

Hans Georg Gadamer

L'ultimo dio

Un dialogo filosofico
con Riccardo Dottori



MELTEMI

Indice

| | | |
|----|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| p. | 7 | <i>Introduzione</i> Riccardo Dottori |
| | 21 | <i>Capitolo primo</i> <i>Phronesis</i> : una filosofia della finitezza |
| | 33 | <i>Capitolo secondo</i> Etica o metafisica? |
| | 43 | <i>Capitolo terzo</i> Utilitarismo, pragmatismo, pluralismo (Calogero, Rorty, Popper) |
| | 57 | <i>Capitolo quarto</i> Etica e retorica (Vico, Nietzsche, Derrida) |
| | 69 | <i>Capitolo quinto</i> Metafisica e trascendenza |
| | 83 | <i>Capitolo sesto</i> Etica e politica (Habermas) |
| | 97 | <i>Capitolo settimo</i> Tradizione ed emancipazione |
| | 111 | <i>Capitolo ottavo</i> La filosofia nella bufera |
| | 121 | <i>Capitolo nono</i> Tra Heidegger e Jaspers |

| | |
|-----|-------------------------------------------------------|
| 133 | <i>Capitolo decimo</i> Verso una nuova religiosità |
| 147 | <i>Appendice</i> Un dialogo socratico |
| 155 | <i>Bibliografia</i> a cura di Giovanni Pellegrini |

Capitolo primo
Phronesis: una filosofia della finitezza

Professor Gadamer, il XX secolo sembra concludersi con una riflessione negativa intorno alla questione dell'essere, richiamando molti interrogativi fondamentali del pensiero occidentale, dal significato della vita al mistero della morte. Che cosa resta, secondo lei, di ancora valido della tradizione filosofica e culturale dell'Occidente e in particolare della sua più peculiare invenzione, la metafisica, dopo i due diversi tentativi di distruggerla condotti da una parte da Heidegger, dall'altra da Wittgenstein e dalla filosofia analitica?

Posso forse cercare di rispondere partendo dal pensiero sviluppato da Heidegger, e in parte anche da me. La metafisica venne studiata e accettata dal giovane Heidegger nel periodo in cui era cattolico; essa appartiene alla sua esperienza cattolica, e venne pertanto abbandonata e criticata dopo che egli passò a Marburgo. Per me, che sono di origine e formazione protestante, la metafisica non ha mai costituito un serio interesse. Quel che mi interessò fu invece il modo in cui Heidegger voleva ripensarla, e ciò avveniva anzitutto attraverso i concetti del tempo, dell'esistenza umana e della finitezza. Così abbiamo una filosofia della finitezza e al tempo stesso della temporalità. Quel che io avevo imparato da Heidegger era stata originariamente una critica al neo-kantismo, che, in realtà, appresi inizialmente da Max Scheler; nel 1913, infatti, ci fu un congresso a Marburgo nel quale Scheler espose una sua critica all'idealismo neokantiano; ciò venne recepito da Nicolaj Hartmann come un non voluto riavvicinamento a un realismo ontologico, e la cosa non mi persuase affatto; da ultimo questa impostazione culminava con la questione dell'etica, e l'originaria critica all'idealismo di Scheler sfociava in una visione metafisica, quasi tomista, del valore.

Le cose stavano in modo diverso per Heidegger, che pose nel suo libro il problema della morte. Il libro di Heidegger non fu per noi marburghesi un evento così straordinario; noi avevamo potuto seguirne l'evoluzione nei cinque anni delle sue lezioni, le quali si basavano fondamentalmente sull'analisi della temporalità. Io cercai di fare allora qualcosa di completamente diverso da Heidegger, e questo risulta chiaro dal mio primo libro, *L'Etica dialettica di Platone*, con cui ottenni la libera docenza; cercai di approdare alla filosofia da un altro punto di vista, dal punto di vista pratico; mi riferisco alla nascita, in quel periodo, di quel pensiero che ho poi svolto più ampiamente in seguito, sulla base del concetto greco di *phronesis*. I miei articoli di allora, ad esempio quello sul *Sapere pratico*, mostrano quel che avevo in mente di sviluppare e che poi non ho più fatto; ma il passo decisivo per me era già stato compiuto, e partendo di lì si vede come, se anche avessi voluto seguire Heidegger, non avrei potuto farlo, poiché egli aveva un'altra impostazione. Infatti, da un suo scritto giovanile, che mi era stato dato da Natorp, e che è di recente stato pubblicato nei «Dilthey-Studien» con il titolo *Interpretazione fenomenologica di Aristotele. Annuncio della situazione ermeneutica*¹, risulta chiaro come allora Heidegger non si interessasse affatto al sapere pratico e alla *phronesis*.

E a che cosa invece?

All'essere!

Lei pensa, dunque, che la questione dell'essere venga estrapolata dal suo usuale contesto ontologico-scolastico, dalla questione cioè della scienza dell'essere in quanto essere e dalle sue derivate ontologie regionali, come la psicologia, la cosmologia e la teologia naturale, per essere ripensata in modo radicalmente nuovo, sulla base di quella concezione sua propria dell'essere umano che egli chiamerà, assieme a Jaspers, esistenza, la cui struttura fondamentale ci impedisce quello sguardo disinteressato e oggettivante sull'essere, proprio della vecchia metafisica. Heidegger, nelle sue analisi dell'esistenza umana quale base per ripensare il problema dell'essere, non muoveva proprio da una nuova lettura di Aristotele? Egli non si era infatti molto occupato dell'Etica Nicomachea?

¹ Vedi *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, «Dilthey-Jahrbuch», 1998/IV, pp. 228-269; trad. it. a cura di V. Vitellio e G. Cammarota, «Filosofia e teologia», 1990, pp. 496 sgg.

No, non molto, a ben guardare. Certo anch'egli si occupò dell'etica di Aristotele, ed è stato lui che ha richiamato la mia attenzione sulla *phronesis*, la ragionevolezza del sapere pratico; ma io ho colto nella *phronesis* una base più ampia, che ho poi enfatizzato, non semplicemente nel senso di una virtù, ma del dialogo.

Certo, lei ha molto insistito sul concetto di phronesis, che è divenuto un concetto chiave della sua filosofia, in particolar modo di quel tipo di esperienza che lei chiama esperienza ermeneutica. Originariamente questo concetto nel libro Z dell'Etica Nicomachea era stato tradotto in lingua latina con il termine prudentia, e, in effetti, lei ha messo in luce come il termine Jurisprudencia tragga la propria origine dal fatto che il giudice si trovi costantemente di fronte al problema dell'applicazione della legge universale al caso concreto, che è sempre diverso da essa, o che comunque pone sempre il problema della giusta applicazione. Questa giusta applicazione deve essere guidata appunto dalla prudenza, dal commisurare l'adeguatezza della legge al caso singolo, in modo tale che la deliberazione che ne segue sia guidata dal criterio dell'equità (l'aristotelica epieikeia); una tale deliberazione viene chiamata una deliberazione prudente, e può essere la base per future deliberazioni; così sarebbe nata originariamente, nel mondo latino, la giurisprudenza. Partendo da questo significato della phronesis come problema dell'applicazione della legge universale al caso singolo, lei ha però dato al concetto una rilevanza molto più ampia, non solo perché ha insistito sul fatto che comporti anche la conoscenza del fine dell'azione, oltre che la conoscenza dei mezzi attraverso i quali la virtù e la giustizia trovano la loro applicazione, ma perché ha fatto di questa capacità della giusta individuazione del caso concreto, e quindi della giusta applicazione della legge universale o della sua interpretazione, il problema fondamentale della filosofia, che diviene filosofia ermeneutica. Così è giunto al concetto della ragionevolezza che dovrebbe sostituire il concetto tradizionale di ragione senza perderne i più propri contenuti, tanto che a nostro avviso questa "ragionevolezza" (Vernunftigkeit in tedesco), sarebbe l'adeguata traduzione del concetto di phronesis, più che quello di deliberazione prudente. Percorrendo tale via lei ha anche fatto della phronesis la base del dialogo. Non le sembra che, ritornando attraverso la phronesis da Aristotele a Platone, il punto di vista platonico (l'idea) sia essenzialmente cambiato, o le pare che ci sia pur sempre una possibilità di ritrovare una base comune ai due filosofi?

Certamente il senso di tutto il mio lavoro è stato quello di mostrare come il concetto diffuso di una contrapposizione, o di un contrasto, tra Platone e Aristotele non sia affatto giusto; io ho creduto di vedere fin dall'inizio come, nonostante ogni critica da parte di quest'ultimo, il suo legame con Platone debba essere considerato molto più intimo, più profondo, e questo anche a proposito della *phronesis*. Io fui perciò persuaso fin dall'inizio di un punto debole in Heidegger, che poi mi divenne via via più chiaro: il fatto che nel suo pensiero non si riesca a vedere sufficientemente l'altro. Mi apparve chiaro anche come egli, nella propria analisi dell'esistenza, nella ricerca di Dio, sperasse forse di giungere a una migliore giustificazione filosofica dell'esistenza umana, nel senso naturalmente di un'esperienza di tipo cristiano. Questa mia originaria intuizione sembra oggi essere un dato di fatto, ma è anche evidente che una tale analisi e concezione dell'esistenza umana lascia impensato il problema dell'altro.

Ma Heidegger non ci ha parlato forse del Mit-sein, del con-essere, o dell'essere con gli altri, e del Gewissen, la coscienza morale, come fondamentale modo dell'esistenza umana, o come una struttura esistenziale? Non hanno queste strutture, o se vogliamo questi fenomeni, a che fare fondamentalmente con l'esperienza del 'Tu'?

Sì, sì, certo; ma non in maniera del tutto convincente; io sono stato uno dei primi a seguire Heidegger, e rimasi allora completamente affascinato dal suo pensiero, ma su questo punto non mi è stato possibile seguirlo; vi è per di più il problema della corrispondenza del termine con la parola latina, *prudentia*, e con quella tedesca; il *Gewissen* ne è la giusta traduzione, il termine corrispondente? Mettere in relazione la *phronesis* con il *Gewissen*, o trasportare il senso del primo concetto o fenomeno nel secondo non mi è mai parsa un'operazione convincente.

Lei ritiene dunque errato mettere in rapporto la phronesis con il Gewissen?

Sì, senza dubbio! Inoltre, l'altro non ci appare attraverso la 'coscienza'. La 'coscienza' nel senso della coscienza morale o del *Gewissen* non è per Heidegger il fenomeno dell'altro; la coscienza morale è invece solo il segreto del nostro proprio metterci in relazione con noi stessi, o del 'giungere a noi stessi'.

E il Mit-sein, o il 'con-essere', non significa però che il nostro essere è sempre un 'essere con...' altri?

L'essere con', o essere insieme, è qualcosa che Heidegger non ha sufficientemente o chiaramente sviluppato; si tratta forse di una concessione che Heidegger ha fatto, ma non di un contenuto originario del suo pensiero. Quel che io ho invece sviluppato è l'idea che il nostro essere è fondamentalmente un essere in rapporto a un altro, e non semplicemente il 'con-essere'; il senso del suo essere dipende da questo suo rapporto con l'altro. In Heidegger invece, proprio nel momento in cui egli sviluppa questo suo pensiero, non si tratta affatto, né si parla affatto dell'altro. L'essere con...' è piuttosto un'asserzione sull'esserci, il quale deve in qualche modo lasciar valere anche l'altro. In tutto questo, la 'coscienza morale' e 'l'essere con...', non ho trovato nulla di veramente persuasivo. La 'cura' è sempre un prendersi cura del proprio essere, e 'l'essere con...' è in realtà un pensiero dell'altro molto indebolito, piuttosto un lasciare che anche l'altro sia, e non un autentico essere rivolto a lui.

Nella sua conferenza di Lisbona (1943), di cui lei parla anche nei suoi racconti autobiografici apparsi in lingua italiana con il titolo Maestri e compagni sulla via del pensiero, lei espresse apertamente questa critica, riferendosi in particolare al concetto della Geworfenheit, quell'esser gettato nel mondo in cui consisterebbe per Heidegger la finitezza umana.

Tutto ciò fu dopo, molto dopo... Io parlo qui del mio primo rapporto con Heidegger a Marburgo, e delle prime discussioni, già dal periodo in cui scriveva *Essere e tempo*, e in cui l'opera apparve; fu allora che mi divenne chiaro questo pensiero e che formulai le mie prime critiche.

E che cosa ne pensava Heidegger, ovvero, che cosa rispose?

Heidegger riconobbe, poiché allora eravamo molto legati, che io con la nozione dell'altro avessi colto più di quel che non aveva sviluppato egli stesso con il pensiero del 'con-essere', che è, infatti, un pensiero riduttivo; il pensiero dell'altro è qualcosa di più, e precisamente un pensiero che ci rende aperti all'altro; deve essere chiaro e restare palese il fatto che anche l'altro ha il suo diritto all'esistenza; questo 'anche' è la sua giustificazione per la propria coscienza morale.

Questo mi sembra ormai esplicito. Fu dunque di qui che prese avvio la sua filosofia della finitezza, e si sviluppò il suo futuro pensiero, e anche, in ultima analisi, la prospettiva futura per la filosofia, pro o contro la metafisica?

Certo; ma lei mi rivolge queste domande come se io allora fossi stato consapevole di tutto quel che sarebbe seguito. In realtà le cose andarono così: io avevo cominciato a occuparmi dell'*Etica Nicomachea*, e così incappai, anche sotto l'influsso di Nicolaj Hartmann, nella problematica ontologica del concetto di valore, e questo provocò una specie di catastrofe; io cercavo di capire Aristotele, nei suoi diversi trattati sulla *Edonè*, cioè sul piacere, attraverso un mio lavoro, che non ho più rivisto (non so nemmeno se esista ancora da qualche parte); di solito Heidegger era molto contento dei miei lavori, che erano una specie di mio adattamento al suo pensiero, e li seguiva anche nelle piccole *nuances*. Ma allorché risentii dell'influsso di Hartmann e mi adeguai al suo pensiero, il tema svolto fu, anche ai miei stessi occhi, un insuccesso. Tentai allora di sviluppare il tema del valore alla luce di concetti heideggeriani, ma anche questa strada fu un fallimento; Heidegger me lo disse a chiare lettere, e ciò mi provocò grande amarezza. In realtà si trattava di un chiaro passo falso; così dovrei dire, per quanto riguarda i miei primi passi, che *Essere e tempo*, o meglio l'enorme scossa attraverso cui Heidegger mi liberò dall'influsso del neo-kantismo, fu qualcosa che non potei reggere: tanto che Heidegger stesso mi disse: "Da ciò non viene fuori nulla". Hartmann, d'altra parte, aveva percepito le tracce lasciate in me da Heidegger, e condivise anche lui la critica al mio tentativo. Heidegger concluse dunque: "Tu non hai il talento necessario per il lavoro filosofico; sei adatto per insegnare il greco e anche letteratura tedesca", e questo fu quel che feci per un periodo di tempo, un anno forse, a Marburgo.

Poi cosa avvenne? Se non erro il suo tentativo fu quello di abbandonare il concetto di valore, sulle orme di Aristotele, restando ancora legato a una problematica ontologica, o meglio etica.

Sì, è vero; solo che deve comprendere che allora cercai di intraprendere delle vie del tutto nuove. Mi restava molto poco per finire l'università; avevo già tre anni di studio. Cominciai allora a lavorare sul *Protrettico* di Aristotele, e su tutto il dibattito allora in corso sullo sviluppo dell'etica aristotelica attraverso le tre *Etiche*; questa prospettiva mi sembrava essere un non-senso, e debbo dire che avevo pienamente ragione

nella mia critica a Jaeger; di questa interpretazione di Jaeger si parla ancora, ma ormai la sua tesi non è considerata neanche più degna di discussione. A me sembrò subito insostenibile; in realtà si tratta di un rapporto molto più complicato tra il tema fondamentale dell'*Agathon*, o del Bene, con le altre due componenti, piacere e conoscenza; qui si inserisce il concetto della *phronesis*, o del sapere pratico, della ragionevolezza, che media tra i due; così rifiutai il concetto dello sviluppo storico dei tre libri; Jaeger naturalmente rifiutò la mia posizione, ma riconobbe la serietà del mio lavoro. La mia critica divenne famosa, e nel frattempo intervennero altri che dimostrarono l'insostenibilità di questa idea della genesi, o dello sviluppo storico. Questi comunque sono gli errori in cui si incorre quando si crede che tutte e tre le *Etiche* originarono dalla volontà di Aristotele di scrivere libri. Sbagliato: era vero piuttosto il contrario, e cioè che furono scritte semplicemente per delle lezioni. Io ora sono giunto alla conclusione che ciò sia valido anche per la *Metafisica*, e questo è stato in realtà il grande merito di Jaeger, l'aver mostrato cioè che questi libri della *Metafisica* non sono qualcosa di unitario; la *Metafisica* quindi non è un libro, un'opera, e questa è ormai l'opinione prevalente tra noi, non però nei paesi anglosassoni, dove si crede ancora che la *Metafisica* sia un'opera unitaria. Io, invece, sono convinto che un'intima unità sia da rintracciare tra il pensiero di Platone e quello di Aristotele. A questo punto le posso raccontare come si è svolto allora il mio lavoro; analizzando a fondo il *Protrettico*, mi sono chiesto: che cosa ci si propone in questo scritto? La risposta mi è apparsa chiara: qui non vi è nessuna critica delle idee. Lei mi può certo chiedere che cosa ne pensassi prima: non lo so, allora lavoravo come filologo classico; scrissi un lavoro su Clitofonte, che non ho mai pubblicato, ma che si trova certamente ancora tra le mie carte, e quindi sostenni l'esame di stato su Pindaro, scrivendo un lavoro in latino, e per tre anni più nulla, solo questo lavoro sul *Protrettico*, cioè questa critica al pensiero di Jaeger condotta sulla base delle mie competenze filologiche.

Si potrebbe dire, riassumendo, che tutto il senso del suo lavoro di allora consiste dunque nell'essersi liberato della problematica del concetto ontologico di valore, ovvero dell'ontologia dei valori di Hartmann?

Direi di sì.

E si potrebbe anche dire che questa critica a Jaeger consiste da una parte nell'aver visto come Aristotele abbia sviluppato la questione del

Bene non su presupposti ontologici, né sulla base della critica alla dottrina delle idee, ma sulla base del suo concetto di phronesis, della ragionevolezza; e che d'altra parte anche in Platone l'idea del Bene non è da vedere in prospettiva ontologica, ma come una questione della dimensione etica in senso proprio, cioè del dialogo?

Certamente. Lei comunque è interessato a sapere come si sia sviluppata la mia filosofia. Bene, io vidi già prima che uscisse *Essere e tempo* come andassero di pari passo entrambe le cose, anche la critica al concetto ontologico di valore. Mi era infatti apparso abbastanza strano, fin dall'inizio, che Hartmann potesse considerare l'ontologia dei valori come la forma potenziata di un realismo concettuale; e tutto poi avvenne all'improvviso, come in un incubo notturno. Avevo seguito tre seminari, con Hartmann naturalmente, e con Heidegger, lavorando anche alla preparazione degli apparati seminariali. Lo sviluppo della posizione di Hartmann e la conseguente critica di Heidegger avvenivano proprio mentre io fornivo il mio primo lavoro, quello che avrebbe aperto la strada alla mia carriera accademica.

Se vogliamo comunque tirare le somme della questione, possiamo forse dire che avrebbe ragione Nietzsche nella sua critica verso ogni forma di ontologia dei valori?

Naturalmente, in lui si avrebbe già quella critica a ogni forma di pseudo-oggettivismo che si mostra in tutta la sua problematicità nella dottrina dei valori.

Rimane, tuttavia, uno spazio aperto, quando pensiamo alla critica di ogni ontologia o metafisica, per una futura filosofia del finito che potrebbe trasformare, o 'trasvalutare', in senso autenticamente nietzscheano, questa ontologia dei valori in una filosofia dai valori diversi, ad esempio in una filosofia del dialogo?

Certamente; anzi, dirò di più, una tale trasformazione della filosofia dei valori nel senso di una filosofia del finito c'è già stata, ed è stata appunto quella di Max Scheler e della sua nuova etica, o il tentativo di formulare un'etica materiale dei valori. Scheler scriveva allora i suoi due lavori, e tenne anche nel frattempo delle conferenze a Marburgo; prima Heidegger criticava sempre Scheler, ma dopo che apparve il suo *Essere e tempo* e quindi il libro di Scheler *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, si ebbe la conversione di Hei-

degger a Scheler. Nonostante egli seguitasse a criticarlo, fu allora l'unico che lo comprese.

E lei crede dunque ancora in una filosofia della finitezza come una possibilità per il futuro?

Assolutamente, posso dire che questa fede è rimasta per me assolutamente intoccabile; questo è quanto ripeto continuamente; solo così mi riesce di portar fuori lo storicismo dal suo oscuramento scetticistico, proprio perché continuo a pensare: questo è l'uomo, temporalità, finitezza...

Ma qual è in questa finitezza il lato positivo?

Io ho visto il lato positivo soprattutto nel fatto del rapporto con l'altro, e ho così ricondotto la dialettica al dialogo; così la dialettica, da visione del mondo assolutistica (in senso hegeliano), o scettica (in senso puramente storicista), deve essere secondo me ricondotta al dialogo. Questo è stato il tema del mio lavoro di libera docenza, *L'etica dialettica di Platone*; credo di averle già raccontato come andò, e cioè che feci l'esame di stato con molte difficoltà; gli esaminandi chiusero un occhio su molte cose che non sapevo, e fra loro soprattutto Friedländer, che era convinto della mia attitudine alla ricerca scientifica, e che pertanto sarei diventato un buon filologo classico; Friedländer me lo raccontò parecchio tempo dopo. "Lo sa – mi disse – che io ho condotto tutto l'esame con l'intenzione di verificare se lei potesse diventare un buon insegnante di greco? E mi sono convinto, dopo poco, che lei poteva diventare un ottimo insegnante, e perciò le ho dato un 'ottimo' come giudizio".

Heidegger, invece, che giudizio espresse?

Heidegger fu contento della discussione, e mi diede anche lui un 'ottimo', o un *magna cura laude*. Fui infatti esaminato da Paul Friedländer, da Heidegger e da un insegnante liceale di latino e greco, come era consuetudine allora, e fui dunque promosso nonostante il fatto che il direttore del liceo che protocollava le risposte fosse molto scontento perché non sapevo varie cose; non fu molto piacevole sentirsi ripetere: "Almeno questo dovrebbe saperlo!" e via dicendo... Sostenni l'esame di stato dopo aver presentato come tesi il mio lavoro in latino su Pindaro, che di recente è stato ritirato fuori, e

che adesso Gleen Most vuole pubblicare a tutti i costi, nonostante gli abbia detto che non ne vale la pena; ma a lui piace moltissimo, perché, sostiene, in primo luogo si tratta di un latino che si legge molto bene, e poi di un buon lavoro. Tuttavia, senza vergognarmene, io trovo la cosa un po' comica, perché il lavoro è ormai vecchio di settant'anni.

Così inizia dunque la storia della mia libera docenza; dopo l'esame Heidegger e Friedländer tornarono a casa insieme, e Friedländer gli disse: "Vorrei che questo ragazzo facesse la libera docenza con me!". Fu questo probabilmente il motivo per cui il giorno dopo ricevetti una lettera da Heidegger in cui mi invitava a casa sua. Arrivato da lui mi disse di sedermi; egli giaceva sul sofà, non stava molto bene, e aveva una voce un po' fiavole; mi disse di raccontargli che cosa facevo e quali fossero le mie intenzioni. Glielo raccontai e alla fine della conversazione mi diede del 'tu'; più tardi capii quali erano le sue intenzioni: voleva che facessi la mia libera docenza con lui! Mi disse che dovevo sbrigarmi, perché avrebbe voluto volentieri candidarmi, e quindi avrei dovuto finire il lavoro entro un anno, prima che lui se ne andasse da Marburgo. Così mi fece coraggio e mi spronò dicendomi: "Ora mostri quello che sa fare! Mostri quel che ha imparato in tutto questo tempo". Che infatti io avessi imparato molto lo sapeva dai suoi seminari che io frequentavo; io ero addirittura un aiuto per lui, sia per Aristotele che per Platone; per Platone lo sono stato di continuo, e sino alla fine. Fino alla sua morte mi ha infatti rimproverato di non aver scritto il libro su Platone, poiché tramite me gli è risultato chiaro di non aver capito Platone, ovvero che il modo in cui veniva interpretato non era giusto.

Ritornando alla questione della filosofia della finitezza e dello storicismo, il suo lavoro di libera docenza dimostrerebbe dunque che la filosofia della finitezza può essere colta in questo risvolto pratico, ed essere quindi rivalutata in senso etico, se non addirittura diventare il principio di una trasvalutazione dell'etica in senso dialogico.

Sì, certo.

Ma vi è anche la possibilità che la filosofia della finitezza possa arrivare al superamento delle difficoltà del relativismo storicista, e a fornire delle nuove prospettive metafisiche per comprendere la stessa storia della filosofia? Lei ha detto una volta a proposito di Heidegger che proprio per il fatto che il nostro essere è storico possiamo essere consapevo-

li della nostra storicità; questo ci darebbe la possibilità di superare il relativismo storicista, delineando una specie di ontologia della storicità e della finitezza della coscienza?

Indubbiamente. Questo è stato il senso della mia discussione intorno a Hegel e quanto ho mostrato con il mio libro *La dialettica di Hegel*, che lei stesso ha tradotto, e che era il risultato delle mie lezioni tenute a Lipsia; lezioni su Kant, su Fichte, su Schelling, su Heidegger, e soprattutto su Hegel; l'ho elaborato quasi nello stesso periodo di tempo in cui formulavo le mie tesi in campo etico. Certamente vi è dal punto di vista di una filosofia della finitezza la possibilità di riappropriarsi della conoscenza storica senza cadere nel relativismo, proprio con il riconoscimento che ogni nostra conoscenza è legata alla sua peculiare situazione storica; questo ci restituisce la possibilità di rivisitare il passato dal nostro punto di vista storico, quella possibilità che io ho chiamato fusione degli orizzonti. Ma non è semplicemente questo il senso della nostra finitezza, o quanto io volevo mostrare a Heidegger, tema che ho poi svolto per mio conto; io volevo mostrargli, come poi ho fatto nella conferenza di Lisbona da lei citata, che la dimensione più propria della nostra finitezza, del nostro 'esser gettati nel mondo', consiste appunto nei limiti di cui prendiamo conoscenza quando instauriamo il nostro rapporto con gli altri; in questo rapporto etico ci diviene chiara tutta la nostra incapacità, o impossibilità, di adeguarci alle esigenze dell'altro, di capire le esigenze dell'altro. Il modo per non soccombere in questa finitezza, per viverla giustamente, è quello di aprirci all'altro nella situazione del dialogo, di ascoltare l'altro, il Tu che ci è di fronte.