filosofico.

Una possibilità particolarmente prospettica mi sembra essere il *commento ermeneutico*. Il commento ermeneutico – si riferisca esso alla storia della filosofia o alla storia delle scienze filologiche, permette di mediare tra la realtà del passato e la realtà contemporanea in un fatto di «simultaneità». Kierkegaard parlava di una tale simultaneità sul piano teologico, mentre l'ermeneutica moderna cerca di raggiungere questa simultaneità – «dialogica» – in una dimensione storica concreta, nel ritorno dello stesso e non dello stesso medesimo.

Ma, certo, il commento ermeneutico è una rara fortuna, che può aver luogo e non aver luogo. In ogni caso, il commento «dopo» l'interpretazione è necessità e possibilità di tornare l'interpretazione al suo alveo più «naturale», l'alveo della «comprensione».

7. Limiti

E dunque, per mezzo di un commento inteso in senso ermeneutico il compito è quello di assimilare – propriamente *ovolit'* (il termine è di M.M. Prišvin), non meccanicisticamente «superare» (così come Heidegger sperava non di superare [*preodolet'*], ma di *ovolit'* appunto la metafisica) – il principio di interpretazione.

In altre parole, la *posizione* che oggi mi sembra storicamente e paradigmaticamente adeguata, è da intendersi non come *opposizione*, non come rovescio del vecchio sotto l'aspetto di un nuovo che è «peggio del volto», non come «costruzione polemica» e «risentimento»¹⁴ – cosa su cui, principalmente, si è retto, come ha mostrato Michail M. Ba-

¹⁴ Cfr. Pavel N. Medvedev, *Formal'nyj metod v literaturovedenii* [Il metodo formale nella scienza della letteratura], Priboj, Leningrad, 1928; Michail M. Bachtin (*pod maskoj*) [sotto la maschera], *Formal'nyj metod v*

chtin ancora negli anni Venti, il paradigma formalista-marxista-strutturalista-decostruttivista – e come «paradigma» si è retto letteralmente fino all'ultimo decennio del secolo scorso. Essere «contro l'interpretazione» nello spirito di Susan Sontag è possibile solo retoricamente, ma non nella realtà – in tutta la ragionevolezza unilaterale della sua critica, che non a caso rimane teoreticamente entro i limiti dell'avanguardismo formalista degli anni Sessanta e discorsivamente entro i limiti della costruzione polemica «contro».¹⁵ Nessun «contro» nel senso precedente, antitradizionale, da tempo divenuto esso stesso tradizione, è possibile oggi: esso è cioè assolutamente improduttivo e parassitario, allo stesso modo in cui la dissidenza politica risulta privata di terreno e di senso al di fuori di quel sistema di diktat e di pressione contro cui la dissidenza si «posiziona».¹⁶

Ancora una volta, in altre parole: dopo la Fine dell'Età moderna e la «fine del dialogo», «dopo l'interpretazione», noi esperiamo un tale *dislivello di esperienze*, che il «super-nuovo» si trasforma in «superbarbarizzazione» di tutti i valori e le tradizioni a tutti i livelli del mondo della vita. Tale è oggi anche il destino dell'«interpretazione» che deve, secondo la logica dell'«ambivalenza carnevalesca» descritta da Michail M. Bachtin sul materiale del dislivello radicale di esperienze storiche nel passaggio dal Medioevo all'Età moderna,¹⁷ passare attraverso la «morte» per «nascere di nuovo, migliore e più grande». *Il commento, evidentemente, è in grado di realizzare tale ambivalente «salvezza» dell'interpretazione nel modus della sua limitazione e negazione in una situazione di «grado zero della scrittura» tale per cui oggi lo stesso Roland Barthes trasalirebbe.*

E questo perché un'epoca di democrazia compiuta (nella quale siamo entrati, evidentemente, negli anni Venti, poi nuovamente negli anni Sessanta e nuovamente al nuovo confine tra due secoli e due millenni) a livello retorico e sedicente è stata ed è «morte dell'autore» e «morte dell'uomo», nel senso dell'opposizione formale della tradizione formalizzata della classica idealistica; ma *realmente* tutto ciò ha segnato (era «segno») e segna qualcosa d'altro. Realmente, parrebbe che più andiamo avanti più entriamo (passiamo) nell'epoca di una totale autorealizzazione dell'individuo al plurale.¹⁸ Si tratta, sospet-

literaturovedenii, pod red. Igorja V. Peškova, Moskva, Labirint, 2000, ed. it. Pavel N. Medvedev (Michail Bachtin), *Il metodo formale nella scienza della letteratura*, a cura di Augusto Ponzio, trad. it. di Rita Bruzzese, Dedalo libri, Bari, 1978.

¹⁵ Susan Sontag, *Protiv interpretacij*, in *Mysl' kak strast'*, Russkoe fenomenologičeskoe obsčestvo, Moskva, 1997, pp. 9-18, ed. cons. Susan Sontag, *Contro l'interpretazione*, Milano, Mondadori, 1997.

¹⁶ Cfr.: «L'URSS in se stessa allevava i dissidenti con il fatto che aspirava alla posa della pretesa morale rispetto a tutto il resto del mondo nel passato e nel presente», Sergej S. Averincev, *Znamenija vremeni: Opyt christianskoj orientacii* [Segni del tempo: Esperimento di orientamento cristiano], in *In memoriam: Sergej Averincev*, INION, Moskva, 2004, p. 275.

¹⁷ Michail M. Bachtin, *Tvorčestvo Fransua Rable i Narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Chudožestvennaja literatura, Moskva, 1965, ed. it. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, trad. it. di Mili Romano, Einaudi, Torino, (1979) 1995. Cfr. a questo proposito la fissazione del *cambiamento dell'esperienza* storica nella caratterizzazione del «metodo formale» russo nel corso di lezioni di Michail M. Bachtin nella trascrizione di Lev V. Pumpjanskij *Geroj i avtor v chudožestvennom tvorčestve* [L'eroe e l'autore nella creazione artistica], letta nel leningradese «Circolo di Bachtin» nel novembre del 1924; cfr. *Lekcii i vystuplenija M.M. Bachtina 1924-1925 gg. v zapisjach L.V. Pumpjanskogo* [Lezioni e relazioni di Michail M. Bachtin degli anni 1924-1925 nella trascrizione di Lev V. Pumpjanskij], red. I kommentarij Nikolaja I. Nikolaeva, in Michail M. Bachtin, *Sobranie sočinenij v 7 tt.* [Raccolta delle opere in 7 voll.], t. 1, Jazyki slavjanskij kul'tury, Moskva, 2003, pp. 327-328.

¹⁸ Cfr. al proposito, in particolare, il libro di uno dei critici francesi del «pensiero del '68», Alain Renaut, cit. in trad. russa come Alen Reno, *Era individa: K istorii sub'ektivnosti* [L'era dell'individuo. Per una storia della soggettività], Vladimir Dal', Sankt Peterburg, 2001.

to, dell'«equivalente sociologico» di quello «stato d'animo di caos», fissato da S.S. Averincev nel suo libro incompiuto *Znamenija vremeni* [Segni del tempo].¹⁹

A un'«autoimmedesimazione» [*vseljajčivanie*] come risentimento storicamente inevitabile, da un lato, e come necessità di autorealizzazione in un'epoca democratica, dall'altra, parrebbe corrispondere il «caos dell'interpretazione». Caos, *bespredel*, a cui il commento antico-nuovo, che poggia sull'impulso ermeneutico di sempre della filologia e della filosofia, - l'impulso e il principio della «seconda coscienza» – presuppone un limite, *predel*, non formale, né tecnicamente retorico.

¹⁹ Sergej S. Averincev, *op. cit.*, p. 280. Cfr. «ancora e ancora – ma nel modus del caso divenuto possibile solo ora – l'esperienza di una vecchia malattia infantile di cui si sono ammalati ancora nell'antichità, ai tempi in cui Aristofane esprimeva nelle sue *Nuvole* lo shock generale a proposito della sofistica, i romani si arrabbiavano con il greco che pronunciava discorsi «pro» e «contra» lo stesso oggetto, e la molteplicità delle dottrine filosofiche generò un'ulteriore dottrina: il pirronismo. E di qui: il formalismo-strutturalismo russo ha nuovamente scoperto la tecnicità della *techné* conosciuta a ogni retorica. [...]. L'uomo dai tempi dei sofisti è sempre stato libero di accogliere la presenza della riflessione retorica, della molteplicità dei sistemi di argomentazione, del mercato dei *trends* culturali delle dottrine concorrenti – come invito al cinismo intelligente, e piuttosto spesso ha fatto proprio questo; *ma esso poteva provare a rielaborare l'esperienza in un qualche altro modo*. Sia come sia, ma questo non è nuovo» (ivi, pp. 285-286).