

Ermeneutica filosofica.

Seconda settimana di lezione.

Lezione IV.

Heidegger si è occupato in diversi momenti di etica aristotelica: nel 1922, a Friburgo, ha tenuto un seminario sul libro VI dell'“Etica nicomachea”; l'anno seguente, a Marburgo, ha tenuto il corso “Ontologia, ermeneutica dell'effettività” (il concetto di *Faktizität* si riferisce alla dimensione pratica della vita). In quest'occasione, a dispetto della fenomenologia, con la sua messa tra parentesi della percezione empirica, fattuale, a vantaggio di un'indagine trascendentale (in altri termini con la descrizione del fenomeno in se stesso, non del suo accadere nel mondo), Heidegger intende fenomenologia come attenzione al mondo, al comportamento concreto, senza alcuna normatività in termini platonici (di dover essere). Per la terza volta si rivolge ad Aristotele nel corso sul Sofista che tiene nel 1924-5, quando, per commentare l'opera platonica prende spunto dall'“Etica nicomachea”. Nel suddetto dialogo, infatti, Platone definisce l'essere come *dunamis*, introducendo il movimento tra le idee, con uno spostamento di attenzione sul mondo del divenire e della prassi.

Il mondo della prassi è quello della contingenza e Heidegger si pone il problema di stabilire quale sia la sua razionalità. Già con Dilthey si delineava la distinzione tra scienze naturali, con le loro leggi necessarie, e scienze dello spirito che portavano con sé l'interrogativo su una forma di razionalità possibile. Proprio il recupero di Aristotele è funzionale alla ridefinizione di una razionalità del mondo del contingente in cui la dimensione della variabilità non coinvolga solo il contenuto, ma anche i principi.

L'opera principale di Gadamer, “Verità e Metodo” (1960), si inserisce nell'orbita di tale questione, domandandosi se esista una verità per le scienze umane che non si avvalgono di quel metodo sperimentale (obbligare la natura a rispondere alle nostre domande) che costituisce la condizione di verità delle scienze naturali.

Esiste una dimensione della verità extrametodica che esuli dall'ambito del necessario, ovvero della legge fisica? Nell'opera alcuni hanno visto l'intenzione di Gadamer di ridurre tutta la verità a una dimensione extrametodica, mentre il suo intento era quello di ricercarne solo la possibilità. La risposta del filosofo è che l'ambito in questione sia quello della prassi, cioè della libertà.

Per meglio comprendere la prospettiva di Gadamer, occorre tener presente il titolo che voleva attribuire all'opera originariamente: “Geschehen und Verstehen”, (“Accadimento e comprensione”). Il *Verstehen* indica la dimensione della razionalità, mentre il *Geschehen* rimanda implicitamente alla dimensione della storia. L'accadere storico è irripetibile e dunque dobbiamo comprenderlo senza che se ne possa dare una riproducibilità metodica. Gadamer stesso riconosce la mole della sua produzione filosofica nella lezione di Heidegger sull'“Etica nicomachea”. La sua grande ambizione è quella di svincolare la dimensione accidentale dal meramente soggettivo. L'obiettivo polemico è il soggettivismo che va da Cartesio all'idealismo. L'arte nell'opera kantiana era la dimensione del soggettivo per eccellenza, concretizzatosi nella figura del genio. Queste radicate concezioni culminano nell'ideale estetico dell'arte per l'arte e nella figura del bohemien. La replica di Gadamer si propone di mostrare una dimensione intersoggettiva delle scienze umane. Tale intersoggettività strappa la verità dall'esilio del soggettivo e del puramente arbitrario. Alle spalle di tale posizione si può collocare la dimensione hegeliana dello Spirito, cioè il processo per cui la coscienza singola si distacca dalla propria singolarità per rialzarsi all'universalità autocosciente del “Noi” (Hegel ritiene che la riflessione sia un elemento peculiare del cristianesimo, mancante nel mondo greco. Così le statue greche non hanno gli occhi, proprio perché non conoscono interiorità).

L'opera di Gadamer si propone di recuperare concetti umanistici come cultura, senso comune, gusto, scartati insieme alle scienze dello spirito. Etimologicamente cultura, in tedesco *bildung*, dove *bild* significa “immagine”, e uomo che è *weltbilden*, formatore di mondo, sono concetti strettamente legati.

Per Herder la cultura è “elevazione all'universale”, nel senso che essa rende ciascun individuo un uomo. La dimensione di universalità alla quale la cultura indirizza l'individuo è intersoggettiva ed è in virtù di questa universalità e intersoggettività che si fa valere nella nostra esperienza. La cultura,

dunque, procede in modo organico e il processo educativo è un processo storico perché è con l'esperienza della vita concreta che si saggia la verità delle scienze umane. Anche per Gadamer che si innesta su una lunga tradizione di pensiero, quella già eschilea del *pathei mathos*, la vera esperienza è quella negativa; vera in quanto produce un movimento di crescita nell'individuo. Il risultato di questa esperienza è sempre una maggiore apertura verso gli altri e verso nuove esperienze. L'obiettivo è quello di diventare una "persona universale".

Il concetto di gioco, invece, viene introdotto a proposito dell'ontologia dell'opera d'arte. Risuona l'eco della filosofia analitica di Wittgenstein che rivaluta la dimensione pragmatica del linguaggio. In Gadamer i tratti distintivi del gioco sono, da una parte, la sua dimensione intersoggettiva, dall'altra l'elemento di imprevedibilità che da poche regole dà luogo a combinazioni infinite di nuovi giochi. Il gioco cui il filosofo si richiama nell'esergo dell'opera (poesia di Rilke) è la palla, emblema del nostro rapporto con la storia e la vita, modello del dialogo in cui il compito di ciascuno è di corrispondere. Di qui la corrispondenza tra mente e cosa diviene la verità in senso ermeneutico. La stessa corrispondenza nei confronti dell'oggetto chiede che si sappia corrispondere a qualcun altro (questo è il senso educativo del gioco). La cultura inizia dall'agricoltura come corrispondenza al mondo. Questa considerazione si andava sviluppando già in Hegel a proposito delle differenti accezioni che il termine libertà aveva per signore e servo, (la libertà era più autentica in quest'ultimo caso).

Gadamer recupera il concetto di gioco per evidenziare l'importanza della relazione con l'altro. È il concetto di relazione che spiega quello di comprensione: "comprendere è inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica". Tale processo assume il carattere del dialogo perché implica una comunicazione.

Lezione V.

I due esempi di scienze umane con cui Gadamer si confronta sono l'arte, che rimanda al concetto greco di *poiesis* e la storia, che rimanda a quello di *praxis*. Il gioco è paragonabile all'esperienza artistica, forma emblematica dell'esperienza culturale, perché entrambi richiedono un partecipazione. L'intento del filosofo è di rivendicare il carattere culturale dell'opera d'arte contro il soggettivismo dell'estetica romantica. L'arte è un momento fondamentale di aggregazione umana, (alla messa si sostituisce il concerto rock come nuova manifestazione di coesione collettiva), di costruzione del mondo. Il gioco è questa forma di interazione che consiste nel partecipare ad una finzione.

In passato l'opera d'arte è stata intesa come un prodotto "bello", passibile di un giudizio astratto della coscienza estetica, Gadamer si mostra contrario a questa decontestualizzazione dell'opera d'arte, (come a quella del museo), perché la priva del suo valore culturale. In questo orizzonte si situa la rivalutazione dell'architettura, squalificata dai moderni insieme all'arte occasionale per il suo scopo utilitaristico, consacrata dal filosofo come arte suprema perché responsabile della costruzione della nostra cultura.

Per quanto riguarda la storia, la questione da porre è quella della sua conoscenza. Secondo lo storicismo è tanto più possibile conoscere un evento oggettivamente quanto più ce ne si distacca, poiché si è arrivati ad acquisire un punto di vista superiore dal quale si conosce la storia passata. Il modello è quello del Sapere Assoluto hegeliano, dove un punto di vista assoluto ed estraneo rispetto alla realtà la esamina.

Gadamer sostiene la posizione opposta: è la continuità storica a consentirci di conoscere un determinato evento, sono le cesure, invece, a impossibilitare la comprensione. Questo presuppone una concezione della storia che Gadamer prende a sua volta da Hegel: la negazione di un sapere assoluto significa che ogni nostra conoscenza è storica perché c'è continuità fra noi e gli eventi passati e perché è storico il nostro essere nel mondo. Già Heidegger in "Essere e tempo" riteneva che la nostra storicità non dipendesse dallo studio della storia, ma viceversa che lo studio della storia presupponesse il nostro essere storici. Essere storici significa essere autoconsapevoli della nostra mortalità. Lo studio della storia, allora, ha un fondamento ontologico (il nostro essere storici)

e quindi, in Gadamer, come in Hegel, per conoscere la storia precedente ci deve essere continuità, tradizione, accumulazione storica (*aufhebung* cioè superamento). La descrizione del processo storico come cumulo di esperienze come *wirkungs-geschichte* “storia degli effetti”, pone l’accento sul carattere pratico della storia e definisce la condizione di possibilità della coscienza storica (possiamo conoscere la rivoluzione francese perché i suoi effetti sono ancora oggi concreti per noi). La conseguenza è che non si può dare mai un rapporto asettico e obiettivo con l’evento storico, dunque, l’osservatore è sempre in gioco. L’unica obiettività possibile è quella astratta.

LIBRO VI dell’“Etica nicomachea”.

La filosofia pratica è l’unico ambito della filosofia aristotelica del quale conserviamo tre testi: “Etica nicomachea”, “Etica eudemia”, molto simili tra loro e “Grande etica”, più ristretta, consta di soli due lunghi capitoli.

All’inizio del libro VI, Aristotele ricapitola le sue considerazioni precedenti: le virtù etiche sono particolari azioni umane perché la virtù è, per il filosofo, una disposizione ad agire, un comportamento che si acquisisce con la pratica. Si misura in queste definizioni lo iato con l’etica socratica e platonica dell’intellettualismo etico (basta conoscere il bene per adoperarsi a farlo). Nei capitoli IV e V Aristotele aveva definito la giustizia come virtù che indirizzava verso la scelta del giusto mezzo, un comportamento stabilito dalla retta ragione, dal *phronimos*.

Dal VI capitolo si occupa di virtù dianoetiche. Definire il giusto mezzo non è solo un calcolo matematico, si tratta di affrontare il problema della razionalità della prassi, caratterizzata dalla tensione perché è orientata verso un obiettivo. Non a caso la dimensione temporale della prassi è il futuro.

Aristotele opera una distinzione interna all’anima razionale tra virtù etiche e virtù intellettuali o dianoetiche; all’interno di questo secondo gruppo si introduce una distinzione ontologica tra virtù riguardanti enti che si mantengono uguali ed enti che cambiano nel tempo. Dalla ripartizione ontologica segue una distinzione gnoseologica: l’*epistemikon* si occupa dei principi degli enti uguali a se stessi, siamo nell’ambito della *sophia*; il *logistikon* si occupa degli enti mutevoli e dei loro principi anch’essi mutevoli, siamo nell’ambito della *phronesis*. Non si può deliberare su ciò che non può essere diverso da com’è. Aristotele individua una differenza di intenti tra uomini ed animali: gli ultimi hanno la sensazione ma non si muovono deliberatamente; a muovere l’azione umana è il desiderio, ma nell’ambito del pensiero c’è una verità che si esplica come desiderio corretto. Nel campo del pensiero scientifico, verità è concordanza con la cosa; per il pensiero pratico è raggiungimento del desiderio. Il desiderio introduce la questione dinamica nell’ontologia aristotelica. (In Heidegger il desiderio che dà senso all’esistenza, ovvero l’intenzionalità, si esprime con il concetto di cura, che è la struttura del tempo –essere avanti a sé è il futuro, essere già in essere in un mondo, essere presso è essere legati al passato -. La dimensione fondamentale della cura è il futuro come tendenza pratica verso qualcosa che si deve realizzare).

Il principio dell’azione è la scelta diretta ai mezzi e non allo scopo. Sono i mezzi ad essere oggetto di deliberazione e di scelta, solo per le *technai* si sceglie anche il fine. In greco, scelta suona come *proairesis*, passibile delle traduzioni “proponimento” e “intenzione”.

Lezione VI.

Aristotele enumera cinque scienze dell’anima razionale. Le prime tre: scienza (*episteme*), sapienza (*sophia*), intelletto (*nous*) fanno parte dell’*epistemikon*. Le restanti due: arte (*tekne*) e saggezza (*phronesis*) fanno parte del *logistikon* o *doxastikon*.

Aristotele dà prima una definizione ontologica delle scienze, in base al loro oggetto, in seguito ne dà una definizione metodologica, evidenziando i due procedimenti su cui si basa: deduzione (inferenza valida da premesse valide) e induzione (procedimento che va dal particolare all’universale).

A questo punto Aristotele inizia a trattare il concetto di *phronesis*, pur procedendo in un modo che Kant gli rimprovererà come rapsodico; questo si deve probabilmente al fatto che il filosofo greco,

volutamente, non procede con sistematicità, ma muove a una descrizione fenomenologica. L'ambito della *phronesis* è quello in cui qualcosa viene fatto (*praxis*) o prodotto (*poiesis*). Gli stati abituali corrispondenti sono, per quanto riguarda la pratica, la saggezza e per quanto riguarda la produzione, l'arte. L'arte concerne le cose prodotte che hanno il principio della loro generazione non in se stesse, ma in chi le produce.

La dimensione nella quale Aristotele si sta muovendo è quella dell'accidentale (*sumbebekos*), cioè del non necessario. L'accidentale rientra in uno dei quattro modi secondo i quali, nella sua "Metafisica", Aristotele ha sostenuto che l'essere si dica: secondo il vero e il falso, secondo sostanza e categorie, secondo possibilità e necessità e, infine, secondo l'accidente. Di quest'ultimo non vi può essere scienza, ma solo calcolo. Quando usiamo questo termine dobbiamo ricordare che il filosofo non allude al calcolo scientifico, in quanto la matematica, non è per lui la scienza del calcolo, ma scienza speculativa, dove i numeri sono, in senso pitagorico, possibili principi del reale. Il calcolo è un'operazione, un'attività, non un fatto puramente contemplativo.

Nella dimensione del produrre, la differenza tra il vero e il falso, è nella conformità all'obiettivo. Il modo falso di produrre non è un non produrre, bensì un produrre male, sbagliato.

L'evidente circolarità in cui Aristotele si spinge, si può riassumere nel fatto che la saggezza si possa vedere solo nei saggi e che questi siano detti tali proprio in virtù della saggezza.

Rispetto al suo maestro Platone il bene, per il filosofo, non è un'idea atemporale, ma qualcosa che rientra a tutti gli effetti nella nostra educazione. Il bene non si riconosce, ma vi si è abituati.

Lo stesso termine *phronesis*, prima di Aristotele, aveva una semplice connotazione intellettuale, simile a quella per cui egli stesso usa il termine *sophia*. Con lo stagirita, si ha, invece, un recupero del significato che al termine attribuiva Omero, cioè di pensiero con sentimento, un'allusione a quel senso comune centrale per l'etica aristotelica. L'etimologia stessa del termine (*fren, frenos*, cioè diaframma, cuore e solo successivamente cervello) suggerisce qualcosa di simile a quello che Pascal avrebbe definito come *esprit de finesse*. La prima ripresa del concetto aristotelico si ha nelle quattro virtù cardinali di Sant'Ambrogio: coraggio, temperanza, giustizia e prudenza (a quest'ultima corrisponde la *phronesis*, così tradotta già da Cicerone). Proprio intendendola come *prudentia* Kant la squalifica in quanto obbedirebbe ad un imperativo ipotetico (nella forma del "se questo...allora quello") e non ad un imperativo categorico.

In realtà Aristotele vuole semplicemente sottolineare che l'etica si muove nel campo del contingente e che una deliberazione sul giusto comportamento si può dare solamente di una situazione specifica. Questa consegna all'etica dell'accidentale impedirebbe di parlare di una vera e propria ragion pratica, mentre nel filosofo greco si fa riferimento a un intelletto sensibile alle differenze e in grado di cogliere la peculiarità della situazione (*kairos*). Il sapiente non definisce mai in astratto la medietà, ma sempre in relazione ad un momento determinato, il *kairos*. La differenza fra un semplice destreggiarsi, una semplice abilità e la saggezza consiste nel fatto che quest'ultima mira all'*eupraxia* (al ben operare). Questa attenzione per il particolare è capacità di discernimento e in questo è capacità intellettuale, ma in quanto sensibile alle differenze possiede un carattere sentimentale.

Nel mito della caverna Platone fa un riferimento negativo al concetto di *phronesis*, con il termine *aphrosune* che indica la condizione di passaggio dal primo al secondo grado di conoscenza e di liberazione: oggetto ideale e ombra non vengono ancora distinti; questo crea confusione, ritrosia. L'*aphrosune* è un'incapacità di focalizzare, uno stordimento e un disorientamento. Con l'attenzione aristotelica per il discernimento come principio di libertà, sembra insinuarsi nel mondo greco un elemento di soggettività, in generale ad esso estraneo.

All'interno dell'ambito della *phronesis*, di cui si sta trattando, Aristotele sottolinea la differenza che intercorre tra *poiesis* e *praxis* dove il fine della prima è un qualcosa di esterno ad essa, mentre per la seconda è nell'azione stessa.

Proprio perché l'indagine è una descrizione fenomenologica, il filosofo ritiene importante riferirsi alle virtù etiche; in particolare, per la saggezza, egli si riferisce alla temperanza che non cedendo né al troppo dolore, né al troppo piacere, la salvaguarda.

Heidegger si riferisce al concetto di *phronesis* come coscienza morale, ma sarebbe più adeguato fare riferimento a una facoltà del giudizio, a una capacità di cogliere il particolare, in rapporto all'universale. Il giudizio ha a che fare con la giustizia, con l'arte del giudice, cioè con quella *iuris prudentia* che altro non è, se non la *phronesis* del giudice.

Sostenere, come fa Aristotele, che la misura della vita etica è l'uomo giusto, sembra un'affermazione relativistica, sulla falsa riga del sofista Protagora; in realtà, si può parlare di relativismo solo per la lettura che Platone, nel suo Teeteto, dà della celebre affermazione protagorea, mentre è molto più verosimile che l'uomo cui si riferisce il sofista sia l'uomo in generale. Se c'è relativismo in Aristotele, si tratta di un relativismo puramente descrittivo, sulla scorta della convinzione che l'etica non sia frutto di elucubrazioni astratte, ma nasca dall'osservazione degli individui che compiono il bene. Questo approccio descrittivo ha spinto a parlare di un intellettualismo esistenziale, contrapposto a quello etico socratico platonico.

Il *metron* dell'etica aristotelica è una persona in carne ed ossa ed è facile vedere in ciò una trasposizione sul piano morale della critica alle idee di Platone, confinate nell'iperuranio. Paradossalmente sembra proprio Aristotele ad aprire lo iato più radicale tra scienza ed etica, in quanto Platone, idealizzando il mondo dell'etica, lo aveva maggiormente avvicinato a quello della scienza. In Platone il filosofo conosce il bene ed il filosofo stesso è il politico per eccellenza, mentre per il suo allievo il bene è una cosa diversa dal vero e il filosofo non è politico.

Per Aristotele la *proairesis tou biou*, la scelta di vita, è un momento imprescindibile; si può dimenticare come costruire una casa, ma non come vivere.