

Giacomo Marramao

La filosofia contemporanea in Germania e in Italia.

Per i 100 anni di Hans-Georg Gadamer

Ci troviamo qui a tracciare un bilancio dei rapporti Germania-Italia dal punto di vista della filosofia, in una data particolarmente significativa: al compimento di un secolo grande e tragico che coincide con il centesimo compleanno del nostro Maestro e amico Hans-Georg Gadamer. Di questo momento, così simbolicamente pregnante, si tratta ora di stabilire le coordinate: la *geistige Situation der Zeit*, la "situazione spirituale del nostro tempo". Non è certo un mistero, né una novità, che il destino filosofico dei due paesi si caratterizzi per un'intima *Wahlverwandschaft*: per un'"affinità elettiva" manifestatasi nel XIX secolo sotto il segno di Hegel e nel XX sotto il segno di Heidegger. Questi indicatori segnalano come - in campo filosofico, a differenza di altri campi, quali ad esempio quello della letteratura e dell'arte - l'incontro sia avvenuto con una netta predominanza della filosofia tedesca su quella italiana. E' una circostanza difficilmente contestabile che alla recezione della filosofia tedesca in Italia non abbia corrisposto un'adeguata recezione della filosofia italiana in Germania: nulla di comparabile, cioè, alla recezione di Husserl e della fenomenologia operata da Enzo Paci e dalla sua scuola; o alla nuova interpretazione di Nietzsche e Heidegger sviluppata - sulla scorta dell'edizione critica delle opere nietzscheane curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari - da Gianni Vattimo e Massimo Cacciari; o all'ampia diffusione che hanno avuto, a partire dagli anni '60, le tematiche della Scuola di Francoforte. Altrettanto indubbio è, tuttavia, il fatto che negli ultimi tre decenni si è assistito anche da parte tedesca a una progressiva crescita di interesse per la filosofia italiana. Questo interesse non riguarda soltanto autori classici come Niccolò Machiavelli e Giambattista Vico, o per pensatori della prima metà del Novecento come Benedetto Croce, ma anche per autori contemporanei come i già ricordati Vattimo e Cacciari o, nell'ambito dell'ermeneutica, per studiosi come Franco Bianco, Valerio Verra e Franco Volpi, o, nell'ambito della riflessione filosofica sul nesso di Modernità e secolarizzazione, i miei stessi lavori: tra il 1989 e il 1996 sono apparsi in traduzione tedesca tre miei volumi (*Macht und Säkularisierung*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main 1989; *Minima temporalia. Zeit, Raum, Erfahrung*, Passagen Verlag, Wien 1992; *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1996, ora ristampato in Taschenbuchausgabe nel 1999). E' a partire da questo nuovo piano di feconda interazione che dobbiamo considerare l'incontro filosofico tra le tradizioni filosofiche dei due paesi.

Dicevamo di Heidegger come indicatore emblematico di questi rapporti, dopo una fase caratterizzata dalla recezione di Hegel. Sappiamo anche, del resto, che la stessa ermeneutica di Gadamer può essere letta - secondo la felice battuta di Jürgen Habermas - come una "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz", una urbanizzazione della provincia heideggeriana. Pochi hanno tuttavia riflettuto sul fatto che l'operazione filosofica gadameriana affonda le sue radici nell'epicentro nevralgico della cultura del Novecento e sul modo in cui l'accoppiata - oggi di moda - ermeneutica-postmoderna abbia contribuito a celare, anziché ad illuminare e dischiudere, quell'endiadi di teologia e giurisprudenza in cui si trova depositata non solo la fonte dell'ermeneutica ma anche la chiave per comprendere l'intero "vocabolario delle istituzioni" dell'Occidente, sia in ambito "umanistico" che "scientifico": neppure le categorie delle "scienze dure" (causa, legge, ordine, etc.) si sottraggono all'ermeneutica, in quanto mutate dalla matrice teologico-giurisdizionale delle società indoeuropee (che "causa" e "legge" siano in origine nozioni giuridiche e teologiche successivamente trasmesse - per estensione metaforica - alle scienze naturali, ci è stato spiegato, prima ancora che da Nietzsche, da un grande filosofo italiano come Giambattista Vico). Ho prima accennato al ruolo emblematico assunto, nell'incontro filosofico tra Germania e Italia, dal nome di Heidegger. Devo tuttavia aggiungere che le letture a tutt'oggi dominanti dell'opera heideggeriana - in chiave decostruzionista o postmoderna - appaiono tanto più fuorvianti quanto più tendono ad enfatizzare la continuità con Nietzsche proponendo un concetto sostanzialmente omologato e decontestualizzato di "nihilismo". Sono da tempo convinto - in contrasto con altri indirizzi filosofici, come ad esempio il "pensiero debole" di Gianni Vattimo - della marcata discontinuità della categoria heideggeriana di "nihilismo" rispetto a quella di Nietzsche: soprattutto in relazione all'opposta valutazione che essi propongono della scienza (come ho cercato di argomentare in un mio libro del 1992, *Kairós. Apologia del tempo debito*). Ma un'altra conseguenza negativa che quella "decontestualizzazione" reca con sé è costituita dall'incapacità di *situare* il pensiero di Heidegger in un particolare momento *geistesgeschichtlich* della riflessione europea sulle coppie *téchne-logos*, tecnica-metafisica, e dunque di produrne un'interpretazione pregnante sotto il profilo filosofico-politico. Il nucleo essenziale dell'opera heideggeriana è incomprendibile al di fuori della centralità che viene ad assumere, negli anni a cavallo del primo conflitto mondiale, il dibattito sulla tecnica e sulla *globale Zeit*, sulla cosiddetta "era globale". E' nella temperie aperta da quell'importante dibattito che va appunto collocato Heidegger, al fianco di autori di pari rilevanza come Ernst Jünger e Carl Schmitt. E' nato di qui, già nel corso degli anni '70, l'interesse da parte mia e di altri filosofi italiani (come Mario Tronti, Massimo Cacciari e Angelo Bolaffi) per questi autori: un interesse rivolto in primo luogo alla comprensione delle trasformazioni del "politico" nel passaggio dalla società liberale ottocentesca alla "società di massa". Questo interesse - almeno per quanto mi

riguarda - si situava in continuità e non in rottura con la recezione della *Kritische Theorie*, con i cui temi ero venuto direttamente a contatto durante un lungo soggiorno di studio francofortese (come attesta il mio volume del 1979 *Il politico e le trasformazioni*). Di qui una serie di polemiche e incomprensioni con lo stesso Habermas, che in un primo tempo aveva ritenuto di ravvisare nell'interesse della *philosophische Linke*, della "sinistra filosofica" italiana per l'opera di Carl Schmitt una sorta di apologetica strisciante nei confronti del pensiero della *Konservative Revolution*. Vorrei qui cogliere l'occasione per precisare una volta per tutte che da Habermas mi divide il giudizio circa la pertinenza descrittiva delle analisi di autori come Jünger, Schmitt e Heidegger: non certo la valutazione politica complessiva delle loro posizioni. Proprio con Habermas, del resto, ho organizzato da un paio d'anni un gruppo di ricerca europeo con lo scopo di delineare i principi-base (una specie di *Magna Charta*) di una Costituzione europea. Più in generale, ritengo che Jürgen Habermas svolga oggi una funzione unica e insostituibile: quella di gettare un ponte fra la tradizione filosofica continentale e il pensiero angloamericano, facendo così interagire - culturalmente e politicamente - le "due metà dell'Occidente", Vecchio e Nuovo Continente. E' in questo contesto e in questa prospettiva - non certo nel senso della tentazione ideologica, periodicamente ricorrente, di riproporre l'Europa come una "terza soluzione" tra Oriente e Occidente - che va oggi concepita la "bilateralità" Italia-Germania. La questione centrale della filosofia al passaggio del secolo è, ancora una volta, quella del *Selbstverständnis*, dell'autocomprensione o dell'"immagine di sé", della Ragione europea in un mondo in cui - qui sta il punto fondamentale - l'Occidente, sottoposto alla sfida delle altre culture del pianeta, appare sempre meno centrale. Non è forse la sfida interculturale uno dei cavalli di battaglia dell'ermeneutica di Gadamer? Ma su questo aspetto ritornerò alla fine. Vediamo intanto di approfondire il senso dell'incontro italo-tedesco in filosofia.

Il tratto comune che segna il destino storico di Italia e Germania non è soltanto quello di "essersi trovate dalla parte sbagliata", tragicamente corresponsabili dell'orrore del XX secolo. Esse hanno in comune anche il fatto di essere - per usare la celebre espressione di Helmuth Plessner - "verspätete Nationen", nazioni tardive. Ma qui è d'obbligo un corollario: *verspätete Nationen* sì, se si guarda all'unificazione politico-statuale, ma le prime nazioni d'Europa quanto all'unificazione linguistica. Il paradosso storico inerente alla vicenda dei due paesi risiede nel fatto che l'unificazione linguistica ha preceduto di diversi secoli l'unità politica. All'opposto della Francia: dove il francese diventa lingua nazionale solo per effetto di un'unificazione politico-amministrativa realizzata e imposta attraverso il centro sovrano: per opera del re, dell'assolutismo monarchico. E a differenza di Spagna e Gran Bretagna: dove a tutt'oggi - malgrado la precocità e longevità dell'istituto monarchico - non esiste una vera e propria lingua unitaria (basti pensare alle peculiarità linguistiche di realtà nazionali o subnazionali come quelle di Catalogna, Paesi Baschi, Scozia, Galles e Irlanda). La

paradossale specificità dei casi dell'Italia e della Germania - su cui occorrerà ancora a lungo riflettere - consiste dunque nel fatto di avere a che fare con nazioni antiche dal punto di vista linguistico, ma tardive dal punto di vista politico. Affonda qui le sue radici quella "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" – quella "contemporaneità del non-contemporaneo" o "sincronia dell'asincronico" – di cui ha parlato Ernst Bloch già alla metà degli anni Trenta (*Erbschaft dieser Zeit*, 1935) e che la "nuova storia sociale" (*neue Sozialgeschichte*) di Wehler, Winkler e Kocka ha assunto a categoria interpretativa della "catastrofe tedesca" del XX secolo; come pure quella compresenza - solo in apparenza contraddittoria - di grandezza culturale e barbarie politico-ideologica che forma l'oggetto della cartella diagnostica del totalitarismo stilata dalla Scuola di Francoforte.

Dal punto di vista analitico-descrittivo, anche autori come Jünger, Schmitt e Gehlen (o, per altro verso, lo stesso Heidegger) possono essere letti come delle grandi diagnosi della "tragedia tedesca", o di quella che è stata chiamata la "guerra civile europea" del Novecento. Questa lunga guerra civile europea, iniziata nel 1914, non si conclude con la fine del secondo conflitto mondiale e la sconfitta del nazifascismo, ma dura in realtà (con le sue pesanti implicazioni economiche, politiche e ideologiche) fino all'autunno del 1989: fino alla caduta del Muro di Berlino. E' ancora viva in me, a distanza di oltre un decennio, la straordinaria emozione che ho provato a visitare Berlino appena riunificata, sotto la guida dell'amico Peter Schneider: il transito, finalmente libero, da un quartiere all'altro, da una zona all'altra, significava per noi la riacquisizione di veri e propri pezzi di memoria divisa, in una striscia di confine dell'esperienza interiore in cui topologia e storia si sovrappongono e si mescolano fino a confondersi in una percezione unitaria. Nessun luogo, nessuna città è in grado di simboleggiare meglio di Berlino la crisi, la fenditura longitudinale che ha segnato la coscienza europea del Novecento. Per afferrare il senso di questa crisi, la generazione filosofica cui appartengo ha adottato la sola categoria in grado di perforare lo schermo delle vecchie antitesi ideologiche: la categoria di "Entzauberung". Di qui la crucialità che ha assunto per noi il riferimento a Max Weber: la cui analisi della razionalizzazione costituiva - non a caso - la base di riferimento comune tanto di autori come Schmitt e Jünger, quanto della Kritische Theorie di Horkheimer e Adorno. Detto per inciso, era esattamente in questo crocevia che si situava la mia chiave di lettura dei testi schmittiani: una chiave assai prossima (come si può evincere dal mio già menzionato libro *Macht und Säkularisierung*, apparso in Italia nel 1983 e in edizione tedesca nel 1989) alle problematiche di Walter Benjamin e di Jacob Taubes. Temi - vorrei aggiungere come nota in margine a un'annosa polemica - tutt'altro che estranei ad Habermas: se è vero (come lo stesso Taubes ha opportunamente notato nei suoi scritti apparsi postumi: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, del 1987, e *Die Politische Theologie des Paulus*, del 1983) che un importante testo habermasiano come *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) risente marcatamente

dell'influenza di un'opera di chiara ispirazione "schmittiana" come *Kritik und Krise* (1959) di Reinhart Koselleck.

Con la stessa *passione del disincanto* (ossimoro solo apparente, per chi sia in grado di cogliere la drammaticità dell'analisi weberiana) ci eravamo rivolti - sempre nella seconda metà degli anni '70 - al "caso Weimar". Attenzione precoce e nietzscheanamente "unzeitgemäss": visto che il paradigma Weimar sembra esser divenuto moneta corrente nel dibattito interno al ceto politico professionale con quasi un ventennio di ritardo. Accade così, per un'ironia della storia, che mentre oggi i nostri politici ricorrono spesso e volentieri all'esempio weimariano nelle loro diatribe intorno alla "riforma costituzionale", noi ci troviamo invece proiettati verso una nuova dimensione: affrontando il nodo del rapporto tra democrazia e dominio della tecnica nella "costellazione postnazionale" (per dirla con Habermas) della *globale Zeit*. Di qui la domanda, volutamente provocatoria: dovremo attendere altri vent'anni perché i politici si accorgano dei nuovi termini del problema? La questione centrale, infatti, non è più (se non in modo subordinato) quella dell'innovazione politica e del rapporto decisione-partecipazione, ma piuttosto quella del destino del "razionalismo occidentale" (M.Weber) nel mondo del *glo-cal* - in un mondo al tempo stesso economicamente unificato e culturalmente frammentato - e della possibilità di teorizzare e praticare, in questo contesto, una nuova politica democratica al di là degli orizzonti moderni dello Stato-Leviatano.

Sul piano della teoria, la scommessa (o, come è stato detto, la "quadratura del cerchio") consiste nel dar mano a una ricostruzione dell'universalismo che sia in grado di sottrarsi ai rischi di etnocentrismo. O, per converso: nel delineare una prospettiva anti-etnocentrica che non comporti la liquidazione bensì al contrario il rilancio dei principi dell'universalismo europeo. Ancora una volta il "nodo gordiano" è rappresentato dal rapporto Oriente-Occidente e dalla sfida degli *asian values*. Per fronteggiare questa sfida, la ragione filosofica occidentale deve mettersi in gioco, relativizzando se stessa confrontando i propri parametri di valore e di giudizio con quelli delle altre culture. Ma ciò richiede - ci ha ricordato un economista e filosofo morale come Amartya Sen - non solo una ripresa, ma un aggiornamento e un revisione radicale del grande quadro comparativo delle civiltà elaborato da Max Weber nella sua *Religionssoziologie*. Tale revisione appare oggi necessaria per comprendere come disposizioni etico-religiose ritenute da Weber inidonee a produrre forme dell'agire e condotte di vita pratico-attive (come per esempio il confucianesimo) si siano viceversa rivelate straordinariamente efficaci a promuovere lo sviluppo economico non malgrado, ma proprio in virtù del loro carattere anti-individualistico. Nell'epoca della globalizzazione, pertanto, sembra non reggere più l'equazione che faceva coincidere etica individualistico-acquisitiva e "Geist" del capitalismo. In una direzione non diversa, Gadamer aveva notato tempo fa che uno dei fenomeni più importanti dell'"era globale" è dato dal distacco dello "spirito della tecnica" dalla matrice occidentale e dalla sua trasmutazione in

altre culture: alcune di esse, quelle asiatiche in specie (non solo, ovviamente, il Giappone, ma anche e in special modo la Cina), si rivelano già capaci di assimilare e innovare i risultati della tecnica assai meglio dell'Occidente. Si apre qui un cruciale problema filosofico, che l'ermeneutica ha avuto il merito di impostare. Un problema cui soltanto Italia e Germania, nella loro paradossale complementarità di opposti che si attraggono, possono fornire una soluzione: il problema di una radicale ridefinizione dell'individualismo. L'accezione di individualismo oggi dominante e corrente non è più - da mezzo secolo a questa parte - europea, bensì angloamericana: è l'idea di un individuo-consumatore che opera secondo una logica di "scelte razionali" fondate su "preferenze". Nello stesso pensiero nordamericano serpeggia ormai da tempo il dubbio che un siffatto concetto di individuo fornisca all'Occidente ben poche chance per far fronte alla sfida delle altre culture.

La sola via d'uscita da questa *impasse* teorica e pratica può essere data solo da un ripensamento dell'idea di *individuo sociale* al di là della pseudo-antitesi oggi in voga tra "liberalismo" e "comunitarismo". E a questo scopo Italia e Germania offrono un contributo decisivo con i due grandi "laboratori di universalismo" che hanno elaborato nel corso dei secoli: il Rinascimento e l'*Aufklärung*. Machiavelli e Bruno, da una parte; Kant, dall'altra. Con la sua *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*, Gadamer ha insieme ripreso e riformato, valorizzato e corretto, il grande pensiero europeo culminato nel pensiero della "technische Zeit". Tramite questa revisione, egli ha fatto dell'ermeneutica la filosofia di un *nuovo* universalismo, non autoreferenziale e "suprematista" ma aperto al confronto con le differenze culturali. L'ermeneutica ci indica così la strada dell'uscita dalla crisi della coscienza europea *nella direzione di una politica universalista delle differenze*. La ragione europeo-occidentale ha fino ad oggi operato sulla base di una *politica universalista dell'identità*: tramite un'affermazione identitaria e indifferenziata dei principi illuministici di libertà, eguaglianza e fratellanza (postulati come "universalmente umani"). Per converso, vediamo oggi proliferare *politiche antiuniversaliste della differenza*: sono le politiche delle "nuove destre" (palesi od occulte) che contestano e minano alla base gli stessi presupposti della "democrazia dei moderni". Quel che ancora l'Europa e l'Occidente non sono riusciti a praticare è questo ossimoro fecondo, capace di tenere insieme - in un campo di tensione mai conciliabile - la *doppia ingiunzione* dell'universalità e della differenza. E' in questa prospettiva di anti-antilluminismo che dobbiamo prepararci a praticare la filosofia e la politica futura. Ciò significa, forse, che dobbiamo imparare a correggere Kant con Machiavelli, e viceversa. Il Kant più aperto al futuro non è quello dell'"imperativo categorico", ma quello che - quasi machiavellianamente - ci invita a cogliere nell'andamento delle vicende storiche il *signum prognosticum*. Il segno che indica la linea di tendenza futura della storia è dato oggi dall'esigenza di un nuovo tipo di individuo, in grado di investire il meglio della ragione europea nell'incontro con le alterità culturali. Così ci insegna il nostro grande amico e

maestro Hans-Georg Gadamer. Al quale va pertanto tutta la nostra gratitudine -- con il nostro augurio più sincero per il suo centesimo compleanno.