

QUALE FUTURO PER LA FILOSOFIA?

(Spunti per una riflessione)

Sulla legittimità della domanda non pare debbano esserci dubbi: è sulla risposta che possono esserci rilevanti differenze. Affronteremo l'argomento facendo una breve rassegna delle posizioni passate e presenti sull'argomento, per proseguire con una riflessione del filosofo statunitense Hilary Putnam, con una serie di interviste al filosofo H. G. Gadamer, recentemente scomparso (14 marzo 2002), in occasione del suo genetliaco centenario, e concludere con un "Appello per la filosofia" ai governi e parlamenti di tutto il mondo del 1993.

- Agli inizi degli anni '70 in Italia ci fu il tentativo di relegare la filosofia tra le "scienze umane", tanto che il corso abilitante e la rispettiva classe di concorso furono denominate "Scienze umane" con l'aggiunta di "Storia" per chi avesse voluto conseguire anche quest'ultima abilitazione. La trovata suscitò le vivaci proteste, in primo luogo, della SFI e a ragione. Ci si chiedeva come si potesse includere una disciplina speculativa tra le "scienze umane", vale a dire tra la psicologia, la metodologia didattica, l'economia, la sociologia... che sono discipline prettamente empiriche o sperimentali. Sorse il fondato sospetto che qualche forza politica volesse eliminare dai curricula scolastici l'insegnamento della filosofia ritenendola un inutile coacervo d'opinioni disparate, assai spesso in contraddizione tra loro, a favore delle discipline sperimentali. Alcuni anni dopo la denominazione della classe di concorso fu modificata e ricomparve il termine *filosofia* designante una disciplina autonoma, non più assimilata alle *scienze umane*. Il tentativo, comunque, di negare un suo *statuto epistemologico* alla filosofia non è nuovo. Per non andare troppo lontano nel tempo, possiamo passare brevemente in rassegna alcune prese di posizione contro la filosofia a iniziare dal XIX sec.

1. Il Positivismo ottocentesco

Secondo Comte scopo della filosofia "è determinare esattamente lo spirito di ciascuna di esse [*le scienze*], nello scoprire le loro relazioni e connessioni, nel riassumere, se è possibile, tutti i loro principi propri in un minimo numero di principi comuni, in conformità col metodo positivo" (Comte, Corso di filosofia positiva). La filosofia, dunque, è ridotta a metodologia delle scienze: "Essa è il solo vero mezzo razionale per mettere in evidenza le leggi logiche dello spirito umano" (ibidem).

2. Il Neopositivismo viennese (primi decenni del '900)

Per il Circolo di Vienna la filosofia non è dottrina, ma *attività chiarificatrice del linguaggio*. Il Neopositivismo fa suo quel che nel *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein aveva scritto: "La maggior parte delle proposizioni e delle questioni che sono state scritte in materia di filosofia non sono false, ma prive di senso"

3. Martin Heidegger

In *Sentieri interrotti* scrive: "Poeti sono i mortali che ... seguono le tracce degli dei fuggiti, restano su queste tracce e così rintracciano la direzione della svolta per i loro fratelli mortali" Solo il linguaggio della poesia può svelarci qualcosa dell'essere.

4. Il Pensiero debole

Gianni Vattimo, esponente principale di questa corrente di pensiero, in *Dialettica, differenza e pensiero debole* scrive: "La filosofia nel suo nocciolo più autentico, da Aristotele sino a Kant, è sapere della fondazione, sapere primo. Dopo Nietzsche ed Heidegger è svanita l'idea della filosofia come sapere fondazionale. ... Le cose vengono all'essere solo entro orizzonti linguistici, i quali non sono a priori eterni, strutture della ragione, ma accadimenti storicamente qualificati".

5. Il giudizio dello statunitense Richard Rorty

Secondo lui Dewey, Wittgenstein ed Heidegger tentarono, in un primo momento, la costituzione di una filosofia fondazionale, proponendo la formulazione di un criterio ultimo per il pensiero. Ma si resero conto di quanto illusorio fosse il loro primo tentativo e fu così che ciascuno dei tre si liberò nell'opera successiva della concezione kantiana della filosofia come fondazione e consumò il proprio tempo a mettere in guardia contro quelle tentazioni alle quali essi stessi avevano ceduto. Così la loro opera successiva è terapeutica piuttosto che costruttiva, edificante piuttosto che sistematica, tesa a far riflettere il lettore sui motivi che ha di filosofare piuttosto che a fornirgli un nuovo programma filosofico (cfr. *La filosofia e lo specchio della natura*).

6. Il francese Jacques Derrida

Con la sua *decostruzione*, la cui definizione è problematica, anzi, vietata (Putnam osserva che "criticare il decostruzionismo è come cercare di fare a pugni con la nebbia"), avanza una radicale critica alla filosofia occidentale, critica che egli realizza sottoponendo il linguaggio ad ogni sorta di contorcimento.

- C'è un futuro per la filosofia? Alcuni spunti di riflessione ce li offrono il filosofo statunitense Hilary Putnam in una conferenza-dibattito tenuta all'Università di Roma agli inizi degli anni '90, e il filosofo tedesco H. G. Gadamer in un'intervista rilasciata il 7 febbraio 2000.

INDICE

- Intervista a Putnam
- Gadamer – Cent'anni senza solitudine
- Così si festeggia la più lucida voce del Novecento
- Il "napoletano" Gadamer
- Gadamer: il futuro dell'Europa è nell'antica Roma
- Appello

HILARY PUTNAM

VITA

Hilary Putnam nasce a Chicago il 31 luglio 1926. Si forma alla scuola di Quine e Reichenbach. Nel 1965 insegna filosofia alla Harvard University, dove, dal 1976 è Walter Beverly Pearson Professor di Matematica e Logica matematica.

OPERE

Filosofie della logica (1971), Milano, 1975; *Philosophical Papers*, 2 voll., Cambridge, 1975; *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, 1987 (tr. it. del volume II dei *Philosophical Papers*); *Verità e etica* (1978), Milano, 1982; *Ragione, verità e storia* (1981), Milano, 1985; *The Many Faces of Realism*, La Sella, 1987; *La sfida del realismo*, Milano, 1991; *Il pragmatismo: una questione aperta*, Roma-Bari, 1992.

PENSIERO

Le molteplici riflessioni di Putnam nell'ambito della logica, dell'epistemologia, della matematica, della linguistica e della psicologia si compongono in una unitaria "filosofia della mente" che respinge nettamente le spiegazioni dei fatti mentali in termini fisico-chimici e deterministici (materialismo, fisicalismo e comportamentismo). Gli stati mentali, per Putnam sono autonomi e interpretabili solo all'interno di un quadro storico di "valori". In tal modo l'ipotesi epistemologica e psicoantropologica di Putnam acquista un non secondario risvolto etico.

Intervista a Hilary PUTNAM
La filosofia ha un futuro?
SOMMARIO

Il pensiero postmoderno, con Rorty, Derrida e Heidegger, è giunto a proclamare la fine della filosofia: contro questa tendenza, Hilary Putnam rivendica l'utilità e la vitalità della filosofia, la cui incapacità di giungere alla soluzione definitiva dei problemi non è maggiore di quella della fisica e delle scienze naturali (1)

Putnam analizza lo sviluppo della riflessione di Rorty che, da un iniziale materialismo, approda ad una critica del concetto di natura intesa come essenza del mondo esterno e dell'uomo, e a una concezione del linguaggio come gioco linguistico che non riproduce un mondo esterno e non parla il linguaggio delle cose (2)

Rorty perviene a questa conclusione indagando, come Kant, la categoria della causalità: noi non siamo connessi al mondo esterno in modo causale, perché la causalità è una nozione interna alla nostra immagine del mondo e non è una relazione tra il mondo e la rappresentazione che ne abbiamo (3). Rorty, continua Putnam, ha rispetto per la scienza, anche se rifiuta un dualismo di tipo cartesiano, diversamente da Heidegger che, per combattere un imperialismo tecnocratico, è approdato ad una forma di irrazionalismo che lo ha condotto ad aderire al nazionalsocialismo (4). Putnam accenna anche a John Dewey, alla sua concezione storicistica del sapere filosofico che istituisce problemi sempre connessi con determinate situazioni storiche, e all'ispirazione marxista del suo pensiero che rifiuta l'idea di una collettivizzazione dei beni economici, ma accetta la categoria della lotta di classe (5). Dewey crede nell'efficacia e nell'attualità della filosofia e nel suo compito di pensare i problemi e prospettare soluzioni, anche se non sottovaluta i pericoli di una eccessiva razionalizzazione e auspica un'estensione del fallibilismo scientifico anche alle scelte etiche. Di qui il rispetto che il pragmatismo di Dewey nutre verso la scienza e la fiducia nella capacità dell'esperienza di distinguere i valori buoni da quelli cattivi, posizione diversa da quella di Rorty, che riconosce pari legittimità a tutti i giochi linguistici (6).

DOMANDA N. 1

Professor Putnam, in che modo si guarda oggi al ruolo e alle prospettive della riflessione filosofica?

Se siete studenti di filosofia sarete forse sconcertati apprendendo che alcuni tra i filosofi oggi più famosi pensano che la filosofia non abbia futuro: essi parlano di fine della filosofia. Dicono che stiamo vivendo in un'epoca post-filosofica. Giustamente, a questo punto, potrete chiedervi:

“A che pro seguire dei corsi di filosofia se non ci sarà più alcuna filosofia in futuro?” Ebbene, spero che tirerete un sospiro di sollievo se vi informo che questa non è la prima volta che i filosofi hanno detto cose simili. Forse mai ci si era espressi in questi precisi termini, tuttavia molti grandi filosofi del passato hanno pensato davvero che la filosofia fosse giunta alla sua fine grazie al loro pensiero. Essi credevano di aver risolto tutti i problemi, e che dopo di loro la sola cosa che rimaneva da fare era elaborare meglio certi dettagli, oppure insegnare il loro sistema. Sto pensando a filosofi odierni, come ad esempio Richard Rorty, un filosofo americano, o a Jacques Derrida in Francia, o ancora prima ad Heidegger nella prima metà del secolo in Germania. È proprio ciò che stanno facendo questi filosofi. Quando affermano che la filosofia è giunta alla sua tappa finale, essi intendono dire che tutti dovrebbero accettare il loro modo di pensare e che non c'è spazio per un'ulteriore riflessione attorno ai grandi problemi filosofici. Eppure essi hanno sollevato, a mio avviso, una domanda interessante: perché la filosofia continua ad esistere? Talvolta la domanda è posta in questi termini: i filosofi stanno facendo quel che chiamiamo filosofia ormai da più di 2000 anni, anzi da circa 2500 anni, da Socrate in poi, e però non siamo giunti a un accordo sulle soluzioni da dare ai problemi filosofici. Allora, perché andare avanti se non arriviamo mai a soluzioni definitive? In parte si può rispondere ricordando che in un certo senso non giungiamo a soluzioni definitive nemmeno in fisica, giacché anche in tale scienza quel che sembra essere stato ormai appurato può essere smentito dall'oggi al domani. Newton pensava di aver descritto in cifre la natura fondamentale dello spazio, la natura del tempo e la natura della gravitazione; e attorno al 1912 Albert Einstein ci insegnò che Newton si sbagliava su tutti e tre i punti: si sbagliava sulla natura dello spazio, su quella del tempo, e su quella della gravitazione. E negli ultimi anni i fisici stanno cominciando a dire che lo stesso Einstein si sbagliava, o per lo meno si sbagliava in parte; per esempio, affermano che forse lo spazio-tempo non ha soltanto quattro dimensioni, ma diciassette, diciotto o anche di più, e che, per svariate ragioni, noi non facciamo caso alla maggior parte di esse. Questa difesa della filosofia non è però del tutto soddisfacente. Sarebbe come dire: “Ebbene, nemmeno la fisica sta in gran forma! Ma, ribatterete voi, e giustamente, per lo meno la fisica ci dà la tecnologia. I fisici possono cambiare il loro modo di vedere attorno alle teorie più profonde, attorno alla natura profonda dell'universo, forse non giungeranno mai ad un accordo attorno all'essenza della natura ultima della realtà fisica. Gli aeroplani però ci trasportano da un posto all'altro. Quando avevo otto anni, feci un viaggio con i miei genitori dagli Stati Uniti alla Francia e ci mettemmo cinque o sei giorni: era questa la durata del viaggio con uno dei transatlantici più veloci dell'epoca. Oggi salgo sull'aereo a Boston e dopo sei ore sono qui a Roma. Insomma, i *gadgets* funzionano, la tecnologia funziona, la scienza ha prodotto la tecnologia.

DOMANDA N. 2

Di fronte all'impossibilità di dare soluzione ai problemi filosofici, Lei ci ha ricordato che neppure in ambito scientifico, in fisica, per fare un esempio, -si giunge mai a risultati definitivi. Tuttavia, come Lei ha sottolineato, la scienza produce tecnologia. Cosa ha

prodotto, invece, la filosofia?

Per discutere quest'ultima domanda bisogna aggiungere ancora qualcosa sul motivo per cui alcuni di questi pensatori post-moderni, così essi si autodefiniscono, pensano che la filosofia sia giunta al capolinea. Prendiamo innanzi tutto Richard Rorty. Perché Rorty pensa che la filosofia sia giunta al capolinea? È importante sapere che Rorty non è stato sempre un pensatore post-moderno. Per molti anni egli era famoso negli Stati Uniti come filosofo materialista e fu negli anni Settanta che cambiò il suo modo di pensare, passando dal materialismo al post-modernismo in un famoso libro intitolato *La filosofia e lo specchio della natura*, che è stato tradotto e pubblicato anche in Italia. Ora, perché Rorty ha cambiato il proprio modo di pensare? La risposta, credo, consiste nel fatto che Rorty, essendo un pensatore molto più poderoso di molti altri, certo più solido di qualsiasi altro filosofo materialista, tra quelli che conosco e molto più onesto, giunse a vedere i limiti dell'interpretazione materialistica a cui sfuggono le questioni del significato e della verità. La fisica può spiegare in via di principio, dicono, perché i nostri corpi si muovono così come si muovono, perché le nostre labbra producono i suoni che esse, di fatto, producono, oppure, se scriviamo, perché tracciamo i segni sulla carta che, di fatto, tracciamo. Vale a dire che la fisica può spiegare queste cose semplicemente come tracce e suoni, ma essa non può spiegare come queste tracce e questi suoni possano avere un significato, o come possano essere veri o falsi, o come una traccia o un suono possa riferirsi a qualcosa d'altro. Ora, pensatori più superficiali di Rorty dicono: "Bene, dopo tutto, il nostro linguaggio è parte del mondo fisico. Per esempio, i raggi luminosi che colpiscono i miei occhi, le onde sonore che investono le mie orecchie sono effetti di processi fisici; io sono stato condizionato in un certo modo (parlo di condizionamento nel senso di Pavlov), ci sono processi nel mio cervello che scienziati dei computer e neurologi cercano di studiare; potremmo considerare il cervello come un computer. Perché mai non potremmo spiegare il modo in cui il linguaggio è connesso al mondo considerandolo come un problema fisico? Considerando quali siano le cause delle cose che diciamo?" Ora Rorty, e qui egli ha fatto qualcosa di veramente interessante, riprese un'argomentazione da un altro filosofo, chiamato Wilfred Sellars; si tratta di un'argomentazione usata da Sellars in un contesto molto più ristretto, e Rorty l'ha generalizzata. La forza di questa argomentazione consisteva in questo: la causalità, e precisamente la conoscenza della storia causale delle cose che, diciamo, le causa, non vi dirà mai di che cosa parlavano quelle cose, o se erano vere o false. La ragione più semplice di questo è che qualsiasi suono io articoli, come ad esempio "il gatto sta sulla sedia" (anche nel caso in cui credo di riportare qualcosa che vedo e non sto scrivendo un romanzo o parlando di qualcosa trascorsa o immaginata), anche in casi semplici come questo troverò che talvolta commetterò un errore, tal'altra si tratterà della statua di un gatto sulla sedia e non del gatto reale, tal'altra produrrò una figura retorica (nel caso ci sia una bella donna che chiamo "il gatto!"), e così via. Ora, in tutti questi casi ci sarà anche una causa, vera o falsa che sia quest'espressione. D'altra parte, che sia vera o che sia falsa, l'espressione ha moltissime cause. Se c'è un gatto sulla sedia ed io dico "il gatto sta sulla sedia", in parte la causa è la presenza del gatto, in parte è la presenza dei raggi luminosi che colpiscono i miei occhi, in parte è quel che stanno facendo i

neuroni nel mio cervello, in parte è la storia passata del linguaggio che parlo, il modo in cui sono stato allevato, la mia infanzia, ecc. Ci sono letteralmente milioni di cause della mia frase "il gatto sta sulla sedia", e la stessa natura, l'universo fisico, non registra alcune di queste cause: la giusta causa, la vera causa, la causa pertinente. Come Rorty ama dire, non c'è nulla di simile ad un linguaggio proprio della natura, o ad un linguaggio proprio del mondo. Inventiamo linguaggi, e questo significa che non c'è nulla, per dir così, nella storia naturale dei suoni prodotti da noi, che spieghi ciò cui ci riferiamo. I filosofi europei spesso definiscono questo problema come "il problema dell'intenzionalità" (Brentano, Husserl oppure Heidegger). Ma basilamente questa parola indica il problema di come qualcosa possa vertere su qualche altra cosa, di come qualcosa possa essere vero o falso. Rorty si convinse che il materialismo non può rispondere a questa domanda e, su questo punto, egli ha operato uno spostamento interessante. Non ha abbandonato puramente e semplicemente il materialismo, e non ha detto: "Ovviamente il mio linguaggio è rivolto al mondo reale, ovviamente noi diciamo cose su ciò che vediamo, su ciò che è nel nostro ambiente, e queste cose sono vere o false". Piuttosto egli ha abbandonato l'idea secondo la quale possiamo parlare realmente al mondo reale. All'interno del suo post-modernismo, si può dire, Rorty è rimasto un materialista, e credo che ciò sia veramente interessante. In un certo senso Rorty è il più coerente, il più conseguente, dei materialisti moderni, poiché egli dice: "Se il materialismo non può spiegare come noi ci riferiamo al mondo esterno, abbandoniamo l'idea secondo cui ci sarebbe qualcosa come la referenza, come la semantica, in grado di spiegarci come il linguaggio parli del mondo. Noi, egli dice -siamo connessi al mondo causalmente, ma non semanticamente." Allora Rorty vede che anche il materialismo va superato, perché se non c'è qualcosa come il linguaggio proprio del mondo, se le tracce e i suoni che emettiamo non sono intrinsecamente connessi a qualcosa di esterno a noi, allora siamo liberi di imbastire a nostro piacimento qualsiasi gioco linguistico. Possiamo parlare come democratici, come persone che vogliono la tolleranza, oppure possiamo parlare come fascisti, o come comunisti, o come fanatici. Ma qualunque sia il nostro modo di parlare, nessuno di noi potrà dire che il nostro linguaggio sia identico al linguaggio proprio del mondo. Alcuni cercano di sfuggire a questo problema facendo appello alla natura umana, dicendo: "Sì, ma alcuni linguaggi corrispondono, se non proprio al modo in cui è costituito il mondo esterno, almeno alla nostra essenza, alla natura dell'essere umano. A questo proposito Rorty una volta disse: "Abbiamo imparato che gli esseri umani sono plastici. La psicoanalisi ci ha insegnato che non abbiamo un io unitario, che ogni essere umano ha molti io tra loro in conflitto, che sopravvivono in lotta per il dominio. Secondo Lacan, uno psicoanalista francese, voi siete un io diverso ogni giorno, o quasi, e forse un io diverso con diverse persone. E l'intera concezione secondo cui uno di questi io sia il vostro vero io, o la vostra essenza, continua Rorty, è anch'essa un mito filosofico, ed occorre abbandonarla." In un certo qual modo c'è qui un'istanza esistenzialista, come quella avanzata da Sartre alla fine della Seconda Guerra mondiale: siamo condannati ad una specie di assurdità. Rorty avrebbe potuto dire, se avesse usato il linguaggio di Sartre: "Non dobbiamo seguire alcuna rotta, tranne quella delle nostre scelte. Sì, vogliamo la democrazia, vogliamo la tolleranza, ma non dovremmo pretendere di essere in grado di giustificare la democrazia e la tolleranza

ricorrendo alla “natura delle cose” o alla “natura dell’uomo.”

DOMANDA N. 3

Secondo Richard Rorty siamo connessi al mondo causalmente, ma non semanticamente. Tutti i giochi linguistici sono dunque legittimi, sebbene nessuno di essi possa pretendere una corrispondenza al mondo reale. Quali sono le conseguenze di una simile posizione?

Il problema è che tutto questo discorso sui giochi linguistici presume appunto quel che Rorty ha sin dall’inizio negato: il fatto che possiamo riferirci alle altre cose. In fondo parlare di giochi linguistici è parlare di che cosa? È parlare di altre persone, è parlare delle frasi, delle tracce e dei suoni, o segni - come Rorty li chiamerebbe, che gli altri producono, è parlare attorno alle strutture del comportamento linguistico delle altre persone. Non possiamo sottrarci, anche se ci proviamo in vari modi, al fatto di parlare del mondo esterno. Noi tutti crediamo che ci sia un mondo indipendente. Lo stesso Rorty cerca di preservare questa idea quando afferma cose come: “Ovviamente c’è un mondo, siamo connessi ad esso causalmente, ma non semanticamente.” Ma in che cosa consiste questo discorso sulla causalità? Anche causalità è una parola, e se nessuna delle nostre parole si riferisce a qualcosa al di fuori di sé allora ciò vale anche per il termine “causalità”. Questo problema era già di Kant, e stranamente Rorty non si accorge di esser caduto nella stessa trappola in cui cadde Kant. Infatti, anche Kant voleva dire che noi non siamo connessi al mondo reale, alle cose in sé che realmente stanno là indipendentemente da noi, nel modo in cui pensiamo di essere connessi. Kant voleva dire che non siamo connessi alle cose nemmeno causalmente, in quanto la causalità è una nozione che appartiene alla nostra rappresentazione del mondo, è una nozione che si situa all’interno della nostra immagine del mondo, non è una relazione tra il mondo e l’immagine. Ma Kant aveva usato un linguaggio molto simile ad un linguaggio causale: il mondo in se stesso è il fondamento della nostra immagine. E ciò cosa può significare se non che il mondo è la causa? Dico insomma questo: sia la teoria di Kant sia quella di Rorty affermano che la causalità è una nozione sensata soltanto all’interno di un’immagine, non è una relazione che si estende al di fuori dell’immagine. Ma c’è un momento in cui entrambi i filosofi devono usare la causalità, o qualcosa di analogo alla causalità, come una relazione al di fuori dell’immagine; altrimenti cadrebbero nella concezione secondo cui davvero non solo non c’è nulla al di fuori del linguaggio, ma non c’è nulla al di fuori del mio linguaggio, anzi, non c’è nulla al di fuori del mio linguaggio nel momento presente, altrimenti cadrebbero nel cosiddetto solipsismo, vale a dire nella negazione dell’esistenza dell’altro.

DOMANDA N. 4

La scienza ha prodotto tecnologia. La filosofia, secondo il pensiero postmoderno, ha prodotto la consapevolezza della molteplicità e pari legittimità, dal punto di vista semantico, dei giochi linguistici. Non viene a crearsi, in questo senso, una tensione fra la scienza, come regno dei fatti, e la filosofia, intesa come riflessione sui valori?

È questo un punto di grande importanza per capire la genesi e la natura peculiare della filosofia del XX secolo. In Rorty vediamo all'inizio un grande rispetto - ciò che non vale per Heidegger, ad esempio - per i risultati della scienza moderna, e specialmente della fisica moderna, ma anche della biologia, della teoria evuzionista darwiniana, della neurologia, della scienza dei computer. Ora, per Rorty, di fronte a tutto questo, l'intero regno del significato, non solo nel senso del significato della vita o dei valori, ma anche nel senso più elementare, nel senso del significato delle parole, del significato delle frasi, crolla, non ha più alcun posto. C'è dunque a mio avviso appunto una tensione, centrale nella filosofia del XX secolo, tra gli enormi risultati della scienza moderna e il desiderio di dare a noi stessi un senso, dal punto di vista della prima persona, dal punto di vista di noi che pensiamo al mondo, o che vediamo noi stessi come agenti sui valori. Husserl ravvisa in essa la tensione fra il punto di vista del mondo vissuto e il punto di vista astratto della scienza pura. Bene, voi potreste dire: perché non ritornare al dualismo, se Rorty ha lasciato qualcosa fuori? Perché non dire che ci deve essere la materia e l'anima, oppure la materia e lo spirito, o anche la materia e la mente? Ma nemmeno questa soluzione, la soluzione di Cartesio, sembra essere soddisfacente, in quanto non in grado di rendere giustizia all'unità dell'essere umano. Così pare che siamo intrappolati in un nodo: non vogliamo vedere noi stessi in termini dualistici come due cose diverse, un'anima e un corpo, ma d'altro canto non siamo soddisfatti neanche del resoconto puramente materialista, che conduce di fatto a paradossi, ad aporie insolubili. C'è poi un ulteriore aspetto problematico nell'ascesa della scienza moderna: essa infatti da una parte ci spinge a vedere la mente come una macchina, come un computer, e dall'altra, se finiamo per accettare questa prospettiva, sembriamo perdere di vista proprio quel che volevamo spiegare, ciò che fa del pensiero appunto il pensiero. La scienza moderna influenza anche il nostro modo di riflettere intorno ai valori. Essi non possono essere considerati cause nella maniera ordinaria. Essi non entrano in gioco quando dobbiamo spiegare, a livello della fisica, perché le cose accadono. Ma in questo caso non dobbiamo nemmeno menzionare il desiderio, la volizione o l'intenzione. La scomparsa del valore, la scomparsa almeno apparente del valore, e la scomparsa dell'intenzionalità sono cose collegate molto strettamente. A questa situazione reagì con un'espressione molto felice, per quanto io non concordi con essa, un giovane filosofo britannico negli anni '20, che morì quando aveva ancora solo 28 o 29 anni, ma era amico di Wittgenstein e di Russell, di cui molti pensavano che fosse un genio. Era Frank Ramsey. Ramsey disse: "La teologia e l'etica assoluta sono quei due famosi soggetti di cui si è riconosciuto che essi non hanno alcun oggetto reale." In altre parole, non è lasciato alcun posto a Dio e all'etica. Ma se non c'è più posto per quella che era chiamata etica, si pongono allora due domande: "Che cosa vogliono le persone? E come ottenerlo, come offrirglielo?" In altre parole, l'etica è sostituita dall'ingegneria. La dimensione etica della vita è sostituita semplicemente dalla dimensione tecnica della

vita, la vita umana è solo un problema tecnico. Ora, c'è un'altra via di uscita, un'altra strada che ben pochi filosofi imboccano, anche se non ne è chiara la ragione. I romanzieri hanno esplorato questa via, per esempio Aldous Huxley in *Brave New World*. In effetti, è molto difficile dare alla gente quello che vuole. Allora si potrebbe dire: "Bene, perché non cambiamo la gente? Anche questa è una soluzione tecnica. Perché non facciamo un nuovo uomo?" A questo punto entra in gioco Heidegger. Heidegger vede il carattere totalizzante della moderna tendenza verso la tecnocrazia e la sua intera filosofia è un attacco contro tale totalizzazione. Tuttavia, questa è la tragedia di Heidegger, attaccando la tecnocrazia egli cadde nel nazismo. Com'è possibile? Come può mai diventare nazista un pensatore così preoccupato dalla totalizzazione della vita moderna ad opera della tecnocrazia? Penso che la risposta stia nel fatto che Heidegger dicotomizzava in modo molto rigido, per lui tutto era bianco o nero. Egli identificava gli estremi cui può giungere un certo tipo di materialismo con lo stesso pensiero scientifico. Non avrebbe compreso una persona come Einstein che gli avesse detto: "Io non sono un tecnocrate. Non affermo che la scienza possa risolvere i problemi etici, o che tutti i problemi possano essere ridotti a problemi d'ingegneria. Io non coltivo la scienza per raggiungere il potere e il controllo, ma per capire, per cercare. E la mia comprensione, direbbe Einstein, non significa che io rimuova il mistero dall'universo. Di fatto, più scopro, maggiore è il senso del mistero." Heidegger avrebbe detto che Einstein prendeva in giro se stesso, e non sapeva che ciò di cui stava parlando non era altro che potere tecnico e controllo. D'altro canto l'alternativa che Heidegger propone è semplicemente la contemplazione del significato, senza alcuna dimensione analitica. Quest'ultima rappresenta per Heidegger un errore, lo era già con Socrate, per cui la filosofia prese la strada sbagliata sin dai suoi inizi. Ora, questa dicotomia è fatale, è una forma di estremo romanticismo che conduce al rigetto di qualsiasi riflessione analitica. Ma noi abbiamo bisogno della riflessione analitica non per amore del dominio, ma per amore della critica delle nostre idee, perché se non le critichiamo, allora possiamo essere preda dell'irrazionalismo più profondo, sia di destra sia di sinistra.

DOMANDA N. 5

La filosofia di Heidegger costituisce una risposta alle pretese totalizzanti della moderna tendenza alla tecnocrazia. Da questo punto di vista egli finisce per rifiutare la dimensione analitica del pensiero, che pure rappresenta il veicolo della critica cui siamo tenuti a sottoporre costantemente le nostre idee. In che termini il pragmatismo di Dewey c'induce a riflettere proprio in questa direzione?

Molti anni fa John Dewey, in un breve saggio intitolato *Reconstruction in Philosophy*, "Ricostruzione filosofica", e in altri libri successivi, si chiese "Perché pretendiamo che le risposte filosofiche valgano per tutti i tempi? Noi critichiamo la filosofia in quanto essa non è giunta a darci risposte che valgano per ogni epoca, ma forse l'errore consiste nel pensare che sia le domande sia le risposte filosofiche debbano essere in qualche modo

eterne. Certo, alcune di queste domande sorgono in una forma o nell'altra in ogni generazione. Prendiamo la relazione pensiero-mondo. Su di essa hanno senz'altro riflettuto anche Platone e Aristotele. Ma ciò non significa che essi pensassero questa relazione per la stessa ragione per cui lo facciamo noi. La filosofia, suggerisce Dewey, si occupa in fin dei conti della soluzione dei problemi degli uomini e per questo motivo le risposte valide per un'epoca possono non essere valide per un'altra epoca. Considerate per esempio quel che ho detto sull'origine dei problemi della filosofia nel XX secolo: essi sono il portato dell'ascesa della scienza moderna, inclusa la scienza applicata, l'ingegneria. Con il suo impeto e con il potere - davvero impressionante - di cambiare l'ambiente che ci circonda e di controllarlo, essa crea un certo tipo di imperialismo, che potremmo chiamare imperialismo scientifico. Ora, tale imperialismo scientifico provoca una reazione, così come ogni forma di imperialismo. In questo senso, anche se in modi diversi, Richard Rorty e Martin Heidegger hanno rappresentato delle reazioni all'imperialismo scientifico. Nel caso di Rorty, si tratta di una reazione contro le pretese di quei partigiani della scienza moderna che pretendono di spiegare fenomeni come l'intenzionalità. Per quanto riguarda Heidegger si tratta di una reazione contro la pretesa di ridurre il problema della vita umana semplicemente a un problema tecnico o di ingegneria sociale. Ma non era questa la prospettiva che spingeva Platone o Aristotele a riflettere sulla natura del pensiero e della realtà. La teoria delle forme di Platone, o la teoria aristotelica degli universali *in rebus*, nelle cose, non erano reazioni a questo problema. Le scienze più affermate alla loro epoca erano la matematica e l'astronomia. Esse impressionarono Platone, convincendolo che abbiamo una conoscenza molto più certa di quel che non cambia, di ciò che è assolutamente invariante, rispetto a ciò che è variabile. Aristotele, essendo un biologo, era colpito dal fatto che la fisica, al suo tempo, sembrasse essere pura speculazione - la teoria degli elementi, la teoria degli atomi - indimostrabile e priva di applicazioni pratiche. Così egli cercò di combinare alcuni dei punti di vista che aveva ereditato da Platone con il suo rispetto per la realtà concreta; rispetto maggiore di quello di Platone che gli derivava dal suo esser biologo. Dunque, quello di Platone e di Aristotele è un contesto problematico molto diverso dal nostro. Rorty pensa che se noi ci rendiamo conto del fatto che ci sono molti diversi modi di parlare, di pensare, molti sistemi di valori, molti sistemi politici, molti sistemi morali, molte prospettive religiose, molti giochi linguistici, come lui li chiama, ma che nessuno di questi diversi giochi può pretendere di essere l'unico giusto, allora diventeremo più tolleranti, più rispettosi di ogni altro, e meno crudeli. E questo è il suo modo di affrontare il problema. A mio avviso, ciò non è sufficiente. Una posizione come questa dà, infatti, adito a un irrazionalismo quasi totale; e abbiamo visto con Heidegger a cosa esso possa condurre. Diversa era la posizione di Dewey. Egli riteneva che, se il pensiero filosofico ha dei punti di contatto con la soluzione dei problemi derivata dalla riflessione ordinaria, dal senso comune, esso presenta tuttavia un livello più alto di generalità riflessiva. Tutti dobbiamo risolvere problemi. Tuttavia, se siamo intellettuali o pensatori, cerchiamo anche di criticare il nostro modo di risolvere i problemi, elaboriamo delle metodologie, e, se accediamo ad un livello riflessivo ancora più alto, criticiamo queste stesse metodologie, criticiamo il criticismo. Avremo sempre bisogno della critica della critica, e per questo, secondo Dewey, la filosofia avrà sempre un futuro. Ma Dewey rilevò che

quando si critica la critica sorge un pericolo, consistente nel fatto che si può arrivare ad una razionalizzazione. Ora, la razionalizzazione risolve alcuni problemi: può dare pace, può fornire alle persone un punto di vista su cui possono essere d'accordo, può condurre alla stabilità sociale. Ma se si vive in una società di classi, in una società gerarchica, in una società di dominio, si fmisce con il razionalizzare la legge dei privilegiati. Se la filosofia greca, per esempio, risultò troppo permeata dal disprezzo per il lavoro manuale, se essa ebbe un'eccessiva ammirazione per la pura contemplazione, per la pura teoria senza un controllo applicativo, ciò non è puramente casuale; non a caso una concezione simile sorse in una società di padroni e di schiavi, nella quale ai signori spettava pensare e agli schiavi lavorare. Ora, il pericolo sottolineato da Dewey sorge anche nel nostro tempo, un'epoca tecnocratica che tuttavia ha conosciuto le nozioni di democrazia, di eguaglianza e di partecipazione. Abbiamo diverse soluzioni di fronte a noi: potremmo andare verso una razionalizzazione della tecnocrazia - come temeva Heidegger - e la tecnocrazia è una forma di dominio; oppure verso una società che razionalizzi la dittatura degli esperti, come quella paventata da Aldous Huxley in *Brave New World*. Oppure, per reagire a questo pericolo, possiamo commettere l'errore fatto da Heidegger e sfociare in un romanticismo totale che può essere usato per giustificare qualsiasi cosa, inclusa la dittatura. Dewey sperava in un esito migliore. Sperava in una sintesi filosofica, certamente non valida per tutti i tempi, che tuttavia rispettasse la scienza e in particolare ne facesse proprio lo spirito fallibilista: esso porta, infatti, a riconoscere come possa accadere che ogni questione apparentemente risolta venga riaperta. Nella conoscenza umana non vi è alcuna certezza assoluta. Dewey voleva così estendere lo sperimentalismo della scienza anche all'etica. Dovremmo avere più rispetto per l'idea che i nostri pregiudizi più cari possano essere sbagliati, e dovremmo essere più disponibili a mettere le cose alla prova, a sperimentare, senza negare agli altri il diritto di fare altrettanto.

DOMANDA N. 6

Di fronte agli esiti tragici cui può condurre la critica alla tecnocrazia - come dimostra la vicenda di Heidegger e la sua adesione al nazismo - o al richiamo alla tolleranza di Richard Rorty, che tuttavia non è immune dal pericolo di sfociare nell'irrazionalismo, diversa appare la posizione di Dewey: egli cerca di superare una considerazione semplicemente relativistica dei valori, richiamandosi al significato critico della nostra conoscenza. Come si articola, in questo senso, la sua riflessione?

Dewey ha un enorme rispetto per la scienza, non solo per i suoi risultati, ma per il suo modo di pensare aperto. Però, così come Husserl, Dewey riteneva fosse una perversione affermare che il significato e il valore non esistono, solo per il fatto che la scienza astrae da essi. Abbiamo bisogno di un modo di pensare secondo cui esiste più di una prospettiva legittima e necessaria sulla realtà. Questo è lo spirito pragmatista. Un filosofo che è possibile paragonare a Dewey, da questo punto di vista, è Wittgenstein. Wittgenstein, specialmente nella sua filosofia più tarda, giunse a una concezione molto

simile a quella di Dewey: anche per Wittgenstein il fatto che la fisica abbia un potere conoscitivo non significa che essa sia il solo modo di pensare la realtà. Per tornare a Rorty, egli ha ragione quando sostiene che c'è più di un gioco linguistico legittimo, ma ha torto nel ritenere che non si possa affermare che un gioco linguistico sia migliore o peggiore di un altro, tranne che in un senso puramente soggettivo. Secondo Dewey, invece, grazie all'esperienza noi possiamo giungere a verificare la minore o maggiore correttezza di un gioco linguistico. Certo, non abbiamo un organo di senso speciale per i valori, tuttavia essi sorgono dalla riflessione sulla soluzione che abbiamo dato ai nostri problemi. Tutti i nostri valori basilari - quello della comunità, ovvero la possibilità di risolvere meglio i problemi lavorando assieme piuttosto che entrando in conflitto gli uni con gli altri, il valore della democrazia, per cui la soluzione dei problemi è migliore quando esiste la libertà di criticare, il valore della lealtà, e così via - tutti questi valori non sono caduti dal cielo, essi sono comparsi proprio grazie al processo di critica della soluzione dei problemi. Anche in Wittgenstein c'è il riconoscimento della pluralità dei giochi linguistici, senza tuttavia cadere in un totale relativismo. Si tratta di una strada difficile da percorrere, ma penso che molti di voi sentiranno, ed io lo sento certamente, che questa è la direzione nella quale dobbiamo andare.

Intervista-lezione. Traduzione di Massimo Dell'Utri

Corriere della Sera

lunedì

7 febbraio 2000

Gadamer – Cent'anni senza solitudine

"Spesso ho la sensazione angosciante di avere almeno trent'anni di troppo per il compito che mi viene richiesto ogni giorno. Non c'è più nessuno della mia generazione. Sotto un certo aspetto non appartengo a questo mondo. Eppure sono ancora qui. E non ho davvero fretta di andarmene. Per ora sto bene!"

Professore, che ne sarà della filosofia nel nuovo millennio?

"Mah! Sono tempi difficili quelli che viviamo e vivremo. Perché una cosa è chiara: la filosofia analitica si sta affermando ovunque. In Germania, in Italia, in tutta l'Europa. Parlerei di una e vera occupazione delle università da parte dei filosofi analitici. L'Europa sembra essere diventata l'America, per lo meno l'America che io ho conosciuto all'inizio degli anni '70. È un paradosso. Mentre qui noi siamo, o

sembriamo essere, *passé*, negli Stati Uniti, al contrario, è la filosofia analitica che sta passando di moda".

Ma come spiegare questa affermazione della filosofia analitica?

"Sono i vincitori. È la filosofia dei vincitori! E i vincitori, si sa, hanno sempre ragione. Non so, non posso dire se alla base ci sia un interesse reale o se sia solo una moda. Aspettiamo a dirlo. Nel primo caso la prenderò sul serio e ammetterò che con essa si può e si deve convivere".

Il suo non è un giudizio molto duro...

"La filosofia analitica è per me una riduzione della filosofia, una filosofia ridotta a logica. E noi non abbiamo bisogno solo della logica. Lo sa il cielo! Tanto più fino all'ossatura?"

Contrariamente ad un'immagine diffusa, lei appare oggi molto pessimista. Quale futuro attende allora la filosofia?

"No, nonostante tutto resto ottimista. Le dico perché. È vero, i filosofi non sono abbastanza presenti, sono anzi sempre più assenti. Fanno poche domande, poche domande sulla vita, non danno quasi risposte. E la filosofia, o meglio, la logica formale, si rinchioda sempre più nelle accademie e nelle università. Eppure, anche in questo deserto, che durerà forse per due, tre generazioni, la filosofia continuerà a vivere: vivrà, almeno, nell'esigenza di filosofia che c'è in ognuno di noi. Che lo si voglia o no, c'è una disposizione naturale dell'uomo alla filosofia. Può essere assecondata oppure no - certo oggi non viene assecondata -, ma finché resta l'uomo, e la sua umanità, resta anche la filosofia. Ogni bambino, al più tardi a sei anni, si chiede che cos'è la morte. È questa la forza enigmatica della filosofia".

Ma se non nelle accademie e nelle università, dove resta la filosofia in questi "tempi difficili"?

"La filosofia resta tra i giovani! Da quando non viaggio più, purtroppo devo aspettare che siano loro a venire a trovarmi. Vengono in tanti, tantissimi dall'Italia, con un bagaglio pieno di domande. Ed io li ricevo con gioia, semplicemente perché imparo da loro. Davvero! Ogni domanda – e sempre, o quasi sempre, fanno domande radicali – apre per me nuove possibilità. Un bambino è un po' un filosofo, un filosofo un po' un bambino".

Ma crede che essere filosofi oggi sia più difficile che nel passato?

"No, non credo. Guardi la mia storia. Mio padre era professore di chimica farmaceutica. La mia scelta, lui, non l'ha mai digerita. E questo ha finito per

creare un solco incolmabile fra noi. Non poteva sopportare che il figlio, in cui aveva riposto tante speranze, andasse ad ingrossare le file dei "chiaccheroni", dei suoi colleghi delle Facoltà umanistiche. Ai suoi occhi sono rimasto sempre un figlio "perduto". Nel gennaio del 1927, già gravemente malato, fu ricoverato all'ospedale di Marburgo. Ma il pensiero del figlio non lo abbandonava un istante. Fece chiamare Heidegger al suo capezzale. "Sono così preoccupato per mio figlio!", "Perché mai? – replicò Heidegger – È bravo. Ancora un anno e prenderà la libera docenza. Riuscirà. Ne sono certo!". Ma mio padre non si dette per vinto e sospirò: "Sarà! Ma Lei crede che la filosofia possa essere un compito di vita?". E questo andò a dirlo a Heidegger, proprio a Heidegger!"

Per Lei, Professor Gadamer, l'Europa non si dà senza filosofia, né la filosofia senza l'Europa.

"Sì, è così. L'Europa ci sarà solo attraverso la filosofia, solo attraverso la cultura, o meglio le culture. Non posso immaginarmi che la tecnica possa spazzare via le culture, che vorrebbe dire l'umanità. L'Europa deve essere un avamposto, l'Italia tanto più, perché proprio in Italia sono le radici della cultura europea. "Cultura" è una parola latina, del lessico contadino. Indica l'umiltà di chi sa chinarsi a raccogliere. L'Europa, nella sua storia tormentata, l'ha sempre saputo fare: ha raccolto non solo il proprio, ma anche l'estraneo. Nel bene e nel male ha saputo aprirsi alle culture straniere, estranee, altre. Questa apparente debolezza si è convertita ogni volta in forza. È questa la forza dell'Europa: rispettare quel che, pur essendo comune, è altro. E dove c'è alterità, si pone con urgenza il compito dell'ermeneutica".

Europa ed America. Può esserci un dialogo?

"Forse non ancora. Gli Europei – scusi, i Tedeschi, - hanno dovuto imparare molto, giustamente! Ma ora dovrebbe essere la volta degli Americani".

Sono pronti?

"Non lo so. Bisogna dire che viviamo nell'epoca della pax americana – soprattutto da quando la Russia è assente. E gli effetti negativi sono tanti. L'America ha esportato un po' ovunque l'etica protestante, calvinista, del profitto e del successo. E questa sarebbe l'unica cosa che conta nella vita! Ebbene, io non credo che tutti, in Europa, abbiano un atteggiamento acritico verso questo modo di vivere e di pensare. Siamo sì americanizzati, ma – me lo lasci dire, - malvolentieri! E poi mi aspetto una risposta".

Una risposta? Da Dove?

"Proprio da quella che è considerata la periferia dell'Europa: dal Mezzogiorno d'Italia - da dove viene lei -, dalla Germania dell'Est - che fa parte della mia vita -,

dai Paesi slavi, sottoposti al terrificante dominio delle banche che li ha gettati in una miseria ben peggiore di quella del passato. Da Sarajevo a Rostock, da Belfast a Palermo: non sono un profeta, ma mi aspetto una grande risposta".

Non può esserci un'Europa senza la Russia.

"La Russia è una ferita aperta per l'Europa. Non ci può essere e non ci sarà un'Europa privata della cultura russa: Dostoevskij, Tolstoj, Gogol. Non possiamo farne a meno! La Russia, ne sono certo, supererà la crisi spaventosa in cui si trova".

Le lingue sono importanti per l'Europa?

"Le lingue, nella loro diversità, rappresentano il modello politico concreto della pluralità. Credo che si sbagli chi pensa che avremo presto una lingua mondiale, uguale per tutti. È vero, l'americano è una sorta di lingua franca: la lingua del commercio. Ma per fortuna le cose più intime non ce le diremo in americano. La pluralità delle lingue è una grande ricchezza. Ogni lingua dischiude un mondo. Perché dovremmo impoverirci?".

Che cosa ha significato per lei l'Italia?

"Tanto, tantissimo. Un capitolo fondamentale della mia vita, che non si è ancora concluso. Penso che proprio in Italia la filosofia resisterà e finirà per imporsi. Sa, il mio primo rapporto con l'Italia è stato mediato da Loewith. Ero stato prigioniero in Italia durante la guerra: a Marburgo raccontava della serenità della vita italiana. Per me comunque l'Italia è Napoli".

Perché Napoli?

"La prima volta sono sbarcato a Napoli per caso. È stato nel 1972. Tornavo da un viaggio negli Stati Uniti. La nave italiana era diretta a Genova, ma fece sosta a Napoli perché era la domenica di Pasqua. Cominciai a girare intorno al porto e poi nei vicoli dei quartieri spagnoli. Dai balconi le donne lasciavano scivolare giù con una corda dei cesti, per poi tirarli d'un tratto su. Mai vista tanta umanità! Non sapevo che fare. Vidi un barbiere aperto e decisi - perché no? - di tagliarmi i capelli. Cominciai a parlare con il mio italiano balbettante. Raccontai di me. Sono un filosofo. Un filosofo? Il vecchio barbiere era al settimo cielo. Era stato per anni il barbiere di Croce e da allora non aveva più avuto occasione di tagliare i capelli ad un filosofo. Per lui fu una festa. Ma anche per me. Intuii già allora il significato della filosofia in quella città. Ma poi l'ho compreso quando, nel 1978, ho conosciuto Gerardo Marotta. Con cui ho cominciato a lavorare all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Vivere e lavorare a Napoli è stata un'esperienza straordinaria! Vico e i giacobini, gli hegeliani e Croce. Napoli è una città filosofica."

Venerdì prossimo compirà cento anni! Qual è l'elisir?

"Non saprei proprio! Non ho ricette. Ho cercato e cerco di evitare medici e medicine. Sono convinto che si debba e si possa sopportare il dolore, sia quello del corpo, sia quello dell'anima. E la follia dei nostri giorni pretende di eliminare il dolore dalla vita. D'altra parte io ho un grande vantaggio: non soffro d'insonnia. E anzi riesco a dormire la mattina anche fino alle nove – non fosse per i gatti che mi svegliano. Certe volte finisce addirittura che mi riaddormento. La giornata inizia lentamente, con il giornale e qualche tazza di tè. Alla mia scrivania, tra una telefonata e l'altra, si consuma l'avventura infinita di cercare invano quello che vorrei trovare e non trovo, ma anche di trovare, con grande sorpresa, quello che non cercavo".

Vuole esprimere un augurio a quelli che hanno molti meno anni di lei?

"La tecnica è una nuova forma di schiavitù. Tutta l'informatica è una catena intelligente di schiavi. Siamo tutti schiavi, dei media e dei nuovi media. Schiavi, però, non come nell'antichità, ma in un modo ben più raffinato: siamo schiavi pensando di essere padroni. Tante informazioni, troppe informazioni non danno il tempo di pensare. E allora l'augurio che non si lascino irretire troppo nella rete di Internet, che imparino a riconoscere i limiti, di se stessi e del proprio sapere. Ecco, mi auguro che rinuncino, finalmente, ad avere l'ultima parola".

E qual è il suo sogno?

"Continuo a sognare perché voglio continuare a vivere. Non so se si avvereranno, i miei sogni. Ma sa, i sogni non si avverano. O meglio, si avverano in se stessi".

Donatella Di Cesare



Il Messaggero

Giovedì

10 febbraio 2000

Così si festeggia la più lucida voce del Novecento

Il suo pensiero gli assomiglia: forte, rigoglioso, fecondo. È, come lui, centenario. Hans-Georg Gadamer è nato lo stesso giorno di Brecht, l'11 febbraio, ma in questo caso gli astri hanno deciso destini completamente diversi. Gadamer nasce a Marburgo, la roccaforte della cultura protestante che proprio agli inizi del

Novecento conosce un'intensa stagione filosofica legata "germanicamente" all'Università con la scuola neokantiana e poi soprattutto con Heidegger e la sua cerchia. Sono gli anni in cui il filosofo svevo abbozza genialmente la sua filosofia e ha tra i suoi uditori Hannah Arendt e il giovanissimo Gadamer, che per tutta la vita farà i conti con il pensiero heideggeriano. E saranno meditazioni che si snodano per decenni all'interno della claustrale pace di Marburgo. L'unico passatempo che si concedeva era la lettura serale di romanzi inglesi (letti in originale) insieme con la prima moglie e i colleghi più vicini: era uno svago dalle riflessioni sui greci. I greci, la filosofia classica tedesca e Heidegger: così fino alla grandiosa svolta del 1960 culminata con la pubblicazione del suo "opus" *Verità e Metodo*. Da allora la produzione filosofica e saggistica di Gadamer diventa fluviale e torna continuamente a ribadire l'intuizione dell'incontro dell'analisi esistenziale, svolta da Heidegger, con la storicità hegeliana. Da qui sorge irruente la proposta di una nuova prospettiva filosofica, che è l'ultima grande voce della filosofia classica tedesca, di cui Gadamer è l'estremo rappresentante. La sua filosofia è basata sulla centralità dell'interpretazione, possiamo anche dire sulla replica del mondo alla nostra intima e autentica interrogazione. La sua filosofia del dialogo, che si radica non a caso nelle origini platoniche del pensiero, intero e vissuto come ermeneutica.

In Italia Gadamer ha avuto una funzione dirompente, contribuendo al superamento definitivo del crocianesimo e del marxismo gramsciano con due centri d'irradiazione: la scuola torinese di Pareyson e Mathieu che ha il suo esponente più vivace in Vattimo, che ha tradotto il monumentale *Verità e Metodo*, e Napoli. Da alcuni anni Gadamer preferisce la città partenopea, che ha eletto a sua patria filosofica; nel 1990 ne è diventato cittadino onorario, ed è presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, fondato dall'instancabile Gerardo Marotta.

Da anni Gadamer insegna e vive a Heidelberg, che in questi giorni con una serie di grandiose manifestazioni pubbliche, alla presenza dello stesso presidente della Repubblica Johannes Rau e dei principali studiosi del pensiero ermeneutico, lo festeggia quale principale filosofo vivente, l'ultimo del novecento e il primo del nuovo millennio. La manifestazione clou si terrà domani nell'ateneo di Heidelberg. Per l'occasione il sindaco Leoluca Orlando, gli conferirà la cittadinanza onoraria di Palermo.

Sono previsti diversi volumi di memorie e simposi, tra cui un grande convegno a Roma al "Goethe" dedicato ai rapporti tra Germania e Italia, che sarà inaugurato oggi, alle 15, con la lettura di un testo di Gadamer raccolto da Guido Kreis, di cui offriamo un ampio stralcio in esclusiva ai nostri lettori. Un intervento in cui Gadamer, luterano, platonico e infine "napoletano", medita sui rapporti fra cultura italiana e quella tedesca.

Marino Freschi

Il Mattino
Venerdì
11 febbraio 2000

Oggi festa dei cento anni ad Heidelberg

Il "napoletano" Gadamer

Un intenso rapporto, intellettuale ed umano, si è venuto costruendo tra Hans-Georg Gadamer e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nel corso di vent'anni di un'esperienza entusiasmante. Il contributo che questo grande maestro del pensiero contemporaneo ci ha dato e continua a darci è tale che senza di esso l'Istituto non avrebbe oggi quella forza e quella capacità, che gli permettono di impegnare, in Italia e all'estero, le migliori energie intellettuali della nostra epoca intorno a programmi di formazione e di ricerca.

I seminari di Hans-Georg Gadamer nelle sale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, sempre gremite di giovani, sono diventati, anno dopo anno, un ricorrente appuntamento non solo con giovani borsisti e ricercatori, ma anche con affermate personalità accademiche e con eminenti personalità della cultura, tutti partecipi a quella ricerca e a quel dialogo così cari al filosofo tedesco.

Per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, la lezione di Hans-Georg Gadamer si è estesa in tutto il Mezzogiorno d'Italia, alle scuole, alle Università, alle istituzioni culturali.

Il portone di Palazzo Serra di Cassano, lo storico edificio sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in cui si svolgono i seminari di Hans-Georg Gadamer, è chiuso da due secoli, in segno di rifiuto di ogni rapporto con una monarchia che, da illuminata con Carlo di Borbone, si era fatta oscurantista e reazionaria con Ferdinando IV. Tanto reazionaria ed empia diventò quella monarchia che, nel suo furore antigiacobino, giunse a spegnere in un bagno di sangue la Repubblica napoletana del 1799, che rappresentava il punto più alto di consapevolezza storica cui la cultura napoletana era pervenuta attraverso gli sforzi di un secolare, assiduo impegno culturale che, da Giambattista Vico a Pietro Giannone, a Paolo Mattia Doria, a Gaetano Filangieri, a Francesco Mario Pagano, a Eleonora Pimentel Fonseca, a Vincenzo Russo, a Domenico Cirillo, a Francesco Conforti e a numerosissimi altri filosofi scienziati e letterati, aveva reso Napoli una grande capitale della cultura europea. In quel bagno di sangue furono spenti, in violazione del trattato di capitolazione, tanti filosofi e giovanissimi patrioti giacobini tra cui Gennaro Serra di Cassano colpevole di essersi schierato per la libertà e per la filosofia! Schierarsi per la filosofia aveva un significato preciso nel secolo Diciottesimo: significava appunto schierarsi per la libertà e per il progresso

culturale e civile.

Quel portone resta ancora oggi chiuso perché ancora oggi è necessario ricordare quella sconfitta della filosofia che fece piombare in una notte funesta la città di Napoli e condannò ad una sorte infausta tutta la storia del Mezzogiorno d'Italia. Quel portone rimane ancor oggi chiuso in segno di rifiuto di ogni rapporto con le filosofie deteriori, con i falsi valori, con il dispiegarsi, nella nostra epoca, dell'egoismo e dell'aggressività.

Quel portone è stato aperto soltanto una volta per Hans-Georg Gadamer che era accompagnato dal sindaco di Napoli, Antonio Bassolino, e dai borsisti e ricercatori dell'Istituto per rendere omaggio al grande filosofo europeo e per dare il segnale della filosofia a tutto il continente europeo e al mondo.

Ma a Palazzo Serra di Cassano, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici mantiene aperta una porta ideale per i grandi maestri del pensiero contemporaneo, per gli eminenti scienziati, per gli insigni educatori che vengono a parlare alla città, ai suoi giovani, alla sua parte migliore, affinché le idee, la cultura, la civiltà prevalgano grazie allo studio e alla ricerca. Hans-Georg Gadamer ha dato un inestimabile sostegno a questa battaglia di civiltà e per questo sostegno generoso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici rivolge la sua profonda gratitudine al cittadino onorario di Napoli Hans-Georg Gadamer.

La gratitudine diventa entusiasmo per il contributo che Gadamer dà a seminari e convegni in tanti Comuni del Mezzogiorno d'Italia.

Gerardo Marotta



Corriere della Sera
Sabato
12 febbraio 2000

Festa di compleanno per il secolo di Gadamer

Io non sono più saggio delle altre persone", ha detto Hans-Georg Gadamer nel breve discorso di ringraziamento. Ma ha concesso di aver imparato una lezione speciale dalle circostanze della sua vita e dalla storia del secolo che vi si è

sovrapposta: "Ognuno deve prendere da sé delle decisioni e non può sempre seguire delle regole". E ora che ha compiuto un secolo, il più celebre dei filosofi tedeschi può felicitarsi che anche gli "uomini politici di oggi" condividano questo giudizio.

Festa centenaria, ieri sera all'Università di Heidelberg, per il fondatore della moderna ermeneutica. Milleduecento ospiti sono venuti dalla Germania e da tutta l'Europa per celebrare il giubileo di Hans-Georg Gadamer. C'erano anche il presidente della Repubblica, Johannes Rau, il suo predecessore, Richard von Weizsacker e il premier del Baden-Württemberg, Erwin Teufel. Il cancelliere Schroeder, assente alla cerimonia, ha inviato a Gadamer un biglietto d'auguri, definendo le sue riflessioni "premessa importante per una politica attuale e futura di concreta ragionevolezza, tesa a cercare un equilibrio tra solidarietà e responsabilità personale".

"Il più eminente rappresentante di tutto quanto viene sempre collegato alle parole 'Università' e 'Accademia'", lo ha definito Rau nella sua prolusione. Il capo dello Stato, al centro di uno scandalo per i voti facili al tempo in cui guidava il Land del Nord Reno-Vestfalia, ha anche lanciato qualche frecciata polemica, spiegando "che oggi sempre meno persone capiscono la sostanza di alcune decisioni politiche". Colpa, secondo Rau, "non tanto degli scandali quanto della poca intelligibilità di quanto succede, vera causa scatenante della nausea della politica: non si possono spiegare questioni complicate come l'Euro o l'ampliamento dell'Unione in battute televisive da trenta secondi". È stata una fugace parentesi. Poi Rau è tornato subito al festeggiato, che ha dedicato la sua vita "alla ricerca della comprensione".

Dopo la cerimonia all'Università, Hans-Georg Gadamer è stato accolto in serata al Municipio, dove è stato insignito della cittadinanza onoraria di Heidelberg e di Palermo, la città gemellata. Al filosofo è stata consegnata anche una laurea *honoris causa* dell'Università moscovita, Lomonossov.

Di Paolo Valentino



Il Messaggero
giovedì
10 febbraio 2000

Gadamer: il futuro dell'Europa è nell'antica Roma

di Hans-Georg Gadamer

Parlare dei rapporti tra Italia e Germania, nell'ambito di un concetto di Europa che prescindendo da quello di una semplice alleanza economica, è estremamente difficile. Perché molteplici sono gli elementi che contribuiscono nei secoli al costruirsi e caratterizzarsi di questo rapporto. Considerando la mia esperienza personale sono portato a pensare immediatamente alla filosofia, al mio approccio ad essa avvenuto sui testi in latino dei grandi filosofi greci, da cui tutta la nostra riflessione europea prende le mosse. Il grande merito di Roma, soprattutto della Roma repubblicana, è stato infatti, quello di aver fatto propria la lingua e la cultura greca e di avercele tramandate. Sappiamo che la lingua greca e la cultura greca, erano alla base dell'insegnamento delle classi elevate e che nelle corti, in epoca imperiale, si preferiva parlare greco.

Con l'espandersi dell'Impero romano la lingua latina diventa tessuto unificante di tanti popoli e culture e ad essa si rifanno anche le grandi istituzioni dell'epoca. Da questo antico universalismo, attraverso eventi sconvolgenti, accompagnati spesso da desolazione, epidemie, imbarbarimenti si è dipanata la storia europea: una storia costellata da momenti in cui quell'antica condizione in qualche modo riprende vita arricchendosi dei nuovi contributi culturali. Su questa trama fatta di incontri e allontanamenti si costruisce il rapporto Italia-Germania.

Tra i primi momenti di felice fusione tra modernità e tradizione ricordiamo la corte Sveva, che si trasferisce in Italia Meridionale con le sue forze e la sua potenza politica, e dall'incontro con il Sud con la tradizione greco-latina e con altri apporti culturali locali dà vita a quel miracolo che è la scuola sveva.

Un altro esempio è il Rinascimento, seguito anch'esso da anni in cui le migrazioni dei popoli avevano portato guerre e distruzione, e in cui si assiste al nascere delle formazioni statali individuali con il fenomeno della segmentazione del latino in tutte le lingue nazionali.

Eppure nel momento in cui si cerca una propria identità gli intellettuali ritornano alla tradizione greco-latina su cui fondare l'uomo nuovo. La stessa Riforma luterana, che in un certo senso rappresenta il punto più forte di rottura e l'atto di autonomia intellettuale più coraggioso, nasce dallo studio e dall'approfondimento dei testi biblici in lingua greca e degli scritti dei Padri della Chiesa in latino. Anche sul piano della lingua, sappiamo quanto fosse profonda fosse in Lutero la conoscenza delle lingue antiche e come nel suo programma di creare e rigenerare la lingua tedesca

considerasse fondamentale darle una dignità pari a quelle delle lingue dell'antichità (si veda la sopravvivenza delle declinazioni, eccetera). Proprio nello studio dei classici i tedeschi trovarono la propria identità e l'orgoglio di protestanti all'interno della cultura europea.

Mentre la Germania era devastata dalle guerre, l'Italia diventa, molto prima che ci pensassero i tedeschi, meta di viaggio, di un viaggio culturale. Tutti i nostri grandi scrittori, artisti si sono recati in Italia non appena i rapporti politici lo permettevano. Di generazione in generazione si trasmetteva, quasi compito di vita, il viaggio in Italia. Basti pensare a Herder (padre e figlio) fino ai Goethe (il figlio di Johann Wolfgang è addirittura morto a Roma, dove riposa), tanto per citare solo i più famosi tra i moltissimi viaggiatori.

Ma cosa in Italia attirava e continuava ad attrarre così straordinariamente gli intellettuali, gli artisti e gli scienziati di quel tempo? Si trattava di un substrato segreto, che nelle opere degli artisti italiani e soprattutto nella lingua italiana rimandava a quel terreno segreto e pur comune costituito dalla tradizione linguistico-culturale greco-latina: non una nuova istituzione, quale poteva essere la Chiesa con il suo latino ecclesiale, ma l'incontro tra la scuola umanistica e quel substrato, sia pure recondito, che è l'eredità storica e spirituale comune.

Nonostante le terribili devastazioni e l'isolamento conseguenti alle guerre, possiamo vedere come quella terribile barriera divisoria che sembrano essere le Alpi non abbia intuito più delle contingenze politiche a separare il Nord dal Sud; e come il desiderio di avvicinamento e di scambio sia una costante, un filo rosso che percorre tutta la storia italiana, tedesca e, direi, europea.

Oggi quando pensiamo all'Italia, non lo facciamo come molti italiani che si riferiscono solo all'Italia industriale del Nord. L'Italia non è solo Milano, Venezia e ovviamente Roma. Ma è anche Napoli, la Sicilia e tutto ciò che vi ruota intorno, quel Sud in cui le tracce dell'antichità greca sono ancora avvertibili.

Vivissimo è ancora in me il ricordo della prima volta in cui andai a Napoli per un congresso di etica. Dopo aver visitato Napoli e tutto il Sud, sia io sia i miei studenti, provenienti per lo più dal Nord o al massimo da Roma, ci rendemmo conto che solo dopo aver preso contatto con le origini, con i resti di quella civiltà antica, potevamo veramente comprendere i capolavori dell'arte italiana, visti prima a Firenze, Venezia e via dicendo.

Del resto non possiamo non accennare all'importanza avuta dal contatto con la vita e lo stile di vita romani sul giovane Goethe, che dall'esperienza italiana trae quello spirito che supera di molto la cultura della sua patria, e che in Italia ha arricchito la propria visione del mondo divenendo quel poeta e uomo cosmopolita che riconosciamo nelle pagine del *Viaggio in Italia*. In Italia, infatti, Goethe vedeva e sentiva operare quella forma di vita e quelle potenti forze storiche, anche

contemplando le conchiglie sulla spiaggia.

È davvero straordinario che, nonostante la guerra dei trent'anni nel XVII secolo, le due Guerre mondiali e gli anni tremendi del XX secolo che hanno avvilito le culture, proprio Roma antica offra ai popoli di oggi un esempio decisivo sul piano della storia e della civiltà, un punto di riferimento e allo stesso tempo di monito, un orientamento di come tante diversità possano coesistere e unirsi in un processo di arricchimento reciproco.

A questo dobbiamo pensare e rivolgerci, più che a tutte le altre possibilità che ci si offrono, soprattutto oggi quando abbiamo la fortuna di poter vivere in un'Europa senza più stati nazionalistici animati dalla volontà di affermarsi sugli altri. È il momento di accettare il nostro compito culturale, il compito di un'Europa universale quale l'antica civiltà greco-romana.

traduzione di Matilde de Pasquale



Appello per la filosofia

Ai governi e ai parlamenti
di tutti i paesi del mondo

Nonostante sia da tutti riconosciuta l'indifferibilità di un confronto razionale delle esperienze culturali del mondo, l'incontro tra le diverse civiltà è stato ed è segnato da un appiattimento dei costumi e delle forme espressive, oppure dalla perdita della memoria storica: piuttosto che le rispettive virtù, ciascuna civiltà scambia con le altre i difetti, gli aspetti deteriori.

In quel crogiolo di civiltà che fu il mondo classico, è sorto un vitale e perpetuo alimento: la riflessione filosofica, un sapere che ha contraddistinto la nostra storia e a cui dobbiamo i tratti distintivi della nostra civiltà. Tuttavia l'atteggiamento della società contemporanea verso la filosofia non appare adeguato ai problemi del presente.

Nelle scuole di molti paesi, l'insegnamento della filosofia e della storia del pensiero scientifico è da sempre ignorato o si riduce sempre più: milioni di giovani studenti

ignorano finanche il significato del termine filosofia. Noi educiamo talenti tecnico-pratici e atrofizziamo il genio dell'invenzione filosofica. Ne consegue che vi sono sempre meno persone che comprendono - o sono effettivamente in grado di comprendere - la connessione dei fattori che costituiscono la realtà storica. E invece oggi il mondo ha più che mai bisogno di forze creative. Per stimolare la creatività abbiamo bisogno di un'educazione al giudizio e perciò di uomini educati alla filosofia.

Rivolgiamo dunque un appello a tutti i parlamenti e governi del mondo perché venga confermato e rafforzato, o introdotto a pieno titolo, in tutte le scuole lo studio della filosofia nel suo corso storico e nella sua connessione con la storia delle indagini scientifiche - dal pensiero greco al pensiero delle grandi civiltà orientali fino all'oggi - come indispensabile premessa a un autentico incontro tra i popoli e le culture e per la fondazione di nuove categorie che superino le contraddizioni attuali e orientino il cammino dell'umanità verso il bene.

In questa straordinaria e sconvolgente ora della storia, quando il termine umanità comincia ad assumere il significato di "tutti gli uomini", vi è necessità di coscienza civile. Vi è necessità della filosofia.

Tra gli altri, hanno approvato e sottoscritto l'Appello per la filosofia: il Presidente dell'Assemblea delle Nazioni Unite (ONU), il Direttore generale dell'UNESCO, il Presidente del Parlamento Europeo, il Segretario generale del consiglio d'Europa, il Presidente della Repubblica Italiana, il Presidente della Repubblica Francese, il Ministro della cultura della Tunisia, il Congresso mondiale di filosofia di Mosca (1993).