

Pensare la metafisica come componente costitutiva fondamentale della modernità in un'epoca di dilagante incertezza teologica e crescente richiesta di autoaccertamento. Così si lascia coagulare in una connotazione unitaria la vasta e differenziata opera di pensiero di Dieter Henrich. La sua metafisica è però, essenzialmente, una "teoria della soggettività", che viene costruendosi nell'articolazione di due specifiche prospettive speculative: cosmologia e dottrina dell'essere. Così, ogni soggetto ritrova se stesso come "uno tra molti" e insieme come "uno di fronte al tutto": e cioè si integra nel mondo come persona, prendendo tuttavia distanza dal mondo in quanto soggetto che si comprende come "soggettività fondante l'unità del mondo". A partire da questa dualità, irriducibile, di prospettive, ugualmente innata in ogni uomo, Henrich sviluppa una dinamica vibrante di scritture del Sé, che vengono colte nei loro conflitti e contraddizioni: metafisica è in tal senso ciò che propriamente si origina dalla necessità di autocomprensione contraddittoria degli individui. In questa formulazione, la metafisica di Henrich tende a prendere il posto della religione, sopraffatta dalle richieste eccessive della civilizzazione nello specifico connotato scientifico-tecnico che segna la modernità.

Il lungo, arduo itinerario biografico e intellettuale – con cui Henrich giunge oggi, settantenne, a queste riflessioni (sulla scia di una vasta bibliografia che attraversa i campi della ricerca storiografica e filologica, della teoria dell'arte, dell'etica e della politica) –, prende avvio nel 1950 con una dissertazione di dottorato sul neokantianismo di Max Weber, a cui fa seguito lo scritto di abilitazione del 1956, Selbstbewusstsein und Sittlichkeit [Autocoscienza e moralità], e una monografia sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio del 1960. È l'anno dell'ordinariato a Berlino e poi a Heidelberg, fino al trasferimento nel 1968, come docente fisso, alla Columbia University di New York e da lì

a Harvard, per poi rientrare in Germania nel 1981 all'Università di Monaco di Baviera. Un itinerario di pensiero che vede Henrich affrontare con uno stesso rigore e una stessa esigenza speculativa questioni e ambiti tematici anche molto diversi tra loro: dalle origini della filosofia classica tedesca in Kant, Fichte, Hölderlin, Hegel, all'attualità sociale e politica della Germania, dalla teoria della soggettività nell'epoca post-metafisica, all'etica nella società tecnologica.

Alla varietà dei temi e delle problematiche fa tuttavia riscontro l'unità del metodo della ricerca. Allievo di Hans-Georg Gadamer, Henrich sviluppa una sorta di "interpretazione argomentativo-analitica", come egli la definisce, con l'intento di sospingere il potenziale argomentativo racchiuso nell'idealismo tedesco verso una forma più appropriata di pensiero speculativo di quanto non sia stato possibile fare per i filosofi intorno al 1800. "Ricerca per costellazioni" (Konstellationen è il titolo di una sua recente raccolta di scritti) è appunto la chiave metodologica con cui Henrich sottopone questo preciso periodo della tradizione filosofica all'esigenza di individuare e isolare in esso un potenziale teorico che sia utilizzabile in modo sistematico anche al di là di esso. Così, nelle corrispondenze epistolari, nei dialoghi riportati o tramandati, nei manoscritti postumi dell'epoca vengono ricercate e assicurate all'interpretazione precise tracce di un "metafilosofare" denso e ricco di eventi conoscitivi che solo "in costellazione" può giungere all'evidenza. È questo il caso, ad esempio, di un breve frammento di Friedrich Hölderlin, databile intorno alla primavera del 1795, *Urtheil und Seyn* [Giudizio ed essere], che amalgamando idee fondamentali di Fichte, Spinoza e Kant, lascia scaturire elementi propri di una metafisica della soggettività moderna, che non si esaurisce in "volontà di potenza" ma trova fondamento nell'infondabile, non per questo irrazionale, mantenendosi in uno stato di libertà instabile che non ha bisogno di reclamare sovranità divina.

Questi sono solo alcuni dei succinti pensieri che recentemente hanno trovato collocazione e ampia dilatazione problematica in una corposa monografia dedicata a Hölderlin, *Der Grund im Bewusstsein* [Il fondamento nella coscienza, 1993]. Occorre tuttavia rilevare che l'interesse di Henrich per la "filosofia classica tedesca" – un interesse che ha saputo tradursi in un particolare stile di pensiero, divenuto nel tempo fortemente influente sull'attuale produzione filosofica tedesca – non deve essere confuso con una sorta di "nazionalismo filosofico", ma è espressione di

una certa preoccupazione per la perdita di potenziale razionale nella società contemporanea. Uno stesso timore è anche alla base dei ripetuti interventi di Henrich nel campo dell'etica, del diritto e della politica in rapporto a problemi di attualità posti dalla civiltà tecnologica, dal pluralismo, relativismo e nichilismo etico del mondo contemporaneo. Da ricordare a questo proposito Ethik zum nuklearen Frieden [Etica per una pace nucleare, 1990], in cui il problema morale viene posto su scala universale, e Eine Republik Deutschland [Una repubblica di Germania, 1990] e Nach dem Ende der Teilung [Dopo la fine della separazione, 1991], dedicati alle questioni politiche sollevate dall'unità tedesca, in cui Henrich, di fronte al problema di una ricostruzione istituzionale della filosofia nella ex-DDR, si schiera contro il dispotismo occidentale.

Riccardo Ruschi

INTERVISTA A DIETER HENRICH

*a cura di S. Murmann e M. Schefczyk**

Professor Henrich, è ampiamente diffusa ormai la definizione di "epoca postmetafisica"; a partire da siffatta descrizione della situazione epocale si ritiene plausibile chiarire quali motivi abbiano condotto alla formazione di un pensiero metafisico o postmetafisico, ma questo chiarimento non ha più il significato di riconoscere la peculiare pretesa della creazione metafisica. Anzi, tale prospettiva conduce ad una critica del tema metafisico e all'affermazione che un'esistenza matura dovrebbe farne a meno. Qualche volta Wittgenstein è chiamato come testimone di questa tendenza che considera la metafisica un palliativo e che decide di farne a meno. Rispetto a questa decisione della situazione speculativa come si colloca la Sua filosofia?

Innanzitutto si dovrebbe dire qualcosa sulla metafisica: la parola ha grandissimo peso e le si collegano promesse, di fronte a cui è opportuno nutrir sospetti. Con metafisica io intendo un qualche cosa di diverso da quel che Nietzsche criticava: non la supposizione di un retro-mondo o di un sovramondo, diviso dal mondo visibile da un *chorismos* (una reale separazione) quale che sia. Si può arrivare a un pluralismo di mondi o alla convinzione dell'esistenza di un mondo intelligibile, ma ciò non dipende dal fatto che si abbia o meno una metafisica. Forse sarebbe meglio rinunciare alla parola, però essa è l'unica alla quale tutti collegano almeno una vaga rappresentazione di ciò su cui il discorso vuol vertere. Io stesso preferisco parlare di "pensieri ultimi", nei quali una vita è riassunta in una somma e nello stesso tempo è riferita alla totalità di ciò che è. Un tale pensiero mira sempre oltre rispetto a quanto ci è fatto conoscere dal senso comune o dal sapere scientifico; va dunque in cerca di qualcosa al di là (*metà*) della fisica.

Chi difende in questo senso la metafisica deve render ragione del fatto che tali pensieri non sono sempre relativi agli interessi della vita,

per i quali vengono sviluppati e assunti. Di certo i pensieri ultimi entrano nella vita e vi operano a partire dal momento speculativo, ma essendo più che funzioni di autostabilizzazione della vita stessa; che li si possa anche intendere così e ricercare per questo è senza dubbio l'arma più efficace della critica alla metafisica. Il tutto, che la metafisica tentava di pensare e che i pensieri ultimi articolano, deve invece essere determinato inversamente, di modo che la vita stessa, dalla quale quei pensieri sorgono, risulti avere una collocazione e un significato nel tutto, per cui, in cui e da cui si comprende.

Anche il materialismo pare dunque avvicinarsi a una posizione caratterizzabile come metafisica, ma esso di per sé nega che la vita cosciente, che ha cura di sé, abbia in qualche modo un'attinenza e un significato per il tutto; per questo si pone come sfida a tutti gli sforzi metafisici volti a trovare una concordanza tra il tutto assoluto e il movimento di autocomprensione dell'uomo. È una sfida grave, da prendere sul serio, a differenza di quella rappresentata dal pragmatismo e dalla filosofia della vita, che vogliono far valere le cose umane come fondamenta inaggrabili. A queste correnti si richiama Habermas, il quale caratterizza il nostro tempo (secondo me non appropriatamente) come post-metafisico. Wittgenstein avrebbe dovuto esser compreso diversamente.

Quale nesso vede tra "somma della vita" e "pensieri ultimi"?

Con "pensieri ultimi" io intendo, da un lato, quei pensieri sulla mia vita che considero non rivedibili, dunque definitivi, e dall'altro, quei pensieri coi quali posso lasciar finire la mia vita senza essere perduto. Non sappiamo se nelle nostre ultime ore avremo ancora la possibilità di elaborare pensieri che traggono in qualche modo una somma della nostra vita. Viviamo dunque anche da sani nell'anticipazione della fine.

L'umanità è essenzialmente una serie di generazioni. Ogni singola vita è però nello stesso tempo un tutto per sé; essa non può far determinare quel che è per sé da un altro o in un qualche futuro. Alla domanda "chi sono io veramente?" può esser data risposta solo da ogni singolo. E giacché lo sappiamo, ci preoccupiamo della verità circa noi stessi vogliamo infine, e possibilmente già adesso, poter dire su di noi qualcosa che sia vero, sapendo anche che tutto ricompono e adeguatamente pondera quel che può esser detto in verità della nostra vita, dunque in certo modo, *la verità* su di noi.

Entra allora qui in gioco quel che può essere denominato "metafisica". Dicendo quale vita ha significato definitivo, si dice anche qualcosa di quel che questa vita è. E un significato definitivo può darsi solo in rapporto a un essere che è caduco, ma che ha al contempo un posto in un tutto oltrepasante la forma del mutamento dell'intero caduco. Con ciò la domanda sulla relazione di condizionato ed incondizionato, di finito ed assoluto entra nell'orizzonte della domanda su cui sono io. Ma questo è uno degli ingressi ad ogni metafisica.

Dunque nel discorso dei "pensieri ultimi" Lei allude a una connessione tra riflessione autobiografica e pensiero del tutto. Quale ruolo gioca, in questa connessione, la teoria dell'autocoscienza?

Per quanto possiamo saperne, siamo attualmente gli unici esseri che nel pensare sono coscienti del loro sé. Forse in questo universo non ce ne sono stati altri prima e neanche ne verranno, dopo l'umanità. In ciò sta una provocazione metafisica: forse che la domanda sul rapporto di finito e infinito è consegnata a questi esseri, come luogo in cui essa sorge, esseri poveri, caduchi, seducibili per così tanti aspetti? Si può naturalmente evitare la provocazione con una spiegazione scientifica, dicendo cioè che quella domanda emerge dalla storia naturale di coscienza e intelligenza che, unitamente a una superiore modalità di autoconservazione, suscita questioni cui non si può rispondere e che sono propriamente vuote. I pensieri ultimi, in cui vengono accolti significati definitivi, sarebbero allora sempre insostenibili. Per tale ragione si può e si deve ben anche tenere aperta un'altra modalità di pensiero, che non giudichi il sorgere di una coscienza nel mondo come qualcosa di meramente casuale.

Osserviamo innanzi tutto, per quel che concerne l'autocoscienza, che essa produce due effetti: in primo luogo fa crescere drammaticamente l'interesse che abbiamo per noi stessi. Tutti gli animali sono spinti a conservare la propria vita, ma quanto più la vita animale è semplice, tanto più facile sembra il poterla lasciare. Curarsi della propria posizione nel mondo e ben altra cosa dal provvedere all'autoconservazione che esula da quella cura. In secondo luogo osserviamo invece che l'autocoscienza crea anche la possibilità dell'autodistanziamento. L'esplicita coscienza di sé, saputa come tale dall'interno, può darsi solo nel pensiero e dunque nel contrasto tra il sapere di noi e il sapere dell'altro.

Abbiamo quindi anche la possibilità di registrare come in una diagnosi nell'autocoscienza l'autocoscienza stessa e la vita che si sviluppa intorno a lei e da lei. Riferimento a sé e distanziamento da sé si coappartengono, ma possono anche suscitare un conflitto. È una della radici tanto della filosofia quanto della religione dischiudere una vita in cui riferimento a sé e distanziamento da sé si ritrovano nelle loro più alte possibilità, contemporaneamente e per di più nella conoscenza di ciò che le trascina in conflitto.

Ho capito i Suoi testi in questo modo: Lei crede che la metafisica derivi propriamente, nel senso pretenzioso della parola, da una forte relazione tensiva, da una natura duplice della nostra autorelazione, quella di "persona" tra persone, debitrice del suo esserci da una contingenza, e di "soggetto", schiuso dal mondo in quanto mondo proprio. La metafisica – così io ricordo la Sua tesi – avrebbe ripetutamente insistito su di una parte di questa relazione tensiva a favore dell'alta; oggi la metafisica da formulare avrebbe invece il significato di vedere entrambe le parti, di vedere come le due opzioni siano derivate da quella duplice natura.

La distinzione di soggetto e persona è già nell'intendimento del significato della consapevole relazione con se stessi (dell'autocoscienza). Molti filosofi anglosassoni hanno voluto mostrare che ciò che sappiamo di noi, quando ne sappiamo qualcosa, è la persona nella sua singolarizzazione determinata dal suo corso nello spazio e nel tempo. Io ho insistito sul fatto che noi dobbiamo parlare anche dei soggetti e che il concetto di persona ottiene il suo significato proprio solo in collegamento con la soggettività, da non ridurre a persona.

Loro hanno però ragione: se vogliamo capire chi siamo, dobbiamo avere un pensiero della connessione tra personalità e soggettività. Questo, se pure già accade nella vita cosciente, non può naturalmente essere un pensiero nell'ambito di un'elaborata teoria. Eppure dobbiamo pensare qualcosa a tale riguardo: cosa abilita l'individuo così limitato nella sua vita a divenire in sé realmente significato ultimo. Ma è una questione che verte su ciò di cui già prima abbiamo detto. Nella storia della metafisica si è già sempre tentato questo. Ricordate: Spinoza la conoscenza approda a una trasformazione della soggettività del soggetto divenendo amore contemplativo.

Veniamo allora portati ad un'ulteriore coordinata nella nostra

problematica: “metafisica” non è un’artificiale struttura di gravità barocca. Quel che con ciò si ritiene di compiere scientemente si accompagna ad esperienze, le quali sono emotivamente connotate. Se ne avvide già Aristotele e in ciò fu seguace di Platone. La chiesa cattolica promette ancor oggi ai credenti che essi vedranno Dio, che dunque sapranno di lui nel suo presente e in ciò saranno beati. Questo è un elemento ereditato della metafisica greca.

Il “pensiero ultimo” è contrassegnato dal fatto di render comprensibile nel totale del reale l’esserci proprio, dal fatto di essere un pensiero definitivo, ma anche, se capisco bene, dal fatto di consentire la ricapitolazione di una vita vissuta; ciò significa che questo “pensiero ultimo” deve essere un pensiero molto complesso. Non gli basta essere un pensiero sulla realtà, altrimenti quel che la metafisica fa, in quanto filosofia, resterebbe sempre indietro rispetto a ciò che la religione poté offrire all’uomo, ossia alla promessa che l’intera vita vissuta possa venir ripresa e che non sarà perduta.

Si può pensare in modo complessissimo, senza che la complessione sia pienamente articolata e dunque resa intelligibile. Lo possono anche l’uomo incolto e il bambino, che infatti non di rado sono impacciati nell’esprimersi; le parole che hanno a disposizione possono sembrare insufficienti rispetto a ciò cui essi mirano. I pensieri ultimi possono in effetti non essere delle semplici idee che sono fissate del tutto isolatamente; la loro validità deve esser dimostrata, ma quando stanno in relazione con ciò che si chiama “metafisica”, allora sono pensieri della relazione tra finito e assoluto. Davvero anche le religioni trovano la loro attendibilità in una compagine complessa, che non deve essere preclusa all’uomo semplice. La filosofia certamente non può favorire pensieri di taglio più modesto, ma ciò non esclude che proprio in questa compagine l’ultimo veicolo importante sia un che di semplicissimo.

Per Lei riflettere “metafisicamente” significa anche esprimere l’audace pensiero secondo cui le storie di vita possono esser pure storie della verità, ivi comprese le storie della mancanza di verità?

Sì, io penso che le storie di una vita siano sempre anche storie di uno sforzo di autolocalizzazione di questa vita, dunque di intuizioni e perciò di verità.

È possibile che dall'andirivieni di diverse possibilità di autointerpretazione l'uomo non ne venga fuori. Anche il disorientamento deve però essere interpretato come un rapporto con la verità e io penso che anche lì possa ancora esser tenuto fermo a qualcosa di definitivo e irrinunciabile e che costituisca perciò un pensiero ultimo. L'imbarazzo che deriva dal non poter portare il nostro pensiero in una relazione accordata all'intero esperire è semplicemente conforme alla vita umana, specialmente nel nostro tempo caratterizzato da catastrofi.

Nella teologia cristiana si discute di questo: se delle vite siano definitivamente perdute o se valga la generale *restitutio ad integrum*. In teologia ciò significa che anche le vite più peccaminose, che vogliono procedere nel modo più funesto possibile e finiscono nel disordine criminale, possono sperare ancora nella redenzione. Trasferita nel nostro contesto la questione si pone nello stesso senso, ossia attraverso la domanda che chiede se in ogni vita sia posto e rimanga un nucleo avente una valenza definitiva e veritativa: io inclino a risponderle con un "sì" e dunque a riconoscere in ogni vita una traccia di una già realizzata *restitutio ad integrum*.

Ma questo discorso non va a finire in un superficiale "tutto è bene", né in un livellamento di bene e male. Anche il male ha radici nell'umano bisogno d'orientamento e nello smarrimento. Proprio la filosofia del nostro tempo ha tutti i buoni motivi per non mancare proprio questo compito.

Nel suo Fluchtlinien¹, subito all'inizio, Lei espone la tesi epocale secondo cui la filosofia è in maniera certa la succeditrice della religione; sviluppa poi questa tesi nell'ambito della teoria della relazione fondamentale e della "vita cosciente". In questi testi la filosofia diventa, al di fuori dell'interesse di vita individuale, estremamente vivace e adempie un lavoro che un tempo ha eseguito la religione. Può spiegare ancora una volta perché ritiene che il pensiero filosofico, la filosofia, sia oggi chiamata in maniera eminente a questo impegno?

Quando parlo di una successione della filosofia in rapporto alla religione, il discorso ha una duplice valenza: la filosofia ha in maniera indubbia assunto il ruolo della religione, ma anche perché questa se ne svincola, nel senso che ora viene un qualcosa d'altro al suo posto. Tutte le religioni più elevate che conosciamo sono istituzioni che

hanno testi sacri e una normativa forma di fondazione per la salvezza della vita; esse invitano a una sequela e invitano a riconoscere una dottrina di verità, dischiusa in un tempo determinato, e ad accoglierla per sempre come dottrina di salvezza. Per questo già da due secoli le religioni si ritrovano in cattivo stato. Il mondo moderno è di tal fatta che non ammette di connettere senza frattura alcuna le esperienze, in lui liberamente poste, al mondo simbolico delle religioni, al quale si contrappongono, unitamente a molto altro ancora, la scienza dell'Universo materiale, l'illuminismo storico e la teoria delle religioni psicologicamente e sociologicamente fondata. Bisogna render loro conto integralmente e la religione in quanto tale non ne è capace.

La filosofia è già dai suoi inizi caratterizzata dal fatto di mantenersi a distanza dalla religione istituzionalizzata. In forza della sua essenza non rifiuta comunque molto di ciò che appartiene parimenti alla religione: può parlare di Dio e degli dei (Hölderlin, Heidegger) e può anche diventare sua dimensione di vita ultima e autentica una religiosità fondata nella conoscenza.

Si dovrebbe altresì ricordare che le religioni monoteistiche, e in modo del tutto speciale il cristianesimo, sono sorte da una resistenza verso la filosofia, benché nello stesso tempo dal rapporto con lei e spesso anche passando attraverso di lei; ciò rende loro gravoso sapersi legate al libero filosofare. Nel buddismo, giacché lo stesso Buddha ha argomentato, troviamo una relazione diversa; lì è poi evidente un'affinità con le scuole spirituali dei filosofi, quale fu quella di Plotino. Del resto sappiamo che la filosofia può anche porsi a servizio di una religione. Simile rapporto può divenire però facilmente equivoco, col risultato che una filosofia come quella di Hegel traduce la religione in un teorema.

C'è una battuta di Adorno che dice che tutte le filosofie di valore ruotano attorno alla prova ontologica. Lei da giovane ha presentato uno studio molto attento sulla prova ontologica² e si è più tardi messo in risalto come teorico dell'autocoscienza. La teoria dell'autocoscienza è una filosofia di valore nel senso di Adorno?

Sì, dalla prova ontologica dell'esistenza di Dio proviene una fascinazione per i filosofi ed anche un impulso all'intesa sull'autocoscienza, quando non è fin da principio lanciata contro la metafisica. Con que-

sta prova dell'esistenza di Dio è formulato un pensiero che deve essere ritenuto vero, se lo si comprende chiaramente solo in quanto pensiero, e in cui dunque ogni domanda scettica si arresta. Illustri filosofi della modernità trovarono, e differentemente dai teologi e da San Tommaso, che si doveva riconoscere la giustezza della prova. Il giovane Bertrand Russell, quando del tutto improvvisamente se ne avvide, ebbe un'esperienza di conversione, quella verso l'hegelismo. Dà da pensare il fatto che Cartesio e Leibniz, entrambi illustri scienziati moderni, furono convinti della giustezza della prova. Ci sono però delle obiezioni, che non erano ancora venute loro in mente, contro il punto di partenza della prova stessa: il concetto di Dio. Ancor oggi la prova garantisce pur sempre che il nostro pensiero dell'Altissimo o dell'Assoluto o del tutto ha uno statuto epistemico altro da quello di tutti i pensieri del solo finito.

Ora notate che c'è un'affinità tra questo pensiero ed il nostro sapere di noi stessi, dunque con l'autocoscienza. Cartesio trovò che io riconosco già anche come vero il pensiero "io esisto", allorché lo considero. Oggi si dice che esso è immune dal girare a vuoto, dall'errare della referenza (quindi dal riferimento a un reale). Da ciò si comprende facilmente perché Cartesio pose a fondamento della sua filosofia, rivolta contro gli scettici, questi due pensieri: il pensiero di me e il pensiero di Dio.

Anche nel nostro tempo si può stabilire una relazione con quel punto di partenza della filosofia moderna, qualora si ricerchi l'interna possibilità della consapevole relazione con se stessi e si arrivi così al risultato che essa potrebbe fondarsi su qualcosa che di per sé deve essere compreso o comunque può esser compreso come l'Assoluto. Con l'esplorazione di questo pensiero io ho tentato da lungo tempo di render manifesto quel che è stato il motivo più importante e il centro delle teorie del cosiddetto idealismo tedesco. È chiaro che un tale pensiero ha anche un significato per la vita e può essere assunto come possibile pensiero ultimo; in lui mi comprendo come nel nucleo del mio essere-per-me, reso possibile da un fondamento che sostiene e legittima quel processo vitale che essenzialmente ha cura di sé. In questo pensiero, in quanto ultimo, quel processo può lasciar andar fuori dalla propria cura ciò che lo determina e trovar pace.

In una vita in dissidio con se stessa e in una biografia dilacerata, in una vita che deve portar con sé degli errori, che si trascina dietro delle oscurità, è possibile che si dia un senso di unità al di fuori della soggettività e in relazione con l'“assoluto”?

Forse “unità” è oggi una parola guardata con non minor sospetto di “assoluto” o “metafisica”, perciò dobbiamo chiarirci per quali aspetti vogliamo utilizzarla. Dovremmo ben rinunciare ad equiparare una vita pacificata in un pensiero definitivo con una vita che è giunta in un ritmo vitale armonico. Questo è un ideale, ma non per tutti: anch'io ho conosciuto uomini che sono giunti vicini alla loro realizzazione, ma non ogni destino, tanto meno nel nostro mondo, potrebbe essere orientato a questo. Tuttavia si può raggiungere l'unità anche attraverso il distanziamento e attraverso una ponderazione delle dimensioni della vita: quel che nella propria vita non si può ordinare, lo si può lasciar accadere, senza attribuirgli importanza.

Si può anche non conoscere nessuna parola che indichi al di là del conflitto eppure, o addirittura proprio per questo, vivere una fede silenziosa. Relativamente a ciò il nostro tempo conosce due grandi esempi: Wittgenstein, l'orante senza alcun discorso di Dio, e Beckett. Mi sono a lungo occupato dell'opera di Beckett e vi vedo il cartesianesimo, portato alla fine nel mondo moderno, ostile al discorso metafisico ma in nessun modo non-metafisico.

Sotto un altro aspetto cerchiamo l'unità nella comune comprensione di quanto almeno un poco conosciamo e di quanto apprendiamo. Pure in riferimento a questa tendenza alcuni filosofi predicano però l'abbandono, incurante dell'unità, e la gioia per la molteplicità postmoderna e l'incommensurabilità. Ma io vorrei, benché non dovrei per amor della soggettività, contraddire ciò decisamente.

Sia il naturale riferimento al mondo come tale, sia il quadro scientifico del mondo sono guidati in modo insuperabile da pensieri dell'unità, ma non sono conciliabili l'uno con l'altro. Possiamo ben saltare da un mondo in un altro, ma avvertire sempre il conflitto e, per poterlo sopprimere, chiederci come i due mondi dovrebbero essere relazionati. La scienza naturale, con la quale oggi abbiamo a che fare, ha inoltre reso possibili sorprendenti visioni sull'unità (dalla prospettiva di una teoria unitaria delle forze elementari per la spiegazione della vita fino alla scienza materialistica dell'intelligenza – co-

gnitive science —). Da quella scienza sembra conseguire un materialismo che va preso sul serio. Tra i filosofi americani oggi questo è assodato, mentre in Germania predomina una certa ritrosia o l'opinione che con un paio di argomenti tirati fuori da Kant o da Dilthey si potrebbe costringere da parte tale materialismo, per molti aspetti ancora da chiarire ma sostenuto da moltissimi fattori.

Esso è del resto una metafisica estrapolata fuori dalla scienza, giacché non può esser dimostrato in maniera stringente, e per di più è anche una metafisica riduttiva, dal momento che pretende di prender congedo dalle nostre autodescrizioni, che sono radicate nella soggettività, e da un Assoluto, che sta in un diretto e peculiare rapporto con la soggettività. Chi non è tentato di essere materialista non sperimenta l'urgenza di arrivare a una descrizione del mondo, che non si sottomette alla riduzione materialistica di soggettività ed intenzionalità, senza alleggerire il sapere di qualunque idea di unità.

Non si perviene all'unità nel pensiero mediante un restringimento a piacere del campo di reazione dell'intelligenza speculativa. Ci troviamo dunque a schizzare, quando non a sviluppare e argomentare una descrizione del mondo alternativa; ci troviamo perlomeno a dover mantenere disponibile una descrizione del mondo nella quale noi possiamo anche comparire come persona e soggetto e che è sostenuta da fondamenti che consentono alla vita cosciente di andare, oltre se stessa, verso i pensieri ultimi. Si ottiene così di non dover buttare a mare come una zavorra il principio-guida dell'"unità".

Per cui il materialismo non potrebbe venir escluso facilmente.

La descrizione del mondo, cui come filosofi possiamo arrivare, non può ignorare né i risultati né l'impeto della scienza, ma ciononostante non dovrebbe ritrovarsi obbligata ad assumere le deduzioni che la scienza come materialismo propone. Una di queste deduzioni è proprio la pretesa di una fredda, controllata rassegna al fattuale. Per quel che riguarda la mia vita, la pretesa materialistica consiste allora nel riconoscere che io sono un prodotto, transitorio, del tutto casuale e (causalmente o statisticamente) determinato, dello sviluppo dell'universo materiale. Dare un significato *sub specie aeternitatis* alla mia vita non produce senso alcuno. Mi devo rassegnare a ciò. La mia ultima presa di posizione non può esser altra dall'affermare che "que-

sto è proprio vero". Ognuno deve chiedersi se può resistere in questa posizione, ma soprattutto se può accettarla come parola vera sotto ogni aspetto e come parola ultima, che non gli è peraltro dimostrata come necessaria, giacché il materialismo è, come si è detto, esso stesso una metafisica che poggia su numerosi fatti empirici. Chi a quella domanda non risponde affermativamente, si scoprirà in qualche modo legato all'impresa filosofica in quanto metafisica (data sotto qualunque nome). Io volli dare un contributo a ciò quando mi battei per liberare dal pensiero dell'eterno, del non-transitorio, il pensiero di un significato ultimo, fondato in un assoluto. L'incondizionatezza della vita e la contingenza delle condizioni in cui sorge, come pure la caducità che ne consegue, sono tra loro conciliabili persino sotto un aspetto essenziale. E poiché ciò è misconosciuto, appaiono tra l'altro anche concretissime conseguenze pratiche, nonché politiche, su cui ho richiamato l'attenzione nel mio libro *Ethik zum nuklearen Frieden*³.

È questa un'indifferenza esercitata nel materialismo.

È un tratto caratteristico del nostro tempo. Ogni vita vuol conservarsi e la vita cosciente, che riconosce la propria caducità e che è sovrappiù da questa considerazione data nella sua moderna chiarezza, può arrivare a una conclusione radicale e mortalmente pericolosa: poiché sappiamo che la terra sarà prima o poi sovrappopolata e poiché sappiamo anche che essa un giorno diventerà comunque inabitabile a motivo dei processi cosmici, perché non produrre la fine adesso e di nostra volontà, ovviamente procurando la catastrofe atomica o perlomeno rischiandola?

La filosofia è necessaria per formulare una diagnosi del profondo di questa attitudine. In quanto comprensione della soggettività, nella quale è incluso il significato di "metafisica", la filosofia propone anche un'immagine del mondo diversa, persino più ricca, ed un atteggiamento verso il mondo in cui i pensieri ultimi non sono quel "questo è vero e niente di più" del materialismo.

Secondo la sua interpretazione della deduzione kantiana della legge morale, gli uomini si orientano ad una problematica metafisica dei costumi poiché così giungono alla più ampia comprensione della vita che è loro possibile. Questa mi sembra essere una posizione insolita e affa-

scinante all'interno della riflessione etica che è svolta per lo più come scienza della norma, ragion per cui si chiede poi sempre come le norme possano invero motivare.

Mi è stato subito chiaro che l'etica non può essere fondata sufficientemente soltanto con la sottolineatura della incommensurabilità di essere e dovere o bene. Detto altrimenti: la conoscenza della validità di un imperativo o di un valore può sfuggire ed esser messa in burla, se questa conoscenza non può essere completata da una descrizione del mondo entro cui diviene comprensibile che qualcosa può avere, e certamente per me, una validità incondizionata. La descrizione del mondo può anche essere assunta davvero non solo per amor delle norme; essa già di per sé deve poter risultare evidente. Si ricava questa lezione da Kant e anche da Platone, ma essa viene disattesa, nell'ambito del nuovo interesse per la filosofia pratica, sorto trent'anni fa, e dello sviluppo di ogni sorta di etiche speciali, dagli esperti del normativo. Anche questo spiega perché quei dibattiti e quelle indagini, per quanto riguarda la filosofia, offrano un quadro penoso. Persino la habermasiana teoria della norma fondata comunicativamente mi sembra sminuita dalla dissoluzione di un orientamento filosofico più ampio.

Alla sfida scettica o sofistica espressa dalla questione "perché devo accettare sul serio tali norme e non soltanto per un adeguamento forse inevitabile?" quella dottrina non ha nulla da contrapporre. Io la vedo così perché vengo dal kantismo, mentre Habermas partiva dalla filosofia della vita. Chi trova naturale tale punto di partenza probabilmente non si accorge di tali deficit!

Ma il nome di Habermas è venuto di nuovo fuori perché val proprio la pena dibattere con lui; io ho rispetto per la sua opera ed il fatto che essa, nonostante la sua grande forza d'integrazione, sia anche filosoficamente deficitaria non deve stupire nessuno. Quanto più si vuole, tanto più si deve rischiare.

La filosofia è riconosciuta oggi in un primo luogo come istituzione all'interno delle Università. Lei come giudica il fatto che ora anche dei "filosofi" esercitino attività di consulenza?

Consulenza è una parola che preferirei evitare, essendo più adatta in altri ambiti. Certamente la filosofia può favorire un lavoro di chiari-

mento estremamente personale. Ritengo che la capacità di consiglio maieutico che la filosofia dovrebbe avere sia attinente con la sua propria essenza e che quindi l'offrir consigli non sia un'applicazione ma una parte della filosofia stessa.

Anche la lezione filosofica, pure quella tenuta nei più grandi uditori, se è di valore, congiunge lo sforzo teoretico con lo stimolo all'applicazione, nella vita personale dell'uditore, delle prospettive che essa apre. Nessuno però dovrebbe pensare che questa azione possa concorrere con l'azione del procedimento psico-terapeutico in senso stretto. Può anche far dispiacere che della tradizione delle scuole filosofiche tardo-antiche, che non di rado si avvicinarono abbastanza al modello comunitario, non poté essere continuato proprio nulla. Due grandi filosofi di questo secolo, Heidegger e Wittgenstein, vollero entrambi essere anche terapeuti.

Ma quel che un buon terapeuta dovrebbe innanzi tutto lasciar perdere concerne l'inclinazione a pretendere un seguito e la nervosa irritabilità per le situazioni banali. Oggi una frequentazione personale nel segno della filosofia è offerta solo in circoli strettamente dogmatici o in un'atmosfera settaria. In India o in Giappone vi sono esempi migliori. Forse anche qui si aggiungeranno presto alle attività di consulenza tentativi di filosofare assieme in gruppi. Se ciò può essere filosoficamente rilevante e andare effettivamente e umanamente in profondità, si dovrà vedere e si potrà comunque tentare.

(Traduzione di Alessandra Cislaghi)

* L'intervista che qui presentiamo è stata pubblicata originariamente in «Zeitschrift für Philosophische Praxis», 1 (1995), pp. 4-9. Il testo – pervenutoci attraverso Riccardo Ruschi, che ringraziamo – si ricollega idealmente al saggio di ERNST TUGENDHAT, *Il problema dell'autodeterminazione: Freud, Hegel, Kierkegaard*, che è apparso precedentemente su «Atque», 14/15 (1997), pp. 231-259 – come introduzione alle tematiche e problematiche della “coscienza plurale”.

¹ D.HENRICH, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

² D.HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, 1967, trad.it. di S. Carboncini, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli, 1983.

³ D.HENRICH, *Ethik zum nuklearen*, Frankfurt am Main, 1990.