

PENSARE LE REGOLE.

Dialogo con Hans Georg Gadamer

(a cura di Baldassarre Caporali)

D. — Lei ha fatto apparire l'ermeneutica sullo sfondo di un legame indissolubile fra l'uomo e le attività che è spinto a svolgere con gli altri, la sua propria prassi. Possiamo quindi dire che l'interpretazione riceve il suo stimolo dalle strozzature della nostra condizione privata e sociale al fine di acquisire possibilità e libertà?

R. — Se lei mi domanda perché l'ermeneutica sia a mio parere un'adeguata base (una posizione di fondo) filosofica che può dire veramente qualcosa ai problemi della nostra società e della nostra vita privata, allora asserirei che il motivo risiede nella crescente regolazione della nostra vita tramite l'uso tecnologico della scienza.

È la prima volta nella storia dell'Europa che la grande creazione della scienza moderna e della sua tecnica si scontra con i suoi propri limiti.

Per la prima volta ci si domanda se si possa vedere nel progresso della scienza e della civilizzazione un guadagno insospettabile (inarrestabile). Questa, mi sembra la ragione principale per cui noi tutti possiamo un nuovo sguardo su un problema che ci accompagna da tempo. Appunto, la domanda del come sia possibile, nella nostra cultura di matrice europea confrontarsi — nel momento in cui non è caduto soltanto un muro, ma in cui si è aperto un intero nuovo continente — con culture antichissime (nelle quali, conquiste elevate ci testimoniano quanto alto era il loro rango) che non hanno accettato questa scienza o perlomeno l'hanno accettata in una funzione meramente subordinata.

Questa è la domanda di fondo; sulla base di questa anche la filosofia, a mio parere, deve indirizzarsi verso la comprensione dell'altro.

Ed ermeneutica è — se lo posso dire con una parola — l'arte di convincersi del fatto che, forse, l'altro possa avere ragione.

D. — In Italia, la fioritura dell'interesse per l'ermeneutica, si è in una certa misura sposato con il prendere piede di correnti del pensiero psicoanalitico che, rifacendosi soprattutto a Jung, si muovono in un orizzonte teoretico non più debitore del mito positivistico della scienza. Secondo lei, l'ermeneutica può essere un supporto di questo tipo di discipline?

R. — È vero che i problemi della vita privata e collettiva ci hanno costretto da tempo a introdurre domande critiche alla nostra progettualità e al controllo consapevole del nostro agire e del nostro futuro.

Sono d'accordo che questo sia un problema che conosciamo fin dal Romanticismo tedesco e che la psicoanalisi sia solamente la forma scientifica più moderna nella quale si formulano i problemi della critica all'Illuminismo.

D. — In che misura, secondo lei, la raffigurazione di Max Weber della modernità — orientata da definizioni come "disincantamento" e "politeismo dei valori" — adombra una frattura, fra il nostro mondo e la tradizione, che rende arduo il ritrovamento di questa anche sotto forma di problema?

R. — Max Weber fu davvero per la nostra generazione una figura imponente, quando, dopo la prima guerra mondiale, per la prima volta ci permettemmo una critica al "progresso illimitato" e al "processo di perfezionamento tecnico-burocratico".

In Germania c'erano prima di tutto la guerra persa e il depauperamento e l'impovertimento che la seguono in modo naturale.

Max Weber era per noi un'incarnazione dell'*ethos* scientifico. Quasi come un Don Chisciotte che contro tutte le probabilità e le possibilità, tiene salde le sue incorruttibili e imperturbabili convinzioni. Così, era davvero inquietante per noi vedere come il "politeismo dei valori" — questo nuovo principio con il quale la scienza si autoregola rispetto alla verità e ai modi per avvicinarla — si consegnava ad un *pathos* decisionale irrazionale.

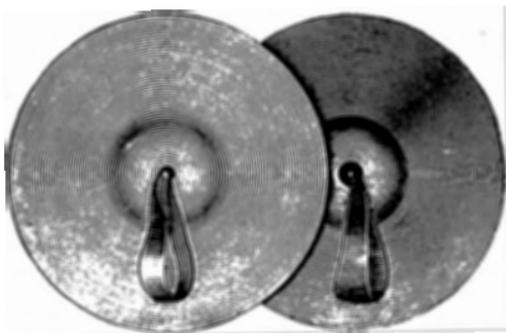
Max Weber dice: "Il Dio, che tiene le mie fila nelle sue mani". Un decisionismo senza criteri decisionali.

E tutto questo ha messo in moto il pensiero in Germania dopo la prima guerra mondiale. Esso non ha più riconosciuto la teoria scientifica come principale modo di conoscenza, ma piuttosto si è orientato verso ciò che Husserl ha chiamato *die Lebenswelt* (mondo della vi-

ta). È qui che ha preso avvio il nostro pieno interesse per l'ermeneutica, perché l'ermeneutica è l'arte di comprendere l'altro, e ciò non appoggiandoci ai risultati della scienza, ma piuttosto richiamandoci al reciproco intendersi.

D. — Dal secondo dopoguerra in poi, molti intellettuali sono entrati con decisione nella scena degli avvenimenti politici e la nozione di prassi ha cominciato ad assumere una coloritura volontaristica; a volte ci sono state violente reazioni di rigetto, ma nel suo complesso il quadro del rapporto del filosofo con gli affari umani è profondamente mutato. Lei come ha vissuto e guardato a questa trasformazione?

R. — Sicuramente anche la seconda guerra mondiale fu una nuova cesura; e questa volta non soltanto in ambito tedesco, ma per l'Europa intera. È ovvio che, per così dire, non poteva più essere inteso valido il dominio mondiale dell'Europa, bensì furono le due superpotenze che hanno poi determinato il destino del dopoguerra.



Quale poteva essere il nostro compito in questa situazione? Beh, suppongo che si andava ripetendo ciò che ci eravamo posti come compito nella nostra gioventù: sviluppare una nuova possibilità di solidarietà tra gli uomini. Ciò non ci è riuscito in Germania dopo la prima guerra mondiale; adesso, dopo la seconda, si avvia su base europea e forse anche planetaria la possibilità di sviluppare nuove solidarietà. L'ecologia, l'economia, i limiti del dominio tecnico della natura: questi sono tutti problemi che non soltanto sono sovranazionali, ma anche sovracontinentali. Essi sono veramente *globali*. In questo senso,

penso che la lingua del futuro debba consistere nel fatto che poniamo il pensare altrui in un reale scambio con il proprio.

D. — Lei ha scritto che il “fenomeno ermeneutico implica in sè l'originarietà del dialogo e la struttura di domanda e risposta”. In quel caso Lei pensa a Platone, ed è attraverso la forma, l'andamento e il ritmo dei suoi dialoghi che Lei analizza il prototipo di un domandare che va al di là del detto e che pertanto tocca l'orizzonte delle risposte possibili contenute nella domanda. Questo tipo di dialogo è realmente sperimentabile al di fuori di cerchie ristrette? E potremmo prenderlo come uno dei tanti pezzetti di un'etica che si tratta di ricostruire?

R. — Sono completamente d'accordo con lei sul fatto che questo sia un grande compito nuovo che io avevo indicato come il concepimento di una nuova solidarietà. Perché non credo che si possa trovare un'etica se non è stato trovato un *ethos* che unisca tutti gli uomini nelle loro convinzioni fondamentali. Che oggi si parli di molte etiche: per medici, per avvocati, per soldati... tutto ciò mostra soltanto che non ne abbiamo nessuna e che possiamo parlare di solidarietà ovvie solo in una forma ristretta e settoriale, come ad esempio per i gruppi professionali. Però, con i compiti che il futuro ci riserva, dobbiamo imparare a sviluppare una solidarietà globale, ed ho indicato i problemi da cui può partire una tale impresa; tra questi anche l'orrore di una guerra condotta con i moderni mezzi tecnici, che abbiamo da poco potuto osservare nel conflitto del golfo. Il solo pensiero che in Russia possa scoppiare una guerra civile di fronte agli enormi problemi di questo gigantesco impero, con le armi orribili che un moderno esercito possiede, è davvero un incubo! Penso quindi che dobbiamo imparare a prendere coscienza delle paure e delle speranze che ci uniscono.

Perché fu proprio l'epoca dell'Illuminismo a sostenere che il primo comandamento è che mai si possa disporre di un uomo come mero mezzo, senza il suo libero consenso.

Siamo molto progrediti nella nostra società regolarizzata e burocratizzata per poter indicare un ambito di libertà in cui questa parola kantiana possa diventare di nuovo realtà. Ma io intendo paura, anche paura della guerra, paura della distruzione delle basi naturali della nostra esistenza, e tutto ciò che ad essa è collegato in modo così opprimente; tutto ciò deve, io penso, diventare consapevole, perché ci si possa accorgere di essere tutti sulla stessa barca. L'umanità non può

scendere da nessuna parte. Io so che la NASA in America ha fatto già dieci anni fa dei piani su come si possano costruire delle città ideali su altri pianeti, servendosi di centrali energetiche etc.; beh, questo è un sogno davvero romantico, seppur basato sulla tecnica moderna. Un poco meno romantico mi sembra, a questo punto, che noi ci rendiamo consapevoli dei pericoli della nostra esistenza comune e che impariamo a prevenirli.

D. — Habermas è considerato un originale esponente di un indirizzo filosofico che trascoglie e aggiorna il bagaglio culturale dell'Illuminismo.

Egli dice che bisogna scegliere, nell'ambito della tradizione, cosa portare avanti e parla dei luoghi in cui possa essere fatto valere proprio questo pezzo della tradizione che viene da noi contemporanei sciolto dal suo contesto. D'altronde, anche il modello di razionalità di tipo comunicativo proposto da Habermas individua nel *telos* dell'intesa un criterio oggettivo che a suo giudizio può dare all'etica una base non soggettivistica. Lei come considera questa posizione nei confronti sia dell'etica che della tradizione?

R. — *La tradizione...* questa è una formulazione un po' troppo monolitica. Dobbiamo considerare il fatto che noi tutti non cominciamo mai da zero, ma siamo sempre già preformati da una molteplicità di determinazioni. Su questo punto sono molto vicino ad Habermas, perché tutti e due ci attendiamo dall'intesa tra gli uomini il crearsi di nuove solidarietà.

Ma la divergenza che esiste tra me ed Habermas, mi pare, è la maniera in cui si possa rendere possibile un simile colloquio veramente aperto e spontaneo. Non possiamo certo concepire come ideale del nostro futuro una conversazione tra angeli, ma solo l'intesa tra uomini. Per l'appunto, gli uomini non sono soltanto esseri razionali dotati di intelletto, bensì anche esseri spronati dal desiderio di potere, ambizione, e da passioni di ogni genere; ed anche per questo, il nostro fine dell'intesa sarà sempre condeterminato dal carattere istituzionale della convivenza umana e non soltanto dal colloquio diretto.

Sono molto favorevole a che ci affidiamo quanto più possibile al colloquio come base integrativa di compensazione in tutte le situazioni di dissenso e di conflitto.

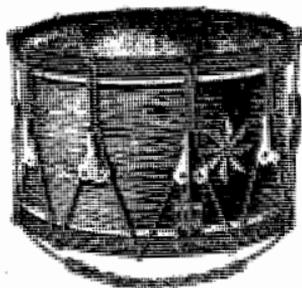
Ma ciò non si realizza con l'ideale pretesa di un colloquio forza-

to, bensì abbiamo bisogno, a mio parere, di una crescente coscienza della solidarietà che ci unisce.

Così, ritorno al punto di partenza: ad Habermas mi unisce la convinzione dello scopo, ma mi divide il modo per avvicinarsi ad esso.

D. — In una intervista di alcuni anni fa, ha raccontato del Suo incontro con Heidegger, avvenuto quando Lei aveva 22 anni. In quell'occasione ha ricordato il significato che quell'incontro ebbe per Lei: si trattò di una conferma, di una inattesa e bella conferma. In che senso possiamo intendere queste parole?

R. — Sono stato educato nell'allora dominante scuola filosofica tedesca: il neokantismo, che riconosceva nel *factum* della scienza l'unico reale fondamento.



Ho già accennato che dopo la prima guerra mondiale nacquero i primi dubbi sulla portata e sulla esaustività di questo fondamento; ed Heidegger, che era tra i giovani il più geniale, fu colui che innalzò questi dubbi al livello della filosofia. Essi implicano, appunto, che accanto alla scienza si dovesse porre un altro tipo di razionalità: ragionevolezza e ragione. Abbiamo affrontato, con Heidegger, il compito di raccogliere la totalità dell'umano; e più tardi [abbiamo affrontato lo stesso compito] attraverso la filosofia greca, nella quale mancava lo spirito delle moderne scienze empiriche, e in cui erano i destini degli uomini, il corso degli astri e il ritmo degli eventi naturali a racchiudere il tutto armonicamente.

Questa era la situazione dei greci, e perciò dalla filosofia pratica di Aristotele ho messo in risalto in primo luogo il concetto di *Phronesis*, che significa “il sapere politico-morale”, in contrasto con gli esperti della scienza.

D. — Lei condividerebbe quella affermazione di Hanna Arendt a proposito di Heidegger, secondo la quale egli sarebbe “un filosofo per filosofi”?

R. — Non conosco uomini che non sono filosofi, tutti gli uomini sono, in qualche misura, filosofi. Allora, Heidegger era per tutti. [Risposta in italiano]

D. — Professor Gadamer, Lei e Paul Ricoeur siete considerati i maggiori *maîtres à penser* del pensiero ermeneutico contemporaneo. Potrebbe riassumerci brevemente il Suo punto di vista sull'impostazione ricoeuriana del problema ermeneutico?

R. — È molto difficile per me paragonare un buon amico e collega come Paul Ricoeur nei suoi meriti scientifici con i miei lavori.

In lui, ammiro naturalmente, prima di tutto, la complessa capacità di rappresentazione e penetrazione dell'universo della nostra esperienza del mondo nei campi della religione, dell'arte e in molti altri campi.

Come tedesco sono — per dirla con gli anglosassoni — “affogato nella storia”, il che significa che posso vedere dappertutto soltanto differenze storiche.

Ricoeur, proveniendo dal cartesianesimo, vede tipi costanti che collega molto acutamente. Ci siamo incontrati varie volte in America. Era molto divertente, perché parlavamo entrambi in inglese e la gente diceva poi: “strano, il tedesco ha parlato come un francese e il francese come un tedesco!!”.

In effetti, pur con tutta l'amicizia, siamo molto diversi.

Una volta, due anni fa, ho avuto a Monaco, davanti a mille studenti, una discussione pubblica con Ricoeur. Là, per la prima volta, ho parlato con Ricoeur in tedesco: fu ovviamente un vantaggio immeritato che mi era stato concesso. Ma ebbi comunque l'impressione che una tale radicale svolta nel pensiero scientifico della modernità verso il mondo della vita, verso la vita pratica come l'avevamo tentato in Germania fin dalla prima guerra mondiale, non era avvenuta in modo paragonabile nell'ambito filosofico francese. In Francia è la letteratura che svolge, in rapporto a tutto ciò, un ruolo più importante.

D. — In Italia, negli ultimi anni si è registrato un crescente interesse di pubblico verso l'opera di Hanna Arendt. Potrebbe dirci come sono andate le cose in Germania riguardo a questa autrice? C'è stata maggiore sensibilità o l'onda della ricezione è stata pressappoco la stessa?

R. — Sicuramente no, perché Hanna Arendt era una tedesca e ci è nota da tempo. Era studentessa a Marburgo quando io ero là un giovane assistente. È noto quale stretta amicizia legasse Hanna Arendt ed Heidegger. La rividi più tardi alla New School a New York quando lei era una autrice e una professoressa famosa. Lei è stata qui ad Heidelberg, come relattrice, come io alla New School. In breve, per noi non rappresenta una grande scoperta. Per noi, Hanna Arendt è una figura significativa e interessante tra quelle che hanno vissuto il dramma storico della prima guerra mondiale, della Germania durante il periodo hitleriano e quello della ricostruzione dopo la seconda guerra mondiale. Dubito che si possa definire Hanna Arendt un'americana, lei fu sempre una tedesca.

D. — Nel nostro paese ciò che ha ritardato la conoscenza del pensiero della Arendt, può essere individuato in un incapsulamento del pensiero politico in un determinismo sociologizzante, su cui ha molto influito una certa lettura di Marx. Secondo Lei, la densità di tradizioni, attive nella filosofia politica di questa pensatrice, può contribuire a ridisegnare la mappa di quella filosofia pratica per la quale anche Lei lavora?

R. — Già, sicuramente era questa la base comune che ho condiviso con Hanna Arendt. Come appunto argomentavo, la filosofia pratica è diventata anche per me la disciplina fondamentale. Ma ciò che è peculiare in Hanna Arendt è che nonostante lei abbia sviluppato, all'interno della cultura americana, novità dal punto di vista politico della filosofia pratica, il suo interesse in fondo era di tipo speculativo-teorico. Ciò è evidente proprio nell'opera postuma, dove Hanna Arendt ha mostrato in maniera esplicita che — una volta portato a termine l'importante lavoro di filosofia pratica del periodo dell'esilio americano — poteva rivolgersi finalmente alle domande più essenziali della filosofia. Questo, lei ha espresso molto chiaramente anche negli scritti; e il destino, purtroppo, non le ha concesso la vecchiaia per potersi dedicare a questo suo compito originario.

D. — Nella prima parte di *Verità e Metodo*, lei analizza in Kant la soggettivizzazione del gusto. Hanna Arendt analizzando la "*Critica del Giudizio*" enuclea, tira fuori il Kant politico. Sono due interpretazioni divergenti della stessa opera di Kant. Potrebbe fare qualche considerazione sull'argomento?

R. — Sì, la *Critica del giudizio*, la terza delle critiche kantiane, ha un volto ambiguo. Anch'io mi sono confrontato in modo critico con il problema dell'estetica della *Critica del giudizio*, ma era soltanto una introduzione alla tematica. Nel merito del problema, direi con Hanna Arendt, che il giudizio sia la grande facoltà trascurata dall'uomo nella civiltà moderna. Tutto è regolato e nessuno si trova più di fronte alla domanda: "a quale regola sottostà questa o quella cosa?". Le macchine vanno con la stessa velocità; le macchine svoltano — rispondendo allo stesso segnale — nella stessa direzione; le macchine si fermano qua e là. Tutto è regolato. Chi conduce una macchina in Italia necessita di un proprio giudizio!

Bene, l'esempio vuole mostrare che il giudizio non ha a che fare solamente con l'estetica ma con tutte le forme nelle quali principi generali e regole trovano un uso concreto in cui essere adoperate in modo adeguato; e allora, ciò che significa "giusto" non può più essere appreso dalle regole, ma c'è bisogno di giudizio, come lo chiama Kant, di esercizio e di esperienza. Giudizio non è soltanto capacità, ma è anche una *qualità* dell'uomo.

D. — Lei, nel suo scritto, cita la frase che Johann Peter Hebel scrive in una lettera ad un amico, e cioè che un teologo "possiede e esercita la più bella di tutte le ermeneutiche, quella di comprendere le debolezze umane e di interpretarle umanamente".

R. — Questa è una constatazione "storico-concettuale".

Heidegger mi ha indicato questo brano una volta, come conferma del mio sforzo di affermare che l'ermeneutica non è una scienza filosofica ma una dote umana e, volendo, una virtù umana: voler comprendere l'altro, anche se mi rimane difficile; e rimane difficile accettare l'opinione di altri, se si crede di avere un'opinione giusta.

Ed è stato in questo senso che Hebel ha riconosciuto al suo amico teologo di avere questa virtù, questa virtù umana di essere capace di ascoltare l'altro e di prenderlo sul serio. Questo è il mio commento.

D. — Molti giovani sono oggi preda di uno smarrimento che impedisce loro di credere in se stessi e di adoperarsi per qualche cosa di utile e sensato. Che parole rivolgerebbe loro?

R. — Non è importante immagazzinare sempre più informazioni, ma azzardare un proprio giudizio... Allora, di nuovo, si respira aria pura.

Heidelberg, 14 giugno 1991

(traduzione italiana di Andrea Geselle)