

Interpretare

di Emilio Garroni

1. *Una teoria dell'interpretazione?*

Interpretare testi è operazione comune e quindi ovvia. Interpretiamo tutti i giorni, non solo testi. Ogni nostra esperienza, anche pratica, implica un'interpretazione. Ed è tuttavia operazione tutt'altro che ovvia, come sempre accade a ciò che è talmente comune da passare inosservato. Il tema costante di Wittgenstein è stato proprio questo: che ciò che da sempre sta dinanzi ai nostri occhi («was schon offen vor unsern Augen liegt») è più arduo comprendere¹. Perciò fin dal primo momento dovremmo sospettare che la domanda: 'che cosa significa interpretare un testo?' non possa avere facilmente una risposta univoca e rapida.

C'è di più. L'interpretazione di un testo non è una sua comprensione successiva alla costituzione e alla lettura del testo. Non è lo 'spirito' rispetto alla 'lettera'. Non viene dopo un intendere, come pure credette uno spirito sottile come Leopardi, che mirava però a valorizzare il ruolo della comprensione a un livello più profondo². Eppure la tentazione di identificare un testo al di qua della sua interpretazione – ben oltre le letture allegoriche dell'antichità e le teorie medievali dei quattro sensi, giustificate anche dall'esigenza di distinguere e accordare mito e verità filosofica, poesia e verità di fede – riaffiora anche ai nostri giorni³. Ma è una tentazione infondata: una lettura è *già* un'interpretazione, e un testo *non esiste* affatto al di fuori di un'interpretazione o di una comprensione, se non come oggetto materiale. (Qui una possibile distinzione tra 'interpretare in genere', 'interpretare testi' e 'comprendere' non può essere neppure sfiorata: ci limiteremo, via via, solo a qualche

cenno quasi intuitivo)⁴. Per cui, forse, alla domanda ‘che cosa significa interpretare un testo?’ non è addirittura possibile dare una *vera e propria* risposta. Infatti, se l’interpretare o il comprendere un testo non è qualcosa che materialmente venga dopo un intendere non interpretante e non-comprendente, esso non è *delimitabile per opposizione* rispetto all’intendere, al modo di un oggetto, ed è invece condizione di osservabilità degli oggetti-in-quanto-testi (e, come ‘interpretare in genere’, degli oggetti in genere, testi e non-testi). Di conseguenza non è controllabile in funzione di *principi costitutivi* dell’interpretazione, esplicitabili in una teoria, e non solo quindi è qualcosa di così comune da passare inosservato, ma, in quanto condizione di osservabilità, è inosservabile in linea di principio.

Ciò non vuol dire tuttavia che l’interpretazione dei testi debba necessariamente essere abbandonata alle variazioni storiche dell’interpretare e addirittura all’arbitrio dell’interprete, anche se, dal momento che si esclude, come pure si deve fare, la possibilità di una teoria, il rischio dell’arbitrio interpretativo è sempre almeno latente. È la *questione centrale* di un’ermeneutica. Un rischio del genere è già presente nell’interpretazione heideggeriana dei filosofi e dei poeti. Ma in taluni esiti, prossimi o mediati, dell’ermeneutica esso è non solo più appariscente, come nel caso di un pensatore peraltro notevole come Jacques Derrida, ma addirittura intenzionale. Per esempio il cosiddetto ‘decostruzionismo’, già declinante, se mai nato, contiguo al neopragmatismo e appunto a certi esiti dell’ermeneutica, con la mediazione di Derrida, rilascia senz’altro agli interpreti licenza di interpretare: una licenza, per di più, che invita a leggere il testo nei suoi aspetti marginali, nei suoi interstizi, non negli aspetti salienti o centrali⁵. Per la verità, la tendenza, in assenza di un’adeguata riflessione, *sembra* annidarsi in un certo senso nelle cose stesse. E, senza arrivare a quei punti estremi, può capitare qualcosa di simile anche ad autori assai attenti alla filologia e alla storicità dell’interpretazione, per i quali l’ermeneutica letteraria dovrebbe «basarsi sulle concezioni dell’arte proprie del nostro tempo, e proprio per questo sarà storicamente condizionata e non provvista di validità universale e sovratemporale»⁶.

Ma appunto uno *sforzo di riflessione*, se non una teoria vera e propria, è certo indispensabile, e porta piuttosto ad ammettere almeno un *principio regolativo*, tale che, se esso non garantisce mai la giusta interpretazione, tuttavia l’impone in linea di principio. Se interpretiamo un testo, l’interpretazione non è, *non può essere* soggettiva e momentanea, e neppure soltanto legata alla relatività e alla puntualità della contingenza storica. Anzi, *proprio perché* l’interpretare include non solo l’interprete e gli oggetti dell’interpretazione,

ma addirittura se stesso, esso è una condizione sintetica, non un fatto analiticamente isolabile, chiuso nella sua relatività e puntualità. Così che, se leggere-interpretare non è semplicemente aggregare i tanti significati che *dapprima* incontreremmo via via, al modo di fatti analitici, perfino l'interpretazione di un testo che stiamo attualmente leggendo suppone già in qualche modo una sua interpretazione sintetica e globale. Vale a dire: suppone una *anticipazione* del senso complessivo dei tanti significati analiticamente delimitabili che incontriamo via via *dopo* un'interpretazione sintetica.

Detta così, la cosa potrebbe suonare come una stravaganza. Non lo è. E, per convincersene, è opportuno esaminare l'opinione opposta. Stravagante sarebbe piuttosto pensare che sia possibile comprendere testi determinati, non solo cosiddetti 'letterari', partendo ogni volta da zero, il testo da una parte, già compreso nei suoi segmenti di significati, in forza di una competenza linguistica e testuale generica, e dall'altra una capacità ulteriore, esterna al testo e determinata soltanto dalla cultura propria dell'interprete, di comprendere il suo significato complessivo. Come passare infatti da un mero *aggregato di significati* a un *senso contestuale*? Se davvero si dovesse compiere un tale passaggio, semplicemente sarebbe impossibile una qualsiasi comprensione non arbitraria di un testo: i testi continuerebbero a presentarsi come aggregati di significati, restando opachi e incompresi nel loro insieme, che vi si aggiungerebbe come qualcosa che appartiene in proprio al solo interprete affrontato a un testo estraneo e disarticolato, e verrebbe meno in particolare ogni esigenza di una sua ricostruzione critica⁷. Bisogna pensare invece che un'interpretazione globale, non naturalmente un'interpretazione oggettivamente garantita come 'corretta' e 'completa', già scatti *di colpo* alla lettura della prima frase, con l'anticipazione *ideale* già alla prima frase di tutte quelle seguenti. È qualcosa come l'«afferrare di colpo», «mit einem Schlage», di Wittgenstein⁸. Anche la lettura di un testo, non solo di una parola o una frase, suppone un afferrare di colpo ed è *fin dall'inizio* un'interpretazione contestuale, non aggregativa, del testo stesso.

È ciò che, nei riguardi dell'interpretare in genere, è stato detto per esempio: «circolo della comprensione» o «circolo ermeneutico»: «Ogni interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando. [...] *Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso* [...], *si fraintende la comprensione da capo a fondo*. [...] L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma

l'espressione della *pre-struttura* esistenziale propria dell'Esserci stesso»⁹. L'espressione «circolo ermeneutico», forse abusata dalla vulgata heideggeriana, coglie dunque un aspetto essenziale della questione, è un'espressione felice, ma può anche lasciare perplessi, ed è anche un'espressione infelice. Senza dubbio essa indica non semplicemente, come avverte Heidegger, un «cerchio», un «*Kreis*», ma piuttosto una «pre-struttura», una precondizione del comprendere. Ma questo dovrebbe condurre a una continua ricomprensione nel comprendere e a un ripensare sempre di nuovo le difficoltà interne di una tale comprensione, cioè a una sorta di inevitabile e inesauribile riflessione trascendentale-limite all'interno dell'esperienza comprendente, non all'invito a star dentro al circolo «nach der rechten Weise», nel modo giusto.

Qual è infatti il modo giusto? Per caso quello di assumere il circolo come una sorta di *principio* o *assioma* dell'interpretare? Un circolo, considerato già come una risposta, e non più come una questione degna di essere ripensata, continua pur sempre a essere una difficoltà logica – da evitare per quanto è possibile non solo da parte del cosiddetto «gewöhnliche Verstand», dell'intelletto comune, che può essere espressione troppo comoda per accantonare ciò che costituisce appunto una questione e non una risposta¹⁰ – e rischia quindi di facilitare surrettiziamente modi di comprendere riduttivi e insoddisfacenti, tali da legittimare o l'arbitrio interpretativo o la pura e semplice accettazione di una tradizione¹¹. Per esempio: non ha proprio nulla a che fare con questo rischio la rivalutazione, in senso dichiaratamente antilluministico, del *Vor-urteil*, del «pregiudizio» da parte di Gadamer?¹² Per ciò si preferisce qui usare l'espressione di 'paradosso ermeneutico' o 'paradosso della comprensione', che racchiude la questione ineludibile di una condizione sintetica del senso (una *Vor-struktur*, non un *Vor-urteil*) come una questione che implica un riferimento non solo a una tradizione, ma, per così dire, alle 'cose stesse', e che però è essenzialmente da ricomprendere sempre di nuovo¹³.

2. *Comprendere l'interpretazione interpretando un testo*

Ora, se non può essere costruita una vera e propria teoria, va da sé che ancora meno possono essere usati, nell'interpretazione di testi, gli strumenti interpretativi predisposti da teorie, quali che esse siano, costruite per particolari oggetti che non sono testi. Un testo non è in generale qualcosa cui possa essere applicata una teoria interpretativa di qualsiasi tipo: se

una teoria del primo tipo è impossibile, una teoria del secondo tipo, pur costruita legittimamente in vista di certi oggetti che non sono testi, sarebbe in ogni caso una teoria che tratta il testo come già costituito prima di un'interpretazione. Così, un'interpretazione che utilizzi una teoria all'altra potrà essere, sì, una interpretazione genuina, non però solo alla condizione che la teoria retrostante sia buona e ben adattata. Potrà esserlo solo a condizione che il testo stesso in qualche modo la esibisca, e allora si tratterà non più di una teoria *per interpretare* il testo, ma piuttosto di una teoria che *fa parte* del testo.

In breve: il testo è riferimento primario dell'atto interpretativo testuale, nel senso che esso 1) non ammette, per essere interpretato, che si costituiscano apparati teorico-tecnici di qualsiasi tipo prima di esso; e 2) si costituisce come tale in una interpretazione, alla condizione di una unità sintetica dell'interpretare, come ciò che contiene un suo principio regolativo: *questa, articolata in due punti, l'idea di fondo delle presenti e preliminari riflessioni*. E si giustifica quindi, in questa prospettiva, motivata qui solo nelle sue linee generalissime, che invece di parlare teoricamente di interpretazione testuale sotto un profilo teorico *se ne voglia parlare facendola*, presentando cioè *una* operazione di interpretazione di un *singolo* testo. Con ciò, naturalmente, non si presume affatto di mostrare un caso esemplare di interpretazione, il cui esito potrà essere condivisibile o non, condivisibile in tutto o solo in parte, come sempre. Si vuole solo fornire un esempio di interpretazione possibile, con l'intento di trarne, o piuttosto far trarre al lettore, spunti circostanziati in vista della comprensione di un'interpretazione testuale, e in particolare del ruolo di riferimento primario che il testo ha in essa. Solo spunti, il più delle volte molto, troppo semplici. Starà al lettore, se egli riterrà che ne valga la pena, di andare al di là di essi.

E il primo spunto, solo apparentemente in contrasto con ciò che si è detto finora, ma che in realtà ne discende, è questo: che un'interpretazione deve essere, *per così dire*, 'letterale', dato che non *si applica al* testo, ma *si rivela attraverso* l'interpretazione del testo. Naturalmente, *in senso stretto*, l'interpretazione di un testo non può essere letterale, non presuppone un testo già inteso, già esistente come testo vero e proprio, e tuttavia questo si costituisce, *deve* costituirsi in una interpretazione proprio come *quel* testo, nel senso che esso deve permanere costantemente al suo interno come *suo correlato oggettuale contenente un principio regolativo*. In pratica, un'interpretazione deve articolarsi sul testo che in essa si costituisce, deve seguire via via le articolazioni del testo, esibirsi soprattutto

attraverso il testo stesso. Per ciò si abbonderà in citazioni testuali, che dovranno essere considerate *parti integranti* dell'interpretazione.

Ci si muoverà, al fine di scegliere il testo da interpretare, nell'ambito dei cosiddetti 'testi letterari'. Con questa espressione, 'testi letterari' in senso formale, si intende qui non una classe presuntivamente definibile di testi effettivi, i cosiddetti 'testi letterari' in senso materiale, 'poemi' o 'romanzi' per esempio, ma solo quei testi che, nella lettura-interpretazione, godono *innanzi tutto* in modo non accessorio di una relativa autonomia dal punto di vista della loro condizione determinante, a differenza dei testi che diremo 'scientifici', in cui il riferimento a oggetti extratestuali è essenziale sotto una determinante 'condizione di verità' (corrispondenza di testo e stato di cose), in quanto in quei testi si prendono le distanze dall'extratestuale cui essi, pure, non possono in qualche modo non riferirsi, perfino nelle favole e nei romanzi fantastici. E, *in secondo luogo*, si intendono quei testi che, a differenza dei testi che diremo 'filosofici', la cui relativa autonomia non è tuttavia disgiungibile da una determinante 'condizione di condivisibilità', sono sottoposti piuttosto a una condizione determinante di indistinzione e di verità/falsità e di condivisibilità/non-condivisibilità (o messa in questione del testo). Non si tratta di una classe, si è detto: infatti quei testi, non definibili materialmente con un minimo di rigore, vengono qui identificati non materialmente appunto, mediante tratti pertinenti, ma solo condizionalmente, in quanto vengono pensati come possibili solo in rapporto a una certa condizione. Il che significa in concreto che un cosiddetto 'testo letterario' potrà essere materialmente anche 'scientifico' o 'filosofico', e addirittura, in certi casi estremi, essere letto come testo condizionalmente 'scientifico' o 'filosofico', così come, mutando ciò che c'è da mutare, può accadere rispettivamente per un testo 'filosofico' o 'scientifico'.

Si sta dicendo, in sostanza, che proprio un romanzo o un poema, in quanto condizionalmente 'testi letterari', richiedono soprattutto di essere interpretati, e solo secondariamente (e, solo in certi casi, primariamente) di essere riconosciuti veri o falsi, di essere condivisi o messi in questione. Ciò può essere ovvio per la stragrande maggioranza dei lettori nei riguardi dei 'testi scientifici' (della loro verità/ falsità), ma lo è molto meno nel caso dei 'testi filosofici' (della loro condivisibilità/non-condivisibilità). Eppure, per quanto possa essere divenuta corrente la letterarizzazione della filosofia, resta il fatto che la comprensione di un testo filosofico deve mirare a idealmente concludere, per così dire, il processo interpretativo con un atto di comprensione, si tratti di una comprensione volta alla

condivisione o di una comprensione volta a una messa in questione. In questo senso si diceva che la condivisibilità/non-condivisibilità è la sua condizione determinante, ciò che rende pensabile un testo filosofico. Un romanzo o un poema invece, in quanto richiedono non una condivisione o una messa in questione, ma piuttosto una partecipazione interpretante disinteressata alla condivisione o alla messa in questione, non hanno in nessuna interpretazione determinata una loro conclusione ideale. In ciò consiste, pare, la distinzione, prima richiamata, tra ‘comprensione’ e ‘interpretazione testuale’ (e forse anche ‘interpretazione in genere’), che pure si implicano a vicenda, la seconda in linea di diritto senza termine e la prima destinata a esaurirsi, sempre in linea di diritto, non di fatto, in una comprensione, per così dire, definitiva. Di solito in un saggio filosofico non ha molto interesse un’interpretazione-comprensione volta a verificare uno stato di cose, a meno di non leggerlo come mero documento, e ancora meno un’interpretazione-comprensione senza termine, a meno di non leggerlo come ‘testo letterario’ in senso stretto¹⁴.

La scelta, quindi, sarà operata nell’ambito di quei *testi che si leggono essendo indotti, in vista di un’interpretazione attenta alla loro propria condizione, a metterne via via tra parentesi o implicitarne, per quanto è possibile, l’extratestuale, cioè interpretandoli proprio e soprattutto come testi, e per i quali valga come loro condizione determinante, per la loro possibilità e interpretabilità, non tanto la verità/falsità, la condivisibilità/non-condivisibilità, ma piuttosto la loro indistinzione*. E si stabilirà un’ulteriore restrizione: di scegliere non un autore classico, poniamo: non Dante e il suo «Tanto gentile e tanto onesta pare»¹⁵, ma un autore moderno, in modo da non essere costretti a occuparci di problemi strettamente filologici, linguistici e storici, non solo estranei alla nostra competenza, ma anche, benché rilevanti, qui non essenziali. Senza dubbio, se si interpreta un testo di una certa area, si deve avere una grande familiarità con quell’area di testi e con il loro contesto extratestuale, specialmente se essi sono lontani nel tempo, nonché con gli usi linguistici che essi suppongono. Ma come si forma una familiarità e una competenza se non interpretando i testi e di quell’area e, almeno, delle aree contigue? In realtà anche gli infiniti e delicati problemi tecnici dell’interpretazione, altamente specialistici, non precedono un’interpretazione, ma già la suppongono.

3. *Un esempio di interpretazione:*

«Korrektur» di Thomas Bernhard

Ci occuperemo di un libro tra i più notevoli della letteratura recente, un romanzo o un quasi-romanzo, *Korrektur* di Thomas Bernhard¹⁶, e ci riferiremo per di più non all'intero romanzo, ma a un solo suo tema, il tema di Altensam, luogo natale dei protagonisti, il protagonista narrante e il protagonista narrato, Roithamer. Lo esamineremo soprattutto così come risulta da una decina di pagine della prima parte e da tre, quattro pagine della seconda parte: un microcampione d'interpretazione quindi¹⁷, che abbiamo scelto proprio perché ci è capitato di afferrare di colpo, fin dalla lettura delle prime pagine del romanzo, il carattere centrale e ricorrente di quel tema. Ed ecco un altro spunto di riflessione: *'centralità' e 'ricorrenza'*, non: *'lateralità' e 'unicità'*, *sono probabilmente gli aspetti di un testo che debbono essere innanzi tutto tenuti presenti in un'interpretazione*, come prime specificazioni di quel principio regolativo che è contenuto nel testo stesso.

Un indizio che il tema sia centrale è rintracciabile fin dalla prima pagina del romanzo, dove ricorre nella citazione del titolo di un manoscritto lasciato da Roithamer, suicida, che l'amico narrante sta consultando, insieme ad altri testi e disegni: *«A proposito di Altensam e di tutto ciò che è connesso ad Altensam, con particolare riferimento al cono»*. (Il corsivo è nel testo, ed è qui giustificato dal fatto che si tratta di un titolo; ma è opportuno tenere presente che Bernhard fa un uso sistematico del corsivo, che è di regola pertinente dal punto di vista tematico-semantico-intonazionale.) Tuttavia un indizio che fosse *soltanto* esterno sarebbe insufficiente e in certi casi fuorviante: sono forse le indecifrabilità burocratiche, le beghe giudiziarie e le disgrazie dell'emigrazione i veri temi dei romanzi di Kafka? Il tema deve essere centrale nell'interpretazione stessa. Cercheremo per ciò di mostrare con esempi e suggerimenti quasi-impliciti che solo cogliendo quel tema si può comprendere a fondo sia il tema di *Korrektur*, vale a dire della correzione della vita stessa, che dà il titolo al libro, sia lo stesso tema esplicito del cono di cui non ci occuperemo direttamente. Diciamo solo che si tratta della progettazione e della costruzione di un edificio in forma di cono, che Roithamer persegue come un compito cogente e assorbente, in questo caso palesemente assurdo, fino al suicidio. È un tema che ritroviamo anche altrove in forme diverse: un saggio su Mendelssohn Bartholdy in *Beton*, un saggio sull'udito in *Das Kalkwerk*, ancora la costruzione di una casa in *Ja*¹⁸. 'Centralità di un tema' vuol dire quindi non tanto 'centralità

materiale', che potrebbe anche avere testualmente una funzione di spiazzamento, come forse proprio il tema del cono, ma più precisamente che esso tende, nell'interpretazione, non prima di un'interpretazione, *a porsi al centro di una costellazione di temi e a fornire loro una chiave interpretativa.*

Che sia un tema ricorrente risulta anche da altre sue opere, forse tutte, in particolare dalla cosiddetta autobiografia, cioè da quell'insieme di libri che non costituiscono affatto una vera e propria autobiografia in senso convenzionale, soprattutto dal suo primo volume: *Die Ursache, L'origine*¹⁹. Ma anche in questo caso una ricorrenza quantitativa di varianti che rimandano a costanti – su cui ha insistito a torto lo strutturalismo, invischiato nell'ideale di un'analisi scientifica dei testi – sarebbe insufficiente. E infatti già sapevamo dalle altre opere di Bernhard che il tema era variamente e materialmente ricorrente, pur senza averne colto in pieno il carattere determinante. Con *Korrektur* invece Altensam ci si è rivelato, nell'interpretazione, precisamente come *il* luogo, non solo geografico, cui siamo-stati-dati-a-noi-stessi, stato primario di un uomo in carne e ossa e caratterizzazione ossessiva di personaggi e situazioni in Bernhard. In *Korrektur* anzi Altensam è l'implacabilmente esser nati e l'esser stati collocati in un luogo, una famiglia, una città, una nazione, una cultura, cioè l'implacabile esser-dati-a-se-stessi e al proprio mondo. Per ciò cercheremo di mostrare almeno indirettamente che, proprio a partire dalla ricorrenza del tema del luogo d'origine, possiamo interpretare adeguatamente i romanzi di Bernhard nel loro complesso (direttamente ci serviremo solo, a questo scopo, di esempi particolari tratti da *Alte Meister*) e *Korrektur* in particolare. 'Ricorrenza' non è dunque solo 'ripetizione materiale', che potrebbe anche essere accorto mascheramento testuale del vero tema, è piuttosto capacità della ricorrenza di *far risaltare in un'interpretazione una ossessione letteraria.*

'Altensam' qui non ci rinvia senz'altro a una Altensam reale, così come, qui e altrove, 'Salisburgo', 'Vienna' o l' 'Austria' non hanno propriamente a che fare con Salisburgo, Vienna, l'Austria reali. Certo, le parole 'Altensam', 'Salisburgo', 'Vienna' o 'Austria' rinviano in prima istanza, per avere un senso, a qualcosa di extratestuale e di storicamente determinato. Ma il riferimento riassorbe in sé il referente: lo implicita o lo mette in parentesi appunto. Altensam, testualmente, è non tanto un luogo dell'Austria, quanto quella contingenza che ci è toccata in sorte, che secondo Bernhard può soffocarci e annientare ogni nostro talento, pur essendo la sorgente di ogni talento (di «possibilità», vedremo, «addirittura prodigiose»). Dei cattivi rapporti tra Bernhard e i suoi connazionali si è parlato

fin troppo. In realtà essi nascono da un equivoco, che lo stesso Bernhard, giocando sull'equivoco, ha continuamente alimentato²⁰, ma più come 'personaggio' che come 'scrittore'. L'equivoco consiste nell'interpretare come un testo soprattutto conoscitivamente documentario ciò che va interpretato, nel senso già chiarito, come un testo soprattutto letterario. Che senso avrebbe, in un testo letterario, riconosciuto tale in un'interpretazione, vale a dire come un testo fornito di una vocazione a una universalità esemplare a partire da occasioni particolari, quel sospetto viscerale, quell'odio, quell'intolleranza costante nei riguardi di Altensam, Salisburgo, Vienna, la scuola austriaca, la propria città, la propria nazione, i propri connazionali e la propria famiglia? Se pure ci fosse, un'intolleranza del genere, interesserebbe pochissimo e probabilmente nuocerebbe alla relativa autonomia del testo. Quando si interpreta un testo letterario, cioè un testo che mira non, certo, ad abolire, ma a prendere le distanze dall'extratestuale, trasformandolo in un'occasione, è *proprio il testo* che si deve interpretare, non, come nel caso di un *journal intime* o di un documento clinico, soprattutto i suoi correlati esistenziali, che in ogni caso possono fornire al massimo conferme o sconferme solo dopo un'interpretazione. L'interpretazione di un testo letterario non può cercare altrove che nel testo interpretato le proprie giustificazioni. Il che, anzi, vale in sensi diversi e non specificamente per tutti i testi. Se per esempio vogliamo leggere criticamente, da storici, un testo conoscitivamente documentario, dobbiamo non scambiare mai senz'altro il testo con l'extratestuale. Sebbene ci siano in questo caso rapporti fitti ed espliciti tra testo ed extratesto, quei rapporti si rivelano pur sempre attraverso il testo, che spetta allo storico di valutare opportunamente. In caso contrario non si farebbe mai luce sulle varie *Donazioni di Costantino* di cui non sono avari gli archivi. Ma a maggior ragione, specificamente e per motivi diversi, l'attenzione all'autonomia del testo deve essere in primissimo piano nel caso di un 'testo letterario'.

Uno scambio del genere condurrebbe a domande scorrette o insignificanti su ciò che pensava e non pensava Bernhard come persona privata, non come scrittore pubblico. Ma, del resto, davvero la famiglia sarebbe solo oppressiva anche per il Bernhard privato? Non si direbbe affatto leggendo nel suo complesso la cosiddetta autobiografia, pur letta scorrettamente e inadeguatamente come una sorta di bizzarro memoriale. C'è semmai un'ambivalenza costante, tra amore e insofferenza, esattamente, vedremo, come per Altensam. Ma un puro e semplice odio personale nei riguardi di Salisburgo, Vienna e l'Austria in genere sarebbe in ogni caso solo un fatto personale, e addirittura isteria, legati

immediatamente all'extratestuale: posto che le cose stessero così in privato, non aumenterebbe il nostro interesse conoscitivo, cui non si offre alcun significativo incremento, dato che quell'«odio» è sempre del tutto immotivato, come lo è l'«odio» per Altensam, o motivato solo da ragioni estremamente generiche, tali da applicarsi altrettanto bene a qualsiasi altro luogo d'origine, e cadrebbe radicalmente il nostro interesse per Bernhard in genere. Altrove, del resto, si manifesta il medesimo disprezzo per altre città e altri paesi, basta che essi siano percepiti non più come i luoghi in cui per avventura un personaggio si è rifugiato, fuggendo dal proprio, ma di nuovo come possibili luoghi natali. Segno che si tratta appunto di «testi letterari».

Né sarebbe testualmente significativo pensare che sia in gioco invece la forma negativa e violenta di una qualche nostalgia per la grande Austria, la nostalgia che si annida nello stato d'animo della cosiddetta *finis Austriae*. Un accenno alla questione sta proprio in *Korrektur*, ma è un accenno poco significativo, considerata non solo la sua rarità e genericità, ma anche e soprattutto la difficoltà di correlarlo a un'interpretazione complessiva: l'Austria «questo ex centro dell'Europa che ormai, secondo Roithamer, è soltanto una rimanenza in liquidazione della storia spirituale e culturale, una merce statale giacente, in cui il cittadino ha a disposizione soltanto la seconda o terza o quarta e comunque sempre l'ultima scelta»²¹. In realtà ciò che dell'Austria come tale vien detto nel testo viene attribuito al paese che viene citato con questo nome: un paese che può avere forse qualche analogia con l'Austria reale, in quanto pretende di essere un «centro» e non è altro che un paese «in liquidazione», ma non più che un'analogia, forse lateralmente interessante, ma solo in quanto il paese effettivo si è trasformato nel paese di cui si narra. In realtà, testualmente, Bernhard non sembra affatto un nostalgico, neppure alla rovescia: un nostalgico è anche un deluso, e semmai la delusione, se di delusione è lecito parlare, è di sempre: «Da sempre è così», come più o meno si dice anche in *Korrektur*, nel passo che tra poco citeremo, e altrove, per esempio in *Holzfällen*, in *Der Untergeher*, in *Wittgensteins Neffe*, nella cosiddetta autobiografia, forse in tutti i libri di Bernhard²².

Ma meno ancora, come già si è accennato, sarebbe lecito leggere *Korrektur* come una sorta di delirio, in Altensam o altrove, un'interpretazione clinica essendo possibile solo in presenza di un caso clinico, mentre qui abbiamo a che fare invece con un testo psichiatricamente intrattabile. Un «testo letterario», se davvero percepibile come un «testo letterario», non può essere ridotto nell'interpretazione semplicemente a un quadro

patologico, né alla testimonianza di una disposizione psicologica, né all'esito di una situazione sociale e culturale, o dell'extratestuale in genere. Sarà semmai l'elaborazione di tutto ciò. È almeno altamente improbabile che un 'testo letterario', nel senso formale qui specificato, possa continuare a essere detto tale, *se soprattutto* rinvia all'extratestuale. Se sotto certi aspetti soprattutto o in parte lo fa, e continuiamo tuttavia a pensarlo come testo letterario, vuol dire che l'extratestuale cui esso ci rinvia è *nello stesso tempo* qualcosa che si trova anche dentro il testo, come per esempio accade – che so? – in *Guerra e pace* o perfino in *Quatrevingt-treize*.

Oppure si tratterebbe invece, in *Korrektur* e altrove, dell'insistenza sul tema dell'insensatezza totale del mondo? Con questa domanda siamo forse più vicini a un'interpretazione testuale, ma non crediamo affatto che quello sia il vero tema dei romanzi di Bernhard. Senza dire che Bernhard, da questo punto di vista, sarebbe solo uno scadente metafisico, che può permettersi il lusso di esserlo, in quanto la 'filosofia', riconosciuta come essenzialmente metafisica infondata, è ormai finita e si è trasformata in 'letteratura', la quale può finalmente permettersi senza scrupoli di praticare una metafisica quale che sia. Tutto ciò in armonia sospetta con un'idea diffusa maturata soprattutto in ambiente neopragmatico²³. Anche questa interpretazione, per la verità, diminuirebbe sensibilmente il nostro interesse per lo scrittore: tutto qui?, ci si potrebbe domandare, Bernhard non è altro che un sottoprodotto superficiale della morte presunta della filosofia? E può per caso essere salvato solo in virtù della eccellenza dello stile? Chi negherebbe rilievo allo stile? Ma lo stile è innanzi tutto organizzazione dei significati di un discorso, orientamento del pensiero e segno quasi-osservabile del senso. *Preso per se stesso*, lo stile non è che un rivestimento esterno e non entra come momento determinante in un'interpretazione. E lo stile di Bernhard è invece centrale in un'interpretazione, proprio come accade in un testo formalmente 'letterario' e non, senz'altro, 'filosofico'. I testi di Bernhard non cercano condivisioni, ci si presentano come testi innanzi tutto da interpretare, più che da comprendere in una interpretazione conclusiva.

Quest'ultimo, in quanto fondato sulle aspettative personali di un lettore, è senza dubbio un argomento debole. Niente di oggettivo ci assicura in anticipo che Bernhard sia un 'grande scrittore' e non un 'mediocre filosofo'. Ma ci sforzeremo di mostrare attraverso il testo stesso e l'esame del tema dell'origine che neppure l'insensatezza del tutto è per fortuna il vero tema di Bernhard. Per ora ci limitiamo a ricordare che in Bernhard non pare che si

pensi affatto alla fine della ‘filosofia’, dato che se ne tesse continuamente l’elogio nella ‘letteratura’ che egli ha praticato, e che altrove si dice al contrario che bisogna «lasciar perdere la domanda sul senso o non-senso» in generale e continuare a perseguire il compito della vita, cioè l’instaurazione di un senso²⁴.

4. *Un tema centrale e ricorrente in «Korrektur»*

Veniamo finalmente ad Altensam.

Ora, c’è modo e modo di esser-dati-a-se-stessi. C’è il modo di Roithamer e il modo dei suoi fratelli, che vivono senz’altro ad Altensam, senza pensarci o pensando solo di essere proprio se stessi nell’esser-dati-a-se-stessi. Ma, in entrambi i casi, l’esser-dati-a-se-stessi porta alla distruzione. Due tipi di distruzione esemplari: la distruzione di chi si distrugge e la distruzione di chi invece si conserva.

«[Roithamer] [...] doveva partire al più presto e senza indugi per non andare in rovina come alla fine sono andati in rovina i suoi fratelli, perché non esiste il minimo dubbio sul fatto che l’Austria ha mandato in rovina i suoi fratelli, infatti il fratello maggiore è stato distrutto da Altensam [*ist an Altensam verkommen*], dalle circostanze di cui è fatta Altensam, per le condizioni che regnano e hanno sempre regnato ad Altensam, e il fratello maggiore, che non aveva mai neppure tentato di andarsene da Altensam, ha seguito l’evoluzione tipica di Altensam, fin dal primo momento si è abbandonato senza opporre resistenza al processo di morte lenta di Altensam [*dem Absterbensprozeß in Altensam*], che non è altro se non un processo di morte lenta [...]. E il fratello minore è sempre stato succube del fratello maggiore, il fratello minore era ancora più fragile e ancora più debole del maggiore, e in effetti entrambi non sono stati altro per tutta la vita se non un’associazione destinata a morire con Altensam, anche se sono sopravvissuti a Roithamer, il fratello di mezzo tra loro due, e anche alla sorella, che è morta proprio a causa del cono [la casa progettata e costruita per lei da Roithamer], e hanno continuato a esistere, a vegetare [*überexistiert, übervegetiert*] anche dopo la morte della sorella e del fratello di mezzo, Roithamer, se io oggi mi spingessi fino ad Altensam, cosa che non ho voglia di fare, vedrei che continuano tuttora a vegetare, che oggi, come due ultimi superstiti di Altensam, non sono altro se non quello che sono sempre stati, Altensam da cima a fondo, e proprio

contro questo essere Altensam *da cima a fondo*, così Roithamer, Roithamer aveva sempre lottato»²⁵.

Dunque, almeno nella figura letteraria, e *in qualche modo* anche nella realtà, si può esser-dati-a-se-stessi e restare solo dati-a-se-stessi. In questo caso si viene distrutti sopravvivendo e si sarà un giorno semplicemente sorpresi dalla morte fisica. Ma si può esser-dati-a-se-stessi e tentare disperatamente, almeno nella figura letteraria e *in qualche modo* anche nella realtà, di uscire dall'esser-dati-a-se-stessi. In questo caso si imbecca, per così dire, la via del 'compito della vita', che si riconosce nell'esser-dati-a-se-stessi e non è più quindi un semplice esser-dati-a-se-stessi, e ci si distrugge in questo compito disperato. Infatti la vita, riconoscendosi, è riconoscimento della sua propria contingenza e della morte che già è installata nella vita. In un certo senso, ci si suicidi o no, sempre ci si suicida nel perseguire il 'compito della vita'. Anche senza suicidio infatti, come per tanti altri personaggi di Bernhard, si va incontro pervicacemente alla morte proprio perché si vive, si vuole vivere, cioè si va incontro, vivendo, a una sorta di suicidio: la morte viene coltivata nel perseguire il compito della vita e non prende più alla sprovvista, al contrario di chi, come i fratelli di Roithamer, è stato già distrutto dalla conservazione della vita.

Allontanarsi da Altensam, prendere le distanze, strapparsi dall'esser-dati-a-se-stessi e pensare sono la medesima cosa. Altensam è per definizione l'assenza di pensiero, cioè il semplicemente accettarsi. «Che doveva andarsene da Altensam Roithamer l'aveva capito già da bambino con la chiarezza di una testa adulta, e quasi volesse prepararsi all'allontanamento da Altensam, ad Altensam si era sempre tenuto a distanza dagli altri, tutto in lui già dalla prima infanzia aveva fatto capire che se ne sarebbe andato da Altensam e che effettivamente avrebbe lasciato Altensam per sempre, perché pensare, così pensava, era impossibile con Altensam e senza separazione da Altensam». Naturalmente, è la ricerca non di una cosa più facile, anzi di una cosa più difficile, che contribuisce nel secondo senso alla distruzione di chi vive pensando. Più facile è Altensam: «Perché se mai ci ritorno, e le tentazioni di ritornarci sono sempre le più forti, ha annotato [Roithamer], annullo tutto ciò che ho raggiunto e cedo alla debolezza, che per me non è nient'altro che una debolezza mortale [...]. Aveva sempre sentito Altensam come una debolezza mentale e nulla temeva quanto un ritorno in quella debolezza mentale e tra quei deboli di mente». Se sempre più si è tentati di ritornare ad Altensam, più difficile e anzi più rischioso è dunque allontanarsi da Altensam: «essere lontani e voler mandare avanti, far avanzare ciò che ci siamo proposti,

migliorare sempre più il nostro stato mentale, è una tortura, la peggiore delle torture», e «abituarsi a vivere lontano, nel cosiddetto estero [*in der sogenannten Fremde*, nell'estraneo]²⁶, è una difficoltà, la più grossa delle difficoltà e anche la più deprimente». E nonostante ciò «non tornerò più in questo stato mentale di debolezza mentale e tra i deboli di mente ad Altensam e in Austria, scrive»²⁷.

Lasciarsi vivere è uno stato facilitante e provvisorio, pur nella durata, che può essere sottratto da un momento all'altro, ma a propria insaputa, mentre, per così dire, la 'decisione di vivere', assai più ardua, non può non essere coscientemente fatale e irrevocabile. La vita cui ci si abbandona è come una non-vita, ma la 'decisione di vivere' è la vita vissuta davvero e fino in fondo, nel perfezionare al massimo grado il «talento» [*Talent, Begabung*] di vivere-pensare, fino al suicidio. Dice l'amico di Roithamer: «un tale uomo da un certo momento in poi non può vivere di null'altro che del suo talento indirizzato al suo scopo, [...] un tale uomo esiste soltanto per difendersi da tutto ciò che può risultare d'ostacolo o anche solo di minimo disturbo all'elaborazione e al compimento definitivo del suo scopo, [...] un tale uomo va per la sua strada, che naturalmente diventa sempre più solitaria e sempre più dolorosa, che in ogni caso deve essere percorsa da un tale uomo da solo e senza aiuto, ma di questo Roithamer è stato presto consapevole, all'improvviso si era lasciato tutto alle spalle, aveva rinunciato a tutto, anzitutto a tutto ciò che aveva a che fare con Altensam e con l'ambiente di Altensam e quindi all'intera sua parentela corporea e mentale che improvvisamente gli si era rivelata come il maggior ostacolo per raggiungere il suo scopo, mentre gli altri, i fratelli, il resto dei parenti, non erano stati disposti a rinunciare e non erano stati capaci di farlo [*nicht aufzugeben bereit und fähig gewesen waren*]». Non erano stati capaci di farlo, dato che stavano *già* lì, ed erano restati dove *già* stavano, presso «l'abitudine all'abitudine di Altensam, l'abitudine al meccanismo abitudinario austriaco, l'abitudine a tutto ciò che è familiare e connaturato»²⁸.

Ma Roithamer non sceglie solo l'altro dall'abitudine, l'altro come tale, il semplicemente diverso da Altensam, anzi «deve vivere un'altra esistenza rispetto agli altri e ad altri, perciò ha avuto anche possibilità del tutto altre rispetto agli altri e all'altro [*als dem andern*, ciò che è altro?] da cui col tempo era stato assoggettato sempre di più e secondo un ritmo del tutto particolare, proprio a lui solo, in lui innato ed esercitato»²⁹. Il gioco tra l'«altro» che è proprio di Roithamer, «gli altri», «altri» ('certi altri') e «ciò che è altro», non privo di ambiguità, come si è già segnalato in un caso, percorre tutte le pagine cui ci riferiamo e riaffiora

spesso nel corso del romanzo. Il senso di fondo è in ogni caso chiaro: si tratta di opporre non semplicemente a qualcosa un altro qualcosa, un altro essere-medesimo a un altro essere-medesimo, ma qualcosa di veramente altro rispetto all'essere-altro in quanto essere-medesimo. Vale a dire: Roithamer sceglie, o piuttosto deve scegliere, il 'diverso', l' 'altro' in ciò che Bernhard chiama 'il pensiero', non opponendo ad Altensam l'altro, il semplicemente altro di un altro paese, a sua volta medesimo o identico a se stesso, ma e ad Altensam e altrove cerca l'altro rispetto al semplicemente altro-medesimo, cerca cioè l'*altro nel medesimo*, per così dire: una alterità verticale, non orizzontale. Questo spiega perché Altensam, come si dice fin dalle prime pagine e poi all'inizio della seconda parte del romanzo, non è solo odiata, è anche amata, come più in particolare vedremo in seguito.

Scegliere di stare presso qualcosa, semplicemente altro dal medesimo, sarebbe una distruzione esattamente come l'esser-dati-a-se-stessi nel medesimo o nell'identico. Lo stesso Roithamer ha rappresentato questo rischio per l'amico narrante, che probabilmente era andato in Inghilterra «solo perché ci era stato Roithamer», che era stato talmente assorbito «dalle sue idee e da tutto il suo pensiero», che «non ero più riuscito a pensare il mio pensiero, ma sempre e soltanto il pensiero di Roithamer». L'amico dunque aveva scelto il semplicemente altro dal medesimo, cioè infine il medesimo stesso. Ma per Roithamer «era inspiegabile e per ciò anche intollerabile dover vedere che io lo seguivo in tutti i suoi percorsi di pensiero che erano soltanto suoi, in qualsiasi direzione, come uno che per lo meno si è sottomesso, se non addirittura consegnato al suo pensiero, che io con il mio pensiero ero sempre là dov'era lui con il suo pensiero, ma dovevo guardarmi dal rinunciare totalmente a me stesso, infatti uno che pensa i suoi pensieri non più dentro di sé, bensì in un altro pensiero che lui conosce a fondo e ammira o se non ammira comunque conosce per forza a fondo, corre costantemente il rischio di annientarsi, di uccidersi con questo continuo pensiero dell'Altro anziché del proprio»³⁰. È un semplice esser-dati-a-se-stessi nell'esser-dati-ad-altro, è una sua ripetizione in altra forma. È infine un aver-a-che-fare con l'altro come con la propria stessa origine contingente e fatale.

E qui affiora, vale la pena almeno di segnalarlo, una connotazione non del tutto pacifica in una lettura un po' corsiva di Bernhard, attenta soprattutto agli stati d'animo che essa può indurre. Una connotazione, ci sembra, non secondaria. Potrebbe infatti capitare di pensarlo, e capita, lo si è già detto, come un efficace, ma infine mediocre ed epigonico, letterato-filosofo-metafisico irrazionalista, cosmico-pessimista, uno schopenhaueriano privato

perfino dell'estremo rifugio nella pace della *noluntas*. (In realtà è vero che Schopenhauer, insieme a Wittgenstein, è uno dei filosofi più citati nelle sue opere. Ma perché? Cercheremo di chiarirlo più in là.) Le cose non ci pare che stiano proprio così, come la centralità del tema dell'origine e dell'allontanamento dall'origine sembra suggerire e quasi imporre. A questo punto Roithamer comincia a rivelarsi piuttosto, in questa ribellione sia all'esser-dati-al-medesimo, ad Altensam, sia all'esser-dati-all'altro, all'«Altro», più prossimo alla tradizione dell'*Aufklärung*, vogliamo dire: di un genuino illuminismo, non quello inventato a metà dai liquidatori della cosiddetta 'ragione sovrana'. «L'illuminismo è l'uscita dallo stato di minorità [...]. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro», scriveva Kant³¹. È l'illuminismo espresso nella massima «Selbstdenken», pensare da sé³², che si oppone al fare qualcosa di determinato e circoscritto nell'esser-dati come soldati, contribuenti e fedeli, rispetto alle imposizioni di ufficiali, intendenti di finanza e religiosi: «räsonniert nicht!», non ragionare, ma: «exerziert!», addestrarsi, oppure «bezhalt!», pagare, oppure «glaubt!», credere³³. 'Pensare' non è dunque solo un altro modo, una cosiddetta 'metafora', per esprimere la 'decisione di vivere', ma 'decidere di vivere' è anche e innanzi tutto conquista di autonomia intellettuale, nel senso più largo dell'espressione.

È vero però che si tratta solo di una connotazione. Non è una convinzione 'filosofica'. È, per così dire, uno stato d'animo e una storia interna: qualcosa che trova la sua espressione più propria non nella riflessione, che in qualche modo lo azzererebbe, ma nella narrazione, che invece lo prolunga. I testi di Bernhard richiedono non di essere interpretati-compresi-condivisi, ma di essere compresi in una interpretazione priva in linea di principio di una comprensione finale. Per ciò quell'ideale resta sempre indeterminato e in tutti i romanzi di Bernhard non si spende mai una sola parola per precisare il pensiero dei suoi personaggi, in qualsiasi campo, filosofico, musicale, politico, ecc. Resta un puro ideale rispetto al non-pensare l'origine e al restare presso l'origine, perché proprio l'origine, l'iniziale e distruttivo esser-dati-a-se-stessi, nonché la distruttiva e ulteriore dialettica cui essa può dare origine con l'allontanamento dall'origine, sono invece i temi preminenti e condizionanti, quali appaiono con chiarezza nella questione dell'*eredità di Altensam*.

Roithamer è infatti, paradossalmente, ma non troppo, l'*unico vero erede* di Altensam. Eppure tutti i parenti, compresi i fratelli e il padre, avevano sempre visto in Roithamer un «Dämmerzustand», uno «stato crepuscolare», «una zona oscura», dice il traduttore italiano,

«e quindi ebbero dinanzi a loro, continuamente e per tutta la sua vita, un altro, lo vedevano come volevano averlo dinanzi a loro, come potevano venirne a capo, come un essere talvolta inquietante [*unheimlich*], e talvolta non inquietante, ma in fondo mai come uno di loro, perché se avessero avuto dinanzi uno di loro, credevano, l'avrebbero visto *chiaramente*», cioè con la chiarezza che è propria dell'«abitudine all'abitudine di Altensam», di tutto ciò «che è familiare e connaturato». Lo vedevano come uno che appartiene ad Altensam, «come volevano averlo dinanzi a loro», come uno «stato crepuscolare» di Altensam, e nello stesso tempo come uno che non vi appartiene, come uno che non è «uno di loro». *E proprio per ciò* il padre aveva deciso di nominarlo erede principale delle proprietà di Altensam, e di non lasciare ai fratelli, «che erano attaccati anima e corpo [*mit Haut und Haaren*] ad Altensam», quasi nulla, «non aveva concesso loro neppure il diritto di domicilio ad Altensam, solo una liquidazione, null'altro»³⁴.

La motivazione è apparentemente *solo* perversa e crudele, anche e proprio nei riguardi di Roithamer: «probabilmente, così penso, il padre di Roithamer intendeva solo annientare Roithamer e nello stesso tempo annientare Altensam lasciando Altensam in eredità a lui e non agli altri che la amavano, a lui che la odiava». È *anche* così: «è tipico della figura e delle condizioni di vita del padre di Roithamer aver avuto un simile pensiero e aver concepito una simile decisione annientatrice, lasciando Altensam dopo la mia morte al figlio di mezzo, deve aver pensato il vecchio, non solo anniento il figlio di mezzo, annientamento che ho meditato tutta la vita, ma anniento nello stesso tempo anche Altensam, che in realtà ho intenzione di annientare, e inoltre distruggo la vita degli altri miei figli, perché nulla era tanto gradito a quell'uomo quanto l'idea di annientare i suoi discendenti e nello stesso tempo la sua origine [*Herkunft*]»³⁵. Ma non è *solo* così. A guardar meglio, la decisione è anche a suo modo saggia, oltre che obbligata. Il padre *non poteva* decidere diversamente: il vero erede di Altensam era *proprio* Roithamer, che l'aveva rifiutata, non i suoi fratelli, che l'avevano semplicemente accettata. Chi semplicemente si accetta nel proprio esser-dato-a-se-stesso si possiede già, cioè non si possiede mai davvero, ma è appunto solo dato-a-se-stesso e non può sperare di possedere qualcosa in più rispetto a ciò che già possiede-non-possiede. Ereditare significa invece poter avere in proprietà qualcosa di proprio e di non ancora proprio, una proprietà in cui ci siamo, sì, trovati, ma che, rifiutandola, abbiamo anche riconosciuto come la nostra virtuale, vera proprietà, temibile, pesante e inevitabile. Per ciò l'intenzione di distruggere figli e Altensam, cioè la sua propria origine e i segni

viventi della sua prosecuzione, rende infine il padre di Roithamer, nella sua perversità e crudeltà, più simile a Roithamer che ai suoi fratelli, nel senso che lo stesso padre, pur non avendo rifiutato Altensam, non l'ha neppure accettata fino in fondo, dato che vuole annientarla, e sa inoltre che una eredità è tale, non semplicemente un esser-dati-a-se-stessi, solo se ci si è allontanati dall'esser-dati e quindi si è pronti a ereditarlo.

Un vero erede di Altensam è uno che si è allontanato da Altensam e ha rifiutato Altensam: ne è l'erede *proprio perché* se ne è allontanato e l'ha rifiutata. Ma, allora, ereditare non può significare passare dall'allontanamento e dal rifiuto al ritorno e alla accettazione dell'esser-dati-a-se-stessi. Chi eredita non avrà nulla da godere dell'eredità. Ciò che avrà dovrà essere speso esclusivamente nel perseguimento del compito della vita, appunto nel progetto della casa in forma di cono, che sarà costruita proprio ad Altensam, cui Roithamer si dedicherà infaticabilmente. Quindi quell'eredità, per generosità di Roithamer, ma soprattutto per insofferenza al semplice esser-dato-a-se-stesso, e quindi anche per sua decisione altrettanto obbligata, comporta un rovesciamento dei ruoli tra erede e diseredati. I diseredati continuano a godere dei beni di Altensam, «non si curavano d'altro se non di scialacquare i denari che in fondo appartenevano al fratello di mezzo e odiavano qualsiasi attività intellettuale, disprezzavano fin dall'inizio tutto ciò che aveva a che fare col pensiero e non lo nascondevano, al contrario, lo ostentavano in ogni occasione, questi esseri belli, come scrive Roithamer, ma totalmente corrotti che sono i miei fratelli, che non hanno in testa se non sfruttare la mia terra e sfruttare tutto ciò di cui riescono a impossessarsi, che esistono unicamente in forme ottuse di esteriorità, vivacchiano [*dahinleben*] come da sempre si è vivacchiato ad Altensam»; e l'erede, Roithamer, si è invece deprivato di ogni bene: «*mentre io qui sepolto nella mia scienza non mi permetto neppure gli acquisti più necessari, ad esempio un paio di pantaloni nuovi, perché non posso concedermi il tempo per questi acquisti, così Roithamer, i miei fratelli ammucciano continuamente mucchi di abiti all'ultima moda*»³⁶. Non c'è tempo per acquisti, se si è eredi. Il vero erede è colui che non gode della proprietà ereditata, cioè della propria origine, ma la soffre, e ritrova la propria origine sempre riperdendola in un compito severo, estenuante, nel caso di *Korrektur* anche palesemente assurdo e perfino mortuario, volto in linea di principio a un compimento e privo in linea di principio di un compimento. Infatti la sorella, per la quale è stata progettata e costruita la casa, morirà «proprio a causa del cono», ma il compito continuerà

tuttavia nella correzione interminabile, fino al suicidio, del progetto della casa in forma di cono e della teoria che sta alla sua base.

Per ciò, in Roithamer, non c'è solo odio per Altensam, c'è anche amore, fin dall'inizio. L'odio come tale è l'altro dall'amore, il suo opposto altrettanto distruttivo, ma l'odio di Roithamer si unisce all'amore, è l'altro nel medesimo, distruttivo anch'esso, non nello stesso senso, ma come distruttivi sono la 'decisione di vivere' e il compito della vita. Innanzi tutto, infatti, l'odio di Roithamer non era stato negazione immediata dell'identico esser-dati-a-se-stessi e sua conversione nel semplicemente altro, ma era stato anche ossessione di comprensione di Altensam o della sua propria origine, dell'esser-dato-a-se-stesso, cui tutto nella sua vita era stato subordinato, capire, conoscere, agire: «Ma la sua innata tendenza a studiare [*studieren*], cioè a studiare tutto, gli aveva permesso già ben presto, attraverso questo studio di Altensam, di risalire alla comprensione [*durchschauen*] di Altensam e perciò alla comprensione [*durchschauen*]³⁷ di se stesso e di conoscere e agire se stesso, e sulla base di questo studio costante e continuo e per tutta la vita aveva sempre dovuto agire come infine aveva agito per tutta la vita, per la quale usava preferibilmente la designazione di esistenza, meglio ancora esistenza in via di estinzione, non aveva agito per nessun altro motivo, tutte le sue azioni erano sempre state l'effetto di questo suo studiare [*Studierursache*] del quale non era mai riuscito a liberarsi, là dove altri si fanno strada con facilità e spesso molto in fretta, lui non si era mai fatto strada con facilità e mai in fretta perché era sempre stato sottoposto a questo suo studiare, tutto il suo essere, il suo organismo, il suo pensare sempre e quindi il suo agire sempre e comunque erano stati sottoposti a questo suo studiare»³⁸.

Ciò comporta appunto che Roithamer non potesse anche non amare Altensam, oltre che odiarla. Dice infatti Roithamer, nel racconto dell'amico narrante: «Mentre io dunque amavo Altensam come nient'altro, perché per me Altensam era sempre stata ed è familiare [*vertraut*] come nient'altro al mondo, nello stesso tempo la odiavo come nient'altro, perché lì fin dall'inizio ero stato un corpo estraneo e tutta la mia vita, tutta la mia esistenza, la mia esistenza in via di estinzione è sempre stata relativa a questa condizione, e quindi esposta a un logorio mostruoso delle mie capacità»³⁹. Ora finalmente il tema si precisa per ciò che già era fin dall'inizio, come il tema della semplice familiarità dell'esser-dati-a-se-stessi e del suo rovescio, la negazione della *Vertrautheit*, l'*Unheimlichkeit* dell'esser-dati-a-se-stessi, non appena si è capaci, al contrario dei fratelli di Roithamer, di rendersi conto dell'esser-

dati-a-se-stessi. Il distanziamento nasce e dall'amore e dall'odio del familiare, cioè appunto e dalla familiarità e dalla non-familiarità del familiare, e provoca l'impossibilità di tornare al già-solo-familiare e non-più-solo-familiare, anche se amato, non solo odiato. I fratelli di Roithamer non erano capaci neppure di sospettare uno stato d'animo del genere. Aderendo solo al familiare, dove non è possibile pensare, dato che semplicemente si-sta-li, erano rimasti in balia del semplicemente-familiare: «non avevano voluto pensare, perché tutto ad Altensam è sempre stato contro il pensiero, fondamentalmente questo bisogna dirlo contro Altensam, che è stata contro ogni pensiero». Che sarebbe affermazione destituita di ogni significato se Altensam fosse *soltanto* Altensam, *un* luogo, e non *il* luogo, la semplice familiarità dell'esser-dati-a-se-stessi nella propria origine.

Per brevità abbiamo presentato Altensam come l'origine che può essere amata o odiata per *decisione* di Roithamer. Non è del tutto esatto. Ed è opportuno rettificare qui un'espressione già usata e virgolettata per la sua approssimatività: 'decisione di vivere'. In realtà è la stessa Altensam a provocare odio e amore: la dialettica distruttiva di cui si è detto non appartiene all'ambito della psicologia individuale e delle decisioni, contiene invece una sorta di fatalità, si instaura a partire dalle determinazioni originarie dell'esistere. Non decide propriamente Roithamer di vivere, né i suoi fratelli di lasciarsi vivere. Vivere e lasciarsi vivere si richiamano a vicenda. E da questo punto di vista s'intende perché Roithamer non si ritenga in grado di giudicare i fratelli («non ho alcun diritto di giudicare i miei fratelli, poiché se li giudico m'intrometto [*mische ich mich... hinein*] nella loro natura nella quale non ho alcun diritto d'intromettermi») ⁴⁰. I fratelli non hanno semplicemente mancato a una decisione, ma piuttosto sono stati completamente sottomessi da Altensam: sono quindi, essi stessi, al pari di Roithamer, una figura del pensiero e dell'immaginazione, e anche un aspetto di quella più complessa figura che è Roithamer, precisamente l'aspetto che viene completamente sottomesso dal proprio esser-dati-a-se-stessi, e che Roithamer reprime in favore della ribellione. Tutti lo *sono*, sottomessi, e tutti non possono, non *debbono*, esserlo. Tutti in qualche modo si ribellano, anche se nessuno lo fa, *può* farlo, fino in fondo. Altensam è ciò che protegge e ciò che offende. Protegge tutti e offende tutti, chi vive e chi si lascia vivere. Che cosa poi accada nella realtà, perché *qualcuno* si ribelli soprattutto e perché *qualcuno* soprattutto si pieghi, non interessa molto nell'interpretazione di *Korrektur*. Roithamer non è un *personaggio* o, per così dire, una *persona* che si ribella, è piuttosto la *figura unica ed estrema* di una ribellione all'esser-dati-a-se-stessi, che non si dà mai tale e

quale, in fondo *neppure* nel romanzo, così come i fratelli sono non *personaggi* o *persone* infingarde, sono piuttosto le *figure diffuse e altrettanto estreme* di una accettazione. In questo senso, non nel senso di ‘carenti virtù spirituali e intellettuali’, che non si sa bene che cosa possa significare, non «erano stati capaci» di allontanarsi da Altensam. Sono coloro che si potrebbero chiamare ‘i più che siamo noi stessi’, rispetto a quell’‘unico’ che rappresenta in noi una tendenza insopprimibile e sempre più o meno repressa nei ‘più’.

Questa ambivalenza è espressa chiaramente nella spiegazione di Roithamer del suo amore-odio per Altensam, un amore, oltre che un odio, rivolto proprio ad Altensam e a tutto ciò che è connesso con Altensam: «ci sono sempre state due Altensam, così Roithamer, una che amavo perché non era stata contro di me, l’altra, la seconda, che ho sempre odiato perché era stata assolutamente contro di me [...]. Ma l’Altensam che ho sempre amata non è l’Altensam che non è connessa alle persone di Altensam, così Roithamer, era quella in cui il mio essere ha sempre trovato rifugio [*Zuflucht*], mentre l’altra, quella da me odiata, era stata quella in cui non ho mai trovato rifugio, che mi ha sempre dato bastonate in testa. Così, quando dico che odio Altensam, è sempre l’Altensam in cui non ho mai trovato rifugio e che mi ha sempre dato bastonate in testa, che mi ha rifiutato e che perciò anch’io ho dovuto rifiutare, e non l’altra, in cui il mio essere ha sempre trovato rifugio e per lo meno veniva lasciato in quiete [*in Ruhe*]». Ma, anche in questo caso, è impossibile distinguere e individuare le due Altensam. Si tratta di due polarità della *medesima* Altensam, il familiare essendo ciò che protegge e nello stesso tempo espone, ed è quindi anche non-familiare: «Dall’una siamo lasciati in quiete ed essa lascia il nostro essere così com’è, e offre al nostro essere fin troppe possibilità di dispiegarsi, in parte addirittura prodigiose, ma dall’altra prendiamo bastonate in testa ed essa non ci lascia in quiete, non ci lascia in quiete per tutta la vita, e quindi ce ne occupiamo per tutta la vita, e l’inquietudine [*Unruhe*] in cui siamo caduti e in cui cadiamo ogni giorno e dalla quale non usciremo più, mai più per tutta la vita, ci spinge per tutta la vita contro tutto»⁴¹. Quindi: non si abbandona mai Altensam, anche se la si abbandona, e la stessa Altensam è, sì, per un verso contro il pensiero, ma offre nello stesso tempo «fin troppe possibilità di dispiegarsi, in parte addirittura prodigiose».

Ciò corrisponde a una divisione del proprio sé, l’aspetto del sé che è in quiete con se stesso e l’aspetto del sé che è invece inquieto: «Così tutto quello che penso deriva dall’una, dall’inquietudine, e non dall’altra, che mi lascia in quiete, così Roithamer. Così già ad Altensam nella mia prima infanzia naturalmente il mio pensiero derivava da quella che non

mi lasciava in quiete, non dall'altra. Quando parliamo con tutto il nostro essere parliamo sempre solo a partire da quella dell'inquietudine, non dall'altra, così Roithamer». Ma tanto poco l'essere in quiete è per se stesso una virtù, o incapacità, o corruzione, come anche nel caso degli stessi fratelli o dei 'più', che proprio l'essere in quiete è la condizione dell'essere inquieti. Certo, i fratelli sono quell'aspetto ideale e diffuso dell'essere-uomini che è *solo* in quiete con se stesso, ma Roithamer, che pure è l'altro aspetto ideale e unico che vi si ribella, *anche* Roithamer non avrebbe potuto essere inquieto se non fosse stato anche in quiete: «Io ho sempre parlato soltanto a partire dall'inquietudine [*Immer habe ich nur aus der Unruhe heraus gesprochen*], non ho mai parlato a partire dall'altro [l'altro dall'inquietudine] [*aus dem andern*], perché questo mi lascia in quiete e perciò mi rende possibile parlare di ciò che nasce dall'inquietudine»⁴².

Una *pura* inquietudine e una *pura* quiete sono per ciò impensabili, dato che tutti sono-dati-a-se-stessi e tutti non possono non rendersene conto, con qualunque modalità emotiva se ne rendano conto, sia che siano soprattutto inquieti, sia che soprattutto siano in quiete con se stessi. È la stessa origine che vieta e permette il risveglio dall'origine. Solo che Roithamer esprime, 'al massimo grado' possibile del risveglio, questa situazione comune a tutti, tende a differenziarsi dai 'più' e a porsi come l' 'unico', l' 'unico che è nei più'. «Il risveglio ad Altensam, così Roithamer, è stato nello stesso tempo la decisione di allontanarmi da Altensam, di allontanarmi da tutto, di liberarmi da tutto ciò che è Altensam, e questo processo di liberazione è tutto quello che ho fatto fino a oggi, in qualsiasi luogo l'abbia fatto e in qualsiasi circostanza, anche quando sembrava che non avesse assolutamente niente a che fare con Altensam.» Cioè l'allontanamento, se non prevede un ritorno, non ammette neppure un distacco radicale: ci si libera dell'origine per avere sempre a che fare con l'origine. Segue non a caso un'elencazione ad evidenza quasi patetica, pur nell'ambivalenza: «Un risveglio nella mia stanza ad Altensam, forse, nella mia stanza con il bovindo, un risveglio lungo il muro a Sud o lungo il muro a Est, amavo allo stesso modo il muro a Sud come il muro a Est, un risveglio forse sotto il tiglio o in cucina o nell'atrio, in cui spesso sedevo per ore ad aspettare i miei genitori con un freddo gelido, [...] in una delle cantine in cui mi sono rifugiato tante volte, ora nella cantina del mosto, ora nella cantina della birra, ora nella cantina delle mele»⁴³.

5. *Accenni all'extra-testuale a partire dal testo*

Entro questo quadro si comincia a comprendere meglio, forse, il compito della costruzione della casa in forma di cono e di ogni altro compito, pur distruttivo, anche se non altrettanto assurdo, come lo è sempre in qualche modo il compito di vivere. E si comincia a comprendere meglio, pare, anche il perpetuo furore antistituzionale di Bernhard, sprezzante non solo delle istituzioni governative austriache, ma perfino dei conservatori musicali di Vienna e Salisburgo. Non è senz'altro un atteggiamento antipolitico, dato che piuttosto tutto è politica, come Bernhard stesso riconosce più volte qua e là, né una critica mirata e circostanziata delle istituzioni austriache. Il fatto è che l'istituzione, in quanto regolamentazione esterna della vita, è anche, tendenzialmente, erezione a sistema, consolidamento e amplificazione, non più suscettibili di essere rimessi in questione dall'interno, di un esser-dati-a-se-stessi, e si presenta come un dover-permanere in uno stato-già-dato che assume per di più le forme pompose dell'autoesaltazione. È infine la sanzione dell'origine, della contingenza trasformata surrettiziamente in necessità, contraria a ogni riconoscimento della contingenza cui siamo dati e a ogni tentativo di scorgervi in trasparenza, di *durchschauen*, una necessità virtuale, quale un genuino compito di vita deve ostinatamente perseguire. Contro questa tendenza e contro i suoi esiti possibili, piuttosto che contro determinate istituzioni, si esercita il furore di Bernhard.

E a questo punto possiamo anche permetterci qualche cauta incursione nell'extratestuale, dato che il testo stesso lo consente. Per esempio: perché Schopenhauer e Wittgenstein, pensatori alquanto eterogenei, vengono spesso indicati come grandi filosofi, dal momento che Bernhard non solo non dice mai assolutamente nulla del pensiero dell'uno e dell'altro, ma neppure lo riecheggia di solito in modo significativo? Sembra non implausibile pensare che Schopenhauer e Wittgenstein godano di questo privilegio, anche e soprattutto perché il primo è un filosofo non-accademico e il secondo un evidente eslege, filosofo e anche costruttore di case, che in vita ha pensato molto e ha pubblicato poco più di un libro in gioventù. Non sono filosofi di Stato. Sono filosofi non istituzionali, e come tali si proiettano nel testo, con ulteriori, assai deboli o inesistenti, connessioni con i reali Schopenhauer e Wittgenstein.

Questi due esempi in positivo sono avvalorati da molti altri esempi in negativo. Per esempio: perché quelle invettive violente contro filosofi, scrittori e musicisti di grande fama

da parte di Reger, personaggio di *Alte Meister*, in particolare le pagine, per la verità esilaranti, contro Heidegger e quelle, apparentemente solo irritanti, contro Beethoven? L'invettiva è appunto all'insegna delle opere degli Antichi Maestri, ormai definitivamente e ufficialmente accreditati come tali, raccolte nei musei di Stato, più precisamente nel Kunsthistorisches Museum, in quanto costituiscono un *corpus* culturale che attesta la tradizione a partire da origini culturali accettate, servite e amplificate: «I cosiddetti Antichi Maestri, soprattutto quando se ne vedono molti uno accanto all'altro, e quindi si vedono le loro opere d'arte una accanto all'altra, sono dei fanatici della falsità che si sono familiarizzati [*angebiedert*] con lo Stato cattolico, cioè con il gusto cattolico, e si sono venduti allo Stato cattolico, così Reger»; la storia della pittura «ha sempre trovato e preso [*immer [...] gefunden und gehabt hat*] i suoi temi in cielo e all'inferno, mai però sulla terra, diceva. I pittori non hanno dipinto ciò che avrebbero dovuto dipingere, ma solo ciò che sono stati incaricati di dipingere»; «tutti questi Antichi Maestri hanno sempre soltanto servito un signore, mai se stessi, e quindi mai l'umanità vera e propria [*der Menschheit selber*]»⁴⁴. «Mai però sulla terra» significa qui esattamente l'opposto di un radicamento nell'origine. Sono semmai cielo e inferno a esaltare un radicamento non messo in discussione, ma solo accettato, servito e amplificato. La «terra» significa infine non gli 'austriaci', i 'tedeschi', o qualsiasi altra nazione, ma l'«umanità vera e propria», l'«umanità stessa», l'«umanità in genere», che si rivela come tale solo se allontanata dalla propria origine, sebbene non opposta frontalmente alla propria origine, allontanata verticalmente dalla propria origine e quindi anche riconosciuta attraverso la sua origine. Per caso un altro e paradossale segnale di affinità con l'illuminismo? Pare proprio di sì, e tanto più felice in questi infausti tempi di rivendicazioni feroci, tragiche e idiote di identità culturali insignificanti, di rinascite di nazionalismi e particolarismi, di ottuse chiusure nel medesimo e di sospetto per l'altro.

Il caso di Heidegger è tipico. «Il metodo di Heidegger consisteva nel ridurre senza il minimo scrupolo le grandi idee altrui alle proprie piccole idee, proprio così. Heidegger ha rimpicciolito ogni cosa grande fino al punto di ridurla *alla portata dei tedeschi* [*deutschmöglich*], mi capisce, *alla portata dei tedeschi*, diceva Reger»⁴⁵. La sottolineatura e il nome di una nazione ci mettono ora sull'avviso. Precisamente Heidegger viene ritenuto responsabile di essere *troppo tedesco*, cioè troppo legato all'origine. E ancora: non solo «Heidegger, questo è chiaro, è stato il filosofo più blandito del secolo [...]. In pellegrinaggio andavano da Heidegger soprattutto quelli che scambiano la filosofia per arte culinaria [...].

Heidegger teneva la sua corte a Todtnauberg e si faceva ammirare senza posa sul suo podio filosofico della Foresta Nera come una vacca sacra», ma Heidegger, così come appare dall'iconografia fotografica, anche «dorme, si risveglia, indossa i suoi mutandoni, infila le sue calzette, beve un sorso di mosto, esce dalla casetta e contempla l'orizzonte, intaglia il bastone, si mette il berretto, si toglie il berretto dalla testa, tiene il berretto in mano, divarica le gambe, alza la testa, china la testa, mette la mano destra nella sinistra di sua moglie, sua moglie mette la mano sinistra nella sua destra, cammina davanti a casa, cammina dietro la casa, si dirige verso casa, si allontana da casa, legge, mangia, prende qualche cucchiaino di minestra, si taglia una fetta di pane (fatto in casa) [*selbstgebackenes*], apre un libro (scritto in casa) [*selbstgeschriebenes*], chiude un libro (scritto in casa), si china, si stiracchia, e così via, diceva Reger»⁴⁶. Dunque: viene considerato qui, di nuovo, non tanto il filosofo, di cui non si dice nulla affatto, quanto l'idea stessa del pensatore accademico tedesco che si è imposto all'ammirazione dei propri connazionali *in quanto* connazionali, «vacca sacra» per i «tedeschi», che ama innanzi tutto le buone consuetudini tedesche, lo 'stile terragno' e il 'fatto in casa'.

Certo, l'ironia su Heidegger può sorprendere, se si considera che al centro del suo pensiero c'è non l'essere-dati-a-se-stessi, ma il trascendimento dell'essere-dati-a-se-stessi, che solo rende possibile l'essere-nel-mondo dell'esserci. Ma forse, almeno in questo caso, non sfugge a Bernhard un'ambivalenza di quel pensiero: trascendimento e anche radicamento in un pensiero che è sostanzialmente ostile alla «tecnica» ed è legato piuttosto all'«opera d'arte», per esempio all'opera d'arte poetica «che si diffonde nel dire del popolo, [...] trasforma il dire del popolo in modo tale che ogni parola essenziale [...] porta a decidere che cosa sia sacro e che cosa non lo sia, che cosa sia grande e che cosa sia piccolo, che cosa sia pregevole e che cosa sia spregevole, che cosa sia il signore e che cosa sia lo schiavo», all'opera che «läßt die Erde eine Erde sein», «lascia che la terra sia una terra», un'opera che «hat [...] darin sein Besonderes, daß es in das Geschaffene mit hineingeschaffen ist», «ha la sua peculiarità nell'esser fatta dentro ciò che è fatto», per cui nella «fattura dell'opera la lotta come tratto deve essere restituita alla terra», alla terra «che solo allora si rivela come suolo natale [*heimatliche Grund*]», alla «terra coprente-custodente», alla terra «come la proteggente [*als das Bergende*]»⁴⁷. Senza dubbio, attraverso queste citazioni non appare propriamente il pensiero di Heidegger, o almeno non di tutto Heidegger, ma in ogni caso si

rivela quell'aspetto di Heidegger che, nel testo, ha suscitato le reazioni idiosincratice di Bernhard-Reger.

Nel caso di Beethoven l'idiosincrasia sembra sfiorare la gratuità e l'incomprensione. Non è proprio così, e non solo perché è sempre Reger, non Bernhard, che parla. Senza dubbio, come nel caso dello stesso Heidegger e di molti altri (Stifter, Bruckner, e così via: «Goethe si è reso la vita difficile, Stifter se l'è sempre resa troppo facile»; entrambi, Bruckner e Stifter, «producevano un'arte cosiddetta devota e nello stesso tempo socialmente pericolosa», «non hanno prodotto altro in fin dei conti che immondizia letteraria e compositiva»⁴⁸), si tratta di scelte estreme e anche volutamente ingiuste, una sorta di totalizzazione di un eccesso: se per un certo aspetto perfino Beethoven può essere pensato come un amplificatore dell'origine, dell'esser-dato-a-se-stesso, allora non c'è scampo, tutto Beethoven lo è. E anche in questo caso, attraverso Reger, Bernhard coglie forse qualcosa di storicamente vero. Beethoven era effettivamente una personalità sdoppiata su molti versanti, per quanto ne sappiamo. Lo era in qualche modo perfino sul versante della musica. E quale Beethoven ha in mente Reger *in primo luogo*? Un aspetto e, forse, soprattutto lo stereotipo di Beethoven. «Prenda Beethoven, il depresso cronico, l'artista di Stato, il compositore di Stato per eccellenza, la gente lo ammira, eppure Beethoven è in fondo una figura in tutto e per tutto ripugnante, tutto in Beethoven è più o meno comico, quando ascoltiamo Beethoven ascoltiamo senza sosta una comica inermità, il reboante, il titanico, l'ottusità delle marce militari perfino nella sua musica da camera»⁴⁹. Quest'ultima precisazione in particolare, altrove contraddetta, è ad evidenza assolutamente ingiusta e addirittura priva di senso, e Bernhard lo sa, vogliamo dire: lo sa *attraverso Reger nel testo stesso* di quel romanzo, dato che anche per Reger ci sono due Beethoven, non uno solo. Ma la precisazione sta lì a bella posta, per unificare tutto Beethoven sotto un solo comune denominatore, e presentare quindi Reger come l'emblema di un eccesso.

È una logica che non può essere arrestata, anche a costo dell'incomprensione, una volta che si è fatto il primo passo, e ci si è riferiti non solo, diciamo, al *Prometeo* o alla *Vittoria di Wellington*, ma anche, e per certi versi non del tutto a torto, alla Terza Sinfonia: «Ascolto per un po' di tempo Beethoven, l'*Eroica* per esempio, ascolto con attenzione ed entro effettivamente in uno stato matematico-filosofico, e rimango anche a lungo in quello stato matematico-filosofico, diceva Reger, finché a un tratto non *vedo* l'artefice dell'*Eroica* e per me tutto è già andato in frantumi, perché *effettivamente in Beethoven tutto è in marcia*, io

sento l'*Eroica*, che effettivamente è, sì, una musica filosofica, una musica matematico-filosofica da ogni punto di vista, diceva Reger, e a un tratto ai miei occhi tutto si è guastato ed è andato in frantumi, perché io, mentre i Filarmonici suonano questa musica in modo così naturale, ascolto da un momento all'altro lo scacco di Beethoven, *ascolto* il suo scacco, *vedo* la sua faccia da marcia militare, lei mi capisce, diceva Reger»⁵⁰. La Terza Sinfonia dunque contiene in sé un'ambivalenza: è «effettivamente» [*tatsächlich*] musica matematico-filosofica ed «effettivamente» è anche l'*Eroica*, cioè una sinfonia eroica. E che si tratti di Beethoven importa poco e in un certo senso peggiora la situazione, come del resto accade per *tutte* le opere degli Antichi Maestri.

Si tratta di esempi molto particolari, da cui risulta però come perfino le apparenti idiosincrasie di Bernhard ricevano, sembra, una comprensione letterariamente più adeguata e più completa, se centriamo il tema dell'origine. Certo, neppure questo è un principio costitutivo dell'interpretazione. Non è detto infatti che un'interpretazione, perché spiega meglio un maggior numero di passi, presentandoli in un quadro interpretativo più coerente, sia l'interpretazione giusta: un libro può di fatto essere non coerente, richiedere di volta in volta spiegazioni *ad hoc*, rimanere qua e là del tutto oscuro e inesplicito. Ma è tuttavia un principio regolativo, che dobbiamo cercare di far valere là dove è possibile e finché è possibile, un'interpretazione essendo per definizione un'operazione di unificazione di ciò che, non interpretato, sarebbe solo sparso e aggregato meccanicamente. Questo è il compito del lettore e dell'interprete. Esso può essere limitato o contraddetto solo dalle difficoltà che l'interpretazione incontra via via nell'unificazione di un testo. Ma anche un aggregato di frammenti di testi può essere riconosciuto tale solo in un'interpretazione che tenda alla sua unificazione in testo.

6. Conclusioni

L'interpretazione data in questo esempio è stata, per così dire, 'letterale', non ovviamente 'letterale' in senso letterale. Lo è stata solo nel senso che l'interpretazione si è articolata sul testo che in essa si è costituito e che questo si è costituito ed è stato mantenuto costantemente al suo interno proprio come *quel* testo, più precisamente quale suo *correlato oggettuale contenente un principio regolativo*. Non si è detto *nulla* su Bernhard e la sua psiche, su Bernhard e il suo tempo, su Bernhard e il suo mondo, sul latente in Bernhard,

sulle intenzioni di Bernhard, sulle sue speranze e nostalgie, e in generale sull'extratestuale cui Bernhard si riferisce, e sicuramente lo fa e non può non farlo. E *qualcosa* si è detto solo nel caso in cui il riferimento all'extratestuale entra a far parte integrante del testo e nel testo va propriamente compreso. Bernhard come tale e ciò che sta dentro, dinanzi, intorno a Bernhard è stato in qualche modo ignorato, anche se tutto ciò non può non essere in qualche modo presente sullo sfondo di qualsiasi interpretazione. Abbiamo mirato sempre al testo, ai testi di Bernhard. E questo, crediamo, è ciò che si deve fare in un'interpretazione, in particolare di testi letterari, in quanto essi richiedono soprattutto un'interpretazione e non – o solo secondariamente – una condivisione o una messa-in-questione, cioè una comprensione idealmente definitiva.

Da ciò non discende in alcun modo che questo esempio di interpretazione pretenda di essere l'unica e giusta interpretazione possibile. O meglio: *lo pretende*, al di là delle buone maniere che consiglierebbero maggiore prudenza, ma non *lo è* necessariamente. E anzi questa interpretazione è disposta ad annullarsi o a modificarsi se un'interpretazione altrettanto 'letterale' dovesse convincere l'interprete del contrario. Infatti costui non può dimostrare *neanche a se stesso* di aver fornito l'unica e giusta interpretazione possibile. Ma, *se* si tratta di una interpretazione e *se* un'interpretazione è possibile a una condizione di senso, *non può non* pretenderlo. Non per mancanza di prudenza, ma per esigenza ineliminabile di autogiustificazione. Non è un fatto. È una questione di diritto. Chiunque guardi all'interpretazione come a un gioco soggettivo di interpretazioni motivate solo in situazione – e le situazioni in cui leggiamo e interpretiamo un testo sono infinite – non è più cauto, ma semplicemente rinuncia a un'interpretazione quale che sia. Senza quella presunzione non solo non avremmo fiducia nelle *nostre* capacità di interpretazione, ma elimineremmo ogni ragione per cui leggiamo un libro *altrui* o ascoltiamo un discorso *altrui*. E questa, sì, sarebbe mancanza di buone maniere e addirittura arroganza.

Tuttavia continua a non proporsi come l'unica e giusta interpretazione possibile, dato che non ha seguito alcun metodo certo, né si è affidata a ragioni esplicite che precedessero la stessa operazione di interpretazione, tali che il campo dell'interpretazione si delineasse prima dell'interpretazione come qualcosa di definibile e di controllabile. Si è interpretato il testo, in un certo senso, durante la lettura del testo, o durante una delle sue letture, le precedenti letture essendo già in ogni caso interpretazioni. Leggendolo e via via citandone alcuni passi lo si è compreso. Come si diceva prima, ricordando Wittgenstein, lo si è

afferrato di colpo. (Il che non significa che anche l'afferrare di colpo non comporti tempo e fatica.) Ogni frase è stata la comprensione dell'intero testo e forse di tutti i testi di Bernhard. Al di fuori del contesto infatti ogni frase citata sarebbe disponibile ad assumere sensi contestuali diversi. Ciò può accadere, naturalmente, ma nel senso che il contesto può, e forse deve, modificarsi via via, nell'interpretazione, e *sempre di colpo*. Per ciò si continua a leggere e interpretare, per modificare le nostre prime interpretazioni già contestuali in altre interpretazioni contestuali, in cui il testo tuttavia sempre si pone come loro correlato oggettuale contenente un principio regolativo.

Bibliografia

La presente bibliografia è solo un quadro riassuntivo, che può essere utile al lettore, ma non ha autonomia rispetto al saggio cui si riferisce. Quel saggio è infatti costituito da alcune rapide considerazioni sulla questione generale dell'interpretazione e dalla sua messa-in-esempio nell'interpretazione di un particolare 'testo letterario'. Una nota bibliografica autonoma non avrebbe potuto fornire in alcun modo entro i limiti di spazio previsti da questo libro collettaneo una bibliografia pur essenzialissima intorno a quella questione, che in qualche modo coincide con la questione di fondo, pur variamente atteggiata, di ciò che chiamiamo 'filosofia' in genere. Neppure avrebbe potuto dare sinteticamente e coerentemente notizia delle opere dei soli autori classici che hanno tematizzato la questione dell'interpretazione, non diciamo da Platone e Aristotele, ma neppure i più vicini a noi, da Schleiermacher e Dilthey. D'altra parte non è, né può essere, una bibliografia sommaria sul problema, per certi versi più specialistico, dell'interpretazione dei testi, in particolare dei 'testi letterari'. Raccoglie piuttosto le indicazioni bibliografiche più pertinenti già date via via e più completamente a piè di pagina, secondo le occasioni offerte dal discorso, e, in più, poche altre citazioni di opere di cui si è particolarmente tenuto conto, ma solo implicitamente. Ulteriori indicazioni il lettore troverà in calce ai saggi più vicini al tema dell'interpretazione riuniti in questo volume. Per una buona bibliografia complessiva sulla letteratura ermeneutica in genere si rimanda al volume di M. Ferraris, citato sotto.

- E. Betti, *Teoria dell'interpretazione*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1955.
J. Culler, *Sulla decostruzione* (1982), trad. it., Bompiani, Milano 1988.
J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), trad. it., Jaca Book, Milano 1969.
M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.
H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), trad. it., Fabbri, Milano 1972.
J. Habermas, *Filosofia e scienza come letteratura?*, in Id., *Il pensiero post-metafisico* (1988), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1991.
M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1969.
E.D. Hirsch, *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria* (1967), trad. it., Il Mulino, Bologna 1973.
W. Iser, *L'atto della lettura* (1976), trad. it., Il Mulino, Bologna 1987.
H.R. Jauss, *Estetica e interpretazione letteraria* (1982), trad. it., Marietti, Genova 1990.
P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (1983-1985), trad. it., 3 voll., Jaca Book, Milano 1986-1988.
L. Spitzer, *Critica stilistica e storia del linguaggio* (1928-1949), trad. it., Laterza, Bari 1954.
P. Szondi, *Saggio sull'ermeneutica filologica*, in Id., *Poetica dell'idealismo tedesco* (1973-1974), trad. it., Einaudi, Torino 1974.

- P. Szondi, *Introduzione all'ermeneutica letteraria* (1975), trad. it., Pratiche, Parma 1979.
- G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- R. Wellek e A. Warren, *Teoria della letteratura* (1949), trad. it., Il Mulino, Bologna 1956.

Note

¹ «Vogliamo *comprendere* qualcosa che sta già davanti ai nostri occhi. Perché *questo* ci sembra, in qualche senso, di non comprendere» (L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1953], Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, § 89; trad. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, p. 60).

² «Le parole dicono lo stesso all'uomo profondo, e al superficiale: tutti comprendono ugualmente il senso materiale dello scritto, e insomma tutti intendono perfettamente quello che l'autore vuol dire. E non perciò quello scritto è compreso da tutti, come si crede comunemente» (*Zibaldone* 348, in G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991, vol. I, p. 276).

³ Ad es. in Emilio Betti, non foss'altro attraverso l'insistenza sul carattere di alterità dell'operazione interpretativa rispetto al testo da interpretare (*Teoria dell'interpretazione*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1955), o in Erich D. Hirsch, che oppone allo «storicismo radicale», per il quale «il significato di un testo muta da epoca ad epoca», e allo «psicologismo», secondo il quale addirittura «muta da lettura a lettura», l'idea altrettanto discutibile che esso è invece qualcosa di fisso, che rispecchia oggettivamente le «intenzioni» dell'autore (*Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven-London 1967; trad. it. *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 16). Cfr. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.

⁴ Una distinzione esplicita tra 'interpretare testi' e 'comprendere' abbiamo tentato di delineare in *Filosofia e narrazione*, in T. De Mauro, P. Pedace e A.G. Stasi (a cura di), *Teoria e pratica della scrittura creativa*, Controluce, Roma 1996. Mi permetto di rinviare a questo saggio anche per altre questioni connesse che, qui, emergeranno via via (ad es. sulla distinzione formale, non materiale, di 'testi letterari', 'testi scientifici' e 'testi filosofici').

⁵ V. un quadro generale, in ambiente americano, in J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1982; trad. it. *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988.

⁶ P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. *Introduzione all'ermeneutica letteraria*, Pratiche, Parma 1979, pp. 25-26. Per la verità l'interpretazione del passo non può essere spinta al di là del lecito (v. ad es. in Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit., p. 372): per Szondi l'interpretazione è, sì, un «circolo chiuso» e «un fatto può dimostrare la fondatezza di un'interpretazione solo dopo essere stato interpretato» – il che è inevitabile ammettere ed è del tutto compatibile con un'idea non banalmente storicistica dell'interpretazione – ma ciò non comporterebbe per la «scienza letteraria», che un abisso separa da altri saperi, né «rassegnazione» né «arbitri». Tuttavia, che non si tratti di arbitrio e dell'impossibilità di un controllo, «ciò dovrà essere dimostrato ex novo in ogni nuovo lavoro» (P. Szondi, *Saggio sull'ermeneutica filologica*, trad. it., in Id., *Poetica dell'idealismo tedesco*, Einaudi, Torino 1974, pp. 3-27), non in una riflessione che si sforzi di identificare il testo stesso, vedremo subito, come un principio regolativo dell'interpretazione: il che invece non può non risolversi infine che in storicismo puro e semplice, cioè proprio in storicismo banale.

⁷ Un caso limite in favore della priorità del contesto, in un'interpretazione, rispetto alle sue parti è quello di Leibniz, considerato di solito creatore convinto di un linguaggio universale come algebra. Sostiene invece

Stefano Gensini, con ragione, credo, che una pagina della *Nova Methodus*, dove la parafrasi o interpretazione viene concepita come sostituzione di ogni «vocabolo» del «discorso» mediante le sue varie «definizioni» fino a trovare, se c'è, un «senso tollerabile», «lo inserisce di diritto nella storia dell'ermeneutica» (G.W. Leibniz, *L'armonia delle lingue*, a cura di S. Gensini, Prefazione di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 8-9), e proprio perché l'interpretazione vi è affidata non a preliminari definizioni verbali rigorose, secondo l'idea almeno unilaterale di un Leibniz logicista, che Gensini ridimensiona radicalmente, ma a «parametri contestuali (inerenti cioè alla struttura linguistica del testo esaminato) e contestuali (inerenti alla situazione pragmatica che lo ha prodotto)». In sostanza è il 'far senso' del contesto (linguistico) a decidere della possibilità della parafrasi, non la sostituzione calcolistica come tale. E si tratta di un testo precoce, del 1667, che dà particolare valore ad affermazioni più tarde – ad es. in *De Synthesi et Analysisi universalis seu Arte inveniendi et iudicandi* (in G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, vol. IV, a cura di H. Herring, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, pp. 131-150; trad. it., in *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, vol. II, UTET, Torino 1967) – che vanno nel senso della costruzione di una lingua universale puramente scientifica, possibile solo in un ambito relativamente ristretto, e per ciò rivelano nello stesso tempo i forti limiti e della conoscenza umana e di una logicizzazione del linguaggio.

⁸ «Nun verstehen wir aber die Bedeutung eines Wortes, wenn wir hören, oder aussprechen; wir erfassen sie mit einem Schlage» (*Philosophische Untersuchungen*, cit., § 138; «Però comprendiamo il significato di una parola, quando la ascoltiamo o la pronunciamo; lo afferriamo di colpo»: trad. it. cit., p. 74).

⁹ «Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. [...] Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen [...] heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen. [...] Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zierkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vorstruktur des Daseins selbst»: M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen 1976, pp. 152-153; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, pp. 249-250.

¹⁰ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, Stuttgart 1960, p. 8; già pubbl. in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950; trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 4. Vale la pena di tener inoltre presenti le espressioni 'entusiastiche' qui usate da Heidegger a proposito del *Kreisgang*: circolo non vizioso, ma «die Stärke, und [...] das Fest des Denkens», forza e festa del pensiero.

¹¹ Senza dubbio una «lettura 'tradizionalista' o nostalgica» è per un verso da escludere in Heidegger, come è stato giustamente sostenuto da Gianni Vattimo (*Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, pp. 196-197), che però più recentemente ha espresso un parere diverso almeno nei confronti della vulgata ermeneutica: G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '94*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 4; ma v. anche Id., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994. Per altro verso è innegabile che uno dei motivi salienti della sua riflessione, ad es. in opposizione a Husserl, sia da individuare proprio nel motivo della storicità, addirittura in senso antitrascendentale: una precomprensione come essere-già-essenzialmente-nella-storia, cioè in una tradizione. Ora, va da sé che stiamo sempre nella storia, in una contingenza data, che ha alle spalle un accumulo di contingenze; ma in tanto possiamo dire di starci in quanto lo comprendiamo con un atto originale di comprensione che in qualche modo *precede* il nostro starci, nel senso che è la condizione per cui ce ne rendiamo conto. E per la verità non sempre è facile accordare questi due aspetti nello stesso Heidegger.

¹² H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), Mohr, Tübingen 1975⁴, pp. 256 sgg.; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972.

¹³ Il riferimento alle ‘cose stesse’ è debolissimo nell’ermeneutica corrente, che non a caso ha sempre trascurato ogni questione epistemologica, come è stato riconosciuto anche da autori che si inscrivono in quell’ambiente (v. ad es. M. Vozza, *Rilevanze. Epistemologia ed ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1990). Per le motivazioni della scelta terminologica qui proposta v. i nostri due lavori: *Senso e paradosso. L’estetica, filosofia non-speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986 e *Estetica. Uno sguardo-atravverso*, Garzanti, Milano 1992.

¹⁴ Come è noto, non si è mancato neppure di ridurre il discorso scientifico in genere a discorso retorico-letterario. Ma la tendenza è oggi particolarmente insidiosa nei riguardi del discorso filosofico. Qui, come risulterà in modo ancora più trasparente in seguito, si rifiutano radicalmente, ma di nuovo in linea di principio, non materialmente, le correnti riduzioni della filosofia a letteratura non, certo, per ragioni di difesa corporativa della filosofia (te la raccomando, la corporazione!), ma solo per ragioni strettamente teoretiche. Una tale riduzione è infatti autocontraddittoria: essa può asserire qualcosa intorno ai testi presuntivamente ‘letterari-filosofici’ proprio in forza del proprio carattere non letterario, cioè per il fatto che essa è non solo da interpretare, come i testi presuntivamente ‘letterari-filosofici’ di cui parla, ma è innanzi tutto da condividere o da mettere in questione, cioè da comprendere ultimativamente. Si tratta di una proposizione, come tutte le proposizioni filosofiche non meramente letterarie, cioè non fatue, che esige, per essere possibile e avere senso, di essere discussa, e quindi condivisa o rifiutata, al contrario di ciò che di solito accade con una proposizione che faccia parte di una poesia o un racconto. È una ragione che in parte è stata vista da Jürgen Habermas, in *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 237-258.

¹⁵ Ci riferiamo ovviamente all’esempio fornito da G. Contini del famoso sonetto e alla sua «lettura filologica», relativamente alle parole «gentile», «onesta» e «pare», che, scrive Contini, «ambiremmo che [...] cadesse specialmente sotto occhi liceali» (*Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi*, Einaudi, Torino 1970, pp. 161 sgg.).

¹⁶ Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. di G. Agabio, *Correzione*, Einaudi, Torino 1995. Avvertiamo qui che citeremo i testi di Bernhard molto liberamente nelle traduzioni italiane disponibili, apportando qua e là variazioni e richiamando talvolta tra parentesi quadre le espressioni originali corrispondenti, preoccupati più di citare un testo il più possibile fedele all’originale, che una ‘bella traduzione’. Forniremo in nota l’indicazione delle pagine di tali traduzioni e, tra parentesi, dell’edizione tedesca citata.

¹⁷ pp. 20-29 (31-46), 138-141 (194-197).

¹⁸ *Beton* (1982), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. di C. Groff, *Cemento*, SE, Milano 1990. *Das Kalkwerk*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970; trad. it. di M. Olivetti, *La fornace*, Einaudi, Torino 1984. *Ja*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978; trad. it. di C. Groff, *Ja*, Guanda, Milano 1983.

¹⁹ *Die Ursache. Eine Andeutung*, Residenz Verlag, Salzburg 1975; trad. it. di U. Gandini, *L’origine. Un accenno*, Adelphi, Milano 1982.

²⁰ V. per esempio, oltre le note interviste, la parte dedicata alla consegna del Premio Nazionale di Letteratura al narrante e al suo discorso ufficiale, in *Wittgensteins Neffe. Eine Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982; trad. it. di R. Colorni, *Il nipote di Wittgenstein. Un’amicizia*, Adelphi, Milano 1989.

²¹ p. 19 (29-30).

²² *Holzfällen. Eine Erregung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984; trad. it. di A. Grieco e R. Colorni, *A colpi d’ascia. Una irritazione*, Adelphi, Milano 1990. *Der Untergeher*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. di R. Colorni, *Il soccombente*, Adelphi, Milano 1985.

²³ V. ad esempio, per una frontale riduzione della filosofia a letteratura, nonché per l'accettazione di una letteratura come metafisica, R. Rorty, *Filosofi e romanzieri*, in «Lettera Internazionale», 7 (1991), 27. Ma la tendenza è diffusa anche in Italia, con riferimento anche e proprio a Bernhard.

²⁴ *Cemento (Beton)*, cit., p. 94 (173-174).

²⁵ pp. 20-21 (32-33).

²⁶ Nell'edizione italiana si traduce *Fremde* con «paese straniero», forse per conservarne il significato di 'ciò che è estraneo'. L'espressione è in sostanza intraducibile. Qui si è preferito il più banale e altrettanto corretto «estero», richiesto, ci pare, dall'aggettivo «cosiddetto». Tuttavia non c'è dubbio che la nozione di 'estraneità' è presente nel testo (dove appunto si usa *Fremde* e non *Ausland*). C'è dunque un'ambiguità intenzionale tra il comune 'estero' e 'l'estraneo', 'il mondo estraneo'. V. la discussione dell'espressione *Fremde* in Kafka e dei suoi quasi-equivalenti nelle traduzioni francesi in M. Kundera, *Les Testaments trahis*, Gallimard, Paris 1993; trad. it. *I testamenti traditi*, Adelphi, Milano 1994, pp. 109-110.

²⁷ pp. 22-23 (35-36).

²⁸ pp. 26-27 (40-41).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ pp. 24-25 (37).

³¹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481 sgg.; guida alla lettura, trad. it. del saggio kantiano e di altri testi sull'argomento a cura di N. Merker, *Che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 48 sgg.

³² I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 159, A 157; trad. it. di A. Gargiulo, rev. da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1991, § 40, p. 120.

³³ Kant, *Beantwortung*, cit., A 481 sgg.

³⁴ pp. 28-29 (42-43).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ pp. 30 (45-46).

³⁷ Difficile tradurre adeguatamente quel *durchschauen*, che qui rendiamo imperfettamente con 'risalire a una comprensione'. Qui, certo, non si può tradurre letteralmente 'guardare-attraverso', come è possibile fare in un testo filosofico. Ma ancora meno adeguato, ci sembra, è 'capire a fondo', come si traduce in *Correzione*, né 'capire' e poi 'capire a fondo', come si traduce in *Il soccombente (Der Untergeher)*, cit., pp. 50-51 (61-62), nel seguente passo: «Chiamarlo *il soccombente* è stata una geniale invenzione di Glenn Gould, pensai, Glenn *ha capito* Wertheimer fin dal primo istante, Glenn *ha capito a fondo* fin dalla prima volta tutte le persone che ha conosciuto». *Durchschauen* è, sì, anche 'capire', ma nel senso di 'penetrare' con uno sguardo che 'intuisce', 'guarda-attraverso' appunto, con un'occhiata che dall'interno stesso coglie qualcosa di interno, di essenziale e di sfuggente, non l'intera configurazione dell'oggetto. Sembra quindi più vicino a una 'comprensione filosofica', proprio nel senso di Wittgenstein, filosofo molto amato e citato da Bernhard, che a qualcosa di conoscitivo. Quell'espressione pone quindi anche un piccolo, ma non insignificante, problema filologico, se ci sia o no un riferimento all'uso che ne fa Wittgenstein: «È come se [nella comprensione filosofica] dovessimo *guardare attraverso* [*durchschauen*] i fenomeni: la nostra ricerca si rivolge però non ai *fenomeni*, ma, si potrebbe dire, alle '*possibilità*' dei fenomeni» (*Philosophisches Untersuchungen*, cit., § 90; trad. it. cit., p. 60), dove, come in *Der Untergeher*, la parola è in corsivo.

³⁸ pp. 138-139 (193-194).

³⁹ pp. 139-140 (195).

⁴⁰ p. 31 (46).

⁴¹ pp. 140-141 (196-197).

⁴² p. 141 (197). Il corsivo, naturalmente, è nel testo.

⁴³ pp. 141-142 (198).

⁴⁴ *Alte Meister. Komödie* (1985), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 64-65; trad. it. di A. Ruchat, *Antichi Maestri. Commedia*, a cura di R. Colorni, Adelphi, Milano 1992, pp. 45-46.

⁴⁵ p. 62 (90).

⁴⁶ p. 64 (93-94).

⁴⁷ *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., pp. 42-43, 47, 72; trad. it. cit., pp. 28, 34, 48-49.

⁴⁸ *Antichi Maestri (Alte Meister)*, cit., p. 53 (76-77).

⁴⁹ p. 83 (125).

⁵⁰ p. 84 (125).