

Ebraismo Etica Politica Per Agnes Heller

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 7 – Anno 2009



B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica
www.babelonline.net

Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella
differenza dei modi e dei contenuti

This review is submitted to international peer review

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre e del MIUR su fondi COFIN 2007 dell'Università degli Studi di Messina

B@belonline/print

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234

00146 Roma

Sito Internet:<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/ 57338425 – fax + 39.06.57338340

Direttore: Francesca Brezzi

Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta (cipollet@uniroma3.it) e **Chiara Di Marco** (dimarco@uniroma3.it)

Comitato scientifico: Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Beatrice Tortolici, Carmelo Vigna

Comitato di redazione: Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

Libri per recensioni possono essere inviati alla Segreteria di redazione Claudia Dovolich presso il Dipartimento di Filosofia. Il materiale per la pubblicazione va inviato all'indirizzo e-mail: babelprint@uniroma3.it.

Abbonamento annuale: 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € Studenti, 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. **38372207** intestato: Associazione Culturale Mimesis, causale abbonamento Babel. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, via e-mail oppure via posta. Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione

© 2009 – **Mimesis Edizioni (Milano – Udine)**

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

E-mail: info.mim@mim-c.net

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563

B @belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia



Mimesis



Editoriale*di Francesca Brezzi*

p. 9

Il tema di B@bel*a cura di Giovanna Costanzo
e Paola Ricci Sindoni*

p. 11

Ebraismo Etica Politica*Per Ágnes Heller***Presentazione** di Giovanna Costanzo

p. 13

Ágnes Heller*Philosophy as a literary genre exemplified
mainly on Heidegger*

p. 17

Giovanna Costanzo*L'etica di Agnes Heller e la scommessa
dell'uomo buono*

p. 29

Emma Gherzi*La radice utopica nell'idea di Filosofia
di Agnes Heller*

p. 35

Irene Kajon*Dar voce al silenzio
Ágnes Heller sulla Shoah*

p. 41

Lucrezia Piraino*Hannah Arendt, Ágnes Heller
e la nostalgia del mondo*

p. 53

Paola Ricci Sindoni*Ágnes Heller e la sua invisibile ebraicità*

p. 57

Giorgio Ridolfi*Prassi e speranza razionale
Una lettura religiosa del marxismo helleriano*

p. 67

Beatrice Tortolici*Una lettura antropologica
del pensiero di Agnes Heller*

p. 77

Andrea Vestrucci*Cultura, ressentiment e democrazia
Una possibile aporia della modernità in Ágnes Heller*

p. 91

Ágnes Heller*I silenzi che circondano Auschwitz*

p. 103



I ndice

B @belonline

Spazio aperto

a cura di Paolo Nepi

Anna Maria Nieddu

Amicizia e philautía

p. 113

Mario Vergani

Il pathos della distanza e l'eredità rubata

Su amicizia e fraternità

p. 121

Ventaglio delle donne

a cura di Maria Teresa Pansera

Nadia Nair

Les voiles qui dévoilent

p. 131

Filosofia e ... Sociologia

a cura di Beatrice Tortolici

Roberto Cipriani

Spunti per una teoria della religione diffusa mediante valori p. 145

Immagini e Filosofia

a cura di Daniella Iannotta

Martino Feyles

Riflessioni davanti allo schermo

Immagine cinematografica e fenomenologia della percezione p. 153

Giardino di B@bel

a cura di Claudia Dovolich

Tommaso Ariemma

Al cuore del bello. Estensioni di Kant p. 167

Ai margini del giorno

a cura di Patrizia Cipolletta

Nicola Cotrone

Globalizzazione e individualismo

nella società liquida moderna p. 175

Libri ed eventi

a cura di Chiara Di Marco

Libri...

T. Ariemma, *L'estensione dell'anima*

Origine e senso della pittura

(Alessandra Pigliaru)

p. 188

S. Ciurlia, *Varietas in unitate*

Individualismo, scienza e politica nel pensiero di Leibniz

(Antonio Quarta)

p. 188



C. Meazza, *Di traverso in Jacques Derrida*
In un certo attualismo nel dramma di differenza e différance
(Rossella Mascolo) p. 190

... ed eventi

Il filosofo e la rappresentazione cinematografica
Vivo fino alla morte: lutto, gaiezza, immagine
A proposito di Paul Ricœur
(Graziana Capri) p. 194

La vita, il limite, le leggi: tutela, controllo, fiducia
(Francesca Ferrando) p. 196





E ditoriale

di Francesca Brezzi

Questo numero di B@bel sceglie come interlocutrice privilegiata Ágnes Heller. Pensatrice attenta alle più urgenti problematiche dei nostri tempi, *ri-conosciuta* ormai come Maestra, la cui abbondante produzione ci ha accompagnato lungo tutto il Novecento con rilevanza teorica e pratica e continua a offrire rinnovati stimoli in questo terzo millennio. Attraverso la sua riflessione, e con lei, diamo ancora voce al dibattito contemporaneo sulla problematicità dell'etica, affinché si possa realizzare con Kant – ricordato da Heller in un saggio “intrigante” *Invito a pranzo da Kant* – «il reciproco affidamento, il piacere della reciproca compagnia, mancando il quale la società è solo giungla e nient'altro».

Donna, filosofa e attivista politica, allieva e collaboratrice di György Lukács, Ágnes Heller è stata esponente della scuola di Budapest, corrente critica del marxismo e uno dei principali gruppi di opposizione al regime comunista, attivo in Ungheria dalla fine degli anni '60. Costretta a lasciare il suo paese nel 1977, ha insegnato per alcuni anni in Australia ed in seguito ha ricoperto, presso la New School for Social Research di New York, la cattedra intitolata a Hannah Arendt, quasi che un filo sotterraneo unisca le due pensatrici.

Percorso di lunga durata il suo, del quale gli autori e le autrici, nei saggi qui proposti, riescono a mostrare, da un lato, una sorta di preveggenza e quindi l'attualità, dall'altro la peculiarità della prospettiva.

Se inizialmente nell'ambito del marxismo del '900, con altri pensatori, quali Adam Schaff e Roger Garaudy, ha riscoperto la dimensione umanista della dottrina di Marx, privilegiando l'apertura ai problemi antropologici e alla portata utopica, in seguito il suo percorso intellettuale si è venuto notevolmente arricchendo e sistematizzando, pur mantenendo il carattere “pro-

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Editoriale

grammaticamente radicale” – non a caso un suo testo è intitolato *Philosophie des linken Radikalismus*. Successivamente negli anni '80 Heller ha elaborato una teoria morale – etica generale, filosofia delle morali, teoria della condotta della vita buona – mentre nella produzione più recente “la domanda sul senso” e “l’orientamento al valore” costituiscono il nucleo fondamentale della sua concezione filosofica. In questo si scorge l’attualità del suo indagare, che si inserisce nella contemporanea “riabilitazione della filosofia pratica”, riabilitazione possibile, tuttavia, solo con un pensiero lucido e sensibile, inquieto e problematico di fronte ai dubbi e alle sfide del nostro tempo, come quello che Ágnes Heller esprime in dialogo con filosofi e pensatrici che nel mondo americano hanno affrontato il dibattito sull’etica quali Richard Rorty, Alasdair MacIntyre, John Rawls, e ancora Martha Nussbaum e Amartya Sen.

All’incalzante dilemma – che è anche il nostro – di riuscire a coniugare un’etica privata che sia irroramento e semente di un’etica pubblica condivisa, rifiutando una caduta nel contingente assoluto, così come nel nichilismo rinunciatario di molte speculazioni del nostro tempo, Heller risponde con un’acuta passione intellettuale: anzitutto riconduce gli esiti della crisi novecentesca nell’orizzonte di una filosofia pratica, che continua a interrogarsi su che fare, come pensare, come vivere, in altre parole sulla verità dell’esistenza. In secondo luogo invita tutti gli esseri umani – i filosofi *in primis* – ad adoperarsi per ricomporre la trama lacerata del rapporto tra politica e società, come sottolinea Paola Ricci Sindoni «il cui stacco è da ascrivere [...], al collasso delle grandi utopie collettive (subito rimpiazzate da altre inquietanti dinamiche del mercato finanziario)». Ricomposizione che passa necessariamente attraverso un *allargamento*, o meglio, disegnando un orizzonte nuovo della razionalità, segnato da tante parole chiave quali responsabilità, ospitalità, *phronesis* e *philia* che si offrono alla nostra riflessione e riassumibili in quella che Charles Taylor chiama “cultura del sentimento” – Heller ha parlato di “comunità di affetti” e ha scritto una *Teoria dei sentimenti* –, dimensione essenziale per la realizzazione dell’identità, in quanto può sostanziare un individuo non già a-patico, egocentrico, insulare, ma relazionale, *reciprocus*, autonomo e libero.

Da qui deriva l’invito di Heller a connotare nuovamente e a ricreare proprio quello spazio pubblico, l’*agorà*, come luogo in cui la vita buona di tutti e di ciascuno – *omnes et singulatim* – possa esprimersi. Questo il difficile, ma non impossibile, itinerario percorrendo il quale la *riflessione morale* e il *pensiero politico* tentano di risolvere il paradosso – il ricordo va a Max Weber, ripreso da Hannah Arendt e Paul Ricœur – tra la dimensione verticale dell’autorità e il livello orizzontale e consensuale del voler vivere insieme. In un prezioso piccolo testo *Il Simposio di San Silvestro* (*Sylvester Simposium. Das Prinzip Liebe*), un dialogo modellato sul *Simposio* platonico, recentemente ripubblicato dalla casa editrice Mimesis, la nostra pensatrice definisce Diotima, presente al convito, quale “madrina di concetti” e con questa stessa caratterizzazione le rendiamo omaggio con il presente numero di B@bel.

Francesca Brezzi

Il tema di B@bel

a cura di Giovanna Costanzo
e Paola Ricci Sindoni

Ebraismo Etica Politica Per Ágnes Heller

Presentazione di Giovanna Costanzo

Ágnes Heller
*Philosophy as a literary genre exemplified
mainly on Heidegger*

Giovanna Costanzo
*L'etica di Agnes Heller e la scommessa
dell'uomo buono*

Emma Gherzi
*La radice utopica nell'idea di Filosofia
di Ágnes Heller*

Irene Kajon
*Dar voce al silenzio
Ágnes Heller sulla Shoah*

Lucrezia Piraino
*Hannah Arendt, Ágnes Heller
e la nostalgia del mondo*

Paola Ricci Sindoni
Ágnes Heller e la sua invisibile ebraicità

Giorgio Ridolfi
*Prassi e speranza razionale
Una lettura religiosa del marxismo helleriano*

Beatrice Tortolici
*Una lettura antropologica
del pensiero di Ágnes Heller*

Andrea Vestrucci
*Cultura, ressentiment e democrazia
Una possibile aporia della modernità in Ágnes Heller*

Ágnes Heller
I silenzi che circondano Auschwitz

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



PRESENTAZIONE

Un omaggio ad Ágnes Heller per i suoi ottant'anni

*Il mondo è un libro
e quelli che non viaggiano
ne leggono solo una pagina.*

Sant'Agostino

In un tempo in cui la mancanza di certezze inquieta le nostre esistenze, in cui l'ottundimento delle coscienze rischia di rendere sempre più fosco il nostro presente, la riscoperta preziosa di quei "maestri", che si sono prodigati per il rischiaramento del pensiero, per la coltivazione di un *interesse* per il "proprio mondo" che si è intessuto di una tensione etica e di una passione politica, consente di trovare esempi di "una vita dotata di senso" che possono allargare le nostre modalità di "stare nel mondo".

Fra questi "maestri" merita sicuramente un posto particolare la filosofa ungherese Ágnes Heller, non solo perché è una fra le poche donne che sia riuscita ad imporsi in maniera autorevole nel panorama filosofico internazionale degli ultimi cinquant'anni, ma anche "maestra di vita e di pensiero", perché in lei l'*attestazione di sé* – per dirla à la Ricœur – è diventata coltivazione di una razionalità critica e argomentativa, difesa di un pensiero che si caratterizza per il suo intreccio fra profondità teoretica e saggezza pratica.

«La filosofia – scrive la Heller – può aiutare coloro che cercano un significato, a riconoscere ciò che essi hanno desiderato vedere, il prospetto del loro proprio modo di vita come vita buona»¹. Parole pronunciate oggi nel 2009, a Roma, ma in cui sembrano risuonare le parole scritte nel 1978 a conclusione di *La filosofia radicale*: «La filosofia può fare solo una cosa: può dare al mondo una norma e può volere che gli uomini siano in grado di dare alla norma un mondo. [...] il filosofo non opera una mediazione filosofica fra essere e dovere, la compie solo in quanto uomo: come un uomo tra milioni, un uomo tra coloro che vogliono sapere la verità, uno di quelli che vogliono che il mondo possa diventare la patria dell'umanità»².

Testimonianza di un pensiero che si inverte nel tempo e che nel tempo rimane fedele, nonostante alcune revisioni critiche, alla sua vocazione più propria: quello di farsi continuamente fecondare dalle contraddizioni dell'esistenza e di nutrirsi di un profondo amore per l'uomo e per le sue costitutive fragilità.

Sin a partire dalla primitiva teorizzazione dei "bisogni radicali", nucleo del suo pensiero è, infatti, la messa a nudo di un'umanità molto più complessa rispetto alle concezioni classiche, di un'umanità che mostrandosi come "soggettività indigente" rivela nel "bisogno" il motore

1 Á. Heller, *Philosophy as a literary genre exemplified mainly on Heidegger*, *infra*, p. 26.

2 Á. Heller, *La filosofia radicale*, il Saggiatore, Milano 1979, p. 154.

del proprio cambiamento e di quello della realtà umana che lo circonda, non solo attraverso quella “rivoluzione radicale”, teorizzata negli anni '70, ma anche nella esplicitazione di quella “vita buona”, che innerva la sua trilogia etica negli anni '80. Nella ripresa della concezione aristotelica della “vita buona” Ágnes Heller rivela come in ogni uomo far fruttificare i propri talenti non è mai inscindibile dal rispetto e dalla cura della propria e particolare “comunità di affetti”. Sorge, allora, inevitabilmente il “bisogno di filosofia”, inteso come sforzo e tentativo di voler comprendere il proprio tempo, senza però farsi totalmente risucchiare da esso, nella coltivazione di quello spazio utopico, in cui può dispiegarsi una razionalità che non smette mai di esplicitare il suo legame con il valore.

E del resto il pensare della Heller nasce dentro le brutalità del secolo appena passato, fra la disumanità dei lager nazisti e lo strazio dei gulag sovietici, fra l'adesione ad un modello marxista, inteso come la panacea di tutti i mali dell'umanità, fino al suo progressivo abbandono insieme ad ogni “ismo”, e, per questo, spinta dall'urgenza etica di criticare il volto di una modernità, che se lasciata, sulla scia della scuola di Francoforte, esprimere della razionalità solo il volto di efficienza e di organizzazione, finisce per mostrare i suoi lati oscuri e disumani.

Allora la filosofia *deve* “comprendere il mondo”, perché si assume un compito e si incarica di un *debito*, “contratto in quanto sopravvissuti”³, nella consapevolezza che – come scrive Ricœur – «Siamo debitori nei confronti di chi ci ha preceduto di una parte di ciò che siamo. Il dovere di memoria non si limita a custodire la traccia materiale, scritturale o altra dei fatti compiuti, ma serba il sentimento di essere obbligati nei confronti di questi altri. [...] Pagare il debito, ma anche sottoporre l'eredità ad inventario»⁴.

“Sottoporre l'eredità ad inventario” per guardare il passato, inteso come quella tradizione che ci fonda e ci costituisce, alla luce di un presente che deve ancora esplicitare la parte migliore di sé e in cui diventa determinante la valorizzazione di quel *filo invisibile che lega tra di loro le generazioni* e che si perpetua anche in un pensare che si mantiene giovane grazie agli stimoli e agli interessi culturali che riesce ancora a suscitare. Per raccogliere questo filo e farle uno splendido dono, studiosi di ogni parte di Italia ed appartenenti a diverse generazioni, si sono incontrati a Roma nell'aprile di quest'anno a rendere un omaggio ai cinquant'anni di pensiero e agli ottant'anni di vita della filosofa ungherese. Ancora una volta è stata la “maestra” a sorprenderci e a rivelare il senso di questo incontro, quando nella sua splendida “lectio”, *Philosophy as a literary genre exemplified mainly on Heidegger*, ci incanta parlandoci dell'attualità di una filosofia che, se intesa come “genere letterario”, diventa quella produzione dello spirito che accompagna l'umanità, come un patrimonio scritturistico, oltre che teorico ed ideale, a cui appellarsi per continuare a pensare con e insieme ai nostri predecessori. Nella “ripresa” di concetti elaborati da altri filosofi, il tornare indietro è sempre un andare avanti, perché la ripresa necessita della sua attuazione e della sua ri-comprensione.

E in questo alternarsi fra passato e presente si sono giocate, inevitabilmente, due partite, quella del tempo dell'interpretazione, affidata agli studiosi e agli interpreti, e quella del confronto, vivo e vitale, con una donna che, a dispetto dei suoi ottant'anni, ha dimostrato di avere ancora molto da dire e da contestare ai suoi lettori.

3 Cfr. Á. Heller, *The essence is good but all the appearance is evil*, an interview with Ágnes Heller, in «Left Curve», 1998, n. 22, pp. 15-22.

4 P. Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 127.

Frutto di questo fecondo e festoso incontro sono stati i saggi qui di seguito raccolti in cui i diversi autori hanno tentato di dar conto di una filosofia che si è interessata di etica, politica, antropologia e a cui si è richiesto anche di dar conto delle sua scomoda radice, quella ebraica. «Affidata ad un silenzio che tanto custodisce quanto viene custodito, e che oggi forse reclama di essere illuminata con pudore, e con la consapevolezza di poter così allargare il nostro orizzonte di comprensione della sua inesauribile filosofia» (Paola Ricci Sindoni, *infra*, p. 57). Radice che può essere ritrovata, ad esempio, nella sua riflessione etica, in cui si possono risentire gli echi della riflessione ebraica “dopo Auschwitz”, quando ricerca quel legame «che unisce gli esseri umani concreti, nella vita di ogni giorno, e che si fonda sulla realtà di ciò che è oltre lo spazio e oltre il tempo – la realtà dell’Utopia» (Irene Kajon, *infra*, p. 50). Come a dire che un mai sopito anelito di trascendenza – dal mero presente – accompagna tutta la sua produzione, influenzata dal filone marxista dei primi anni (Giorgio Ridolfi), ma che continua anche nella produzione successiva, quando riserva al pensiero quel luogo rigenerante in cui cercar ricovero, “la terza dimora dello spirito assoluto”, per ripararsi dai guasti del presente (Emma Ghersi). Una filosofia che ha inoltre dato importanti contributi agli studi antropologici (Beatrice Tortolici), che ha difeso la bontà della vita buona (Giovanna Costanzo), specie in contrasto con l’ottundimento morale della modernità (Andrea Vestrucci) e che rimanda al pensare di un’altra grande donna-filosofo del Novecento, Hannah Arendt, nella comune formulazione di un pensare che nasce *nel e per* il mondo (Lucrezia Piraino). In questa raccolta le parole d’inizio, con la splendida *lectio*, di cui si è detto, e quelle conclusive sono affidate ancora alla Heller che, nel saggio *I silenzi che circondano Auschwitz*, ci ripropone l’attualità della riflessione sul dolore e sul male, suggerita dalla celebre espressione di Adorno secondo cui «dopo Auschwitz non è più possibile alcuna poesia».

In un suo celebre saggio, *Invito a pranzo da Kant*, Heller scriveva, riprendendo un tema trattato dal filosofo tedesco, che i criteri fondamentali per una buona conversazione e per la piacevolezza dello stare insieme, sono «l’autonomia, il pluralismo e la libertà di spirito»⁵. Questi tre criteri sono stati le piacevoli pietanze offerte in questo particolare simposio dedicato ad Ágnes Heller nelle giornate romane.

«Se, infatti, uno dei tre criteri viene a mancare, possiamo dire di aver passato una bella serata, ma di non aver intrattenuto una buona conversazione»⁶. Il pasto comune, il bere, il reciproco piacere derivante dalla presenza dell’altro sono anch’essi elementi della cultura, anzi solo così la «cultura diventa esperienza condivisa di comunicazione in una rete di relazioni simmetrico-reciproche, nel senso che può essere costantemente ricordata, ri-pensata, rigoduta»⁷. Come a dire che l’occasione unica di festeggiare il compleanno della Nostra è stata occasione per fare un omaggio ad un peculiare modo di fare cultura, una cultura intesa come condivisione di sapere, ma anche come godimento dato dalla piacevolezza di stare assieme intorno a questa illustre donna, “grande maestra” a dispetto della sua minuta statura.

Per questo possiamo dirci, per citare ancora la Heller, «felici che il pasto abbia avuto luogo, di aver avuto la fortuna di esserci e di aver tratto piacere insieme con gli altri e non contro gli altri. Siamo felici di provare piacere per l’utopia del passato. E l’utopia dura [...] finché

5 Á. Heller, *Invito a pranzo da Kant*, in «aut aut», 1992, n. 252, p. 111.

6 *Ibidem*.

7 *Ivi*, p. 118.

Il tema di B@bel

ricordiamo assieme ciò che abbiamo vissuto, stiamo ancora vivendo la storia»⁸.

Così intesa la cultura restituisce al sapere quella “saporosità” e quel gusto che ci fa desiderosi di goderne ancora rendendo ogni nostro incontro con essa unico e particolare, consapevoli così di contribuire a scrivere una pagina di storia, indimenticabile, proprio perché “vissuta”, come scrive Kant, in quanto insaporita dalla piacevolezza di stare assieme e dall’amore per una conoscenza che non vuole essere solo sfoggio ed erudizione, ma “sale e lievito” delle nostre esistenze.

Giovanna Costanzo

8 *Ibidem.*

Ágnes Heller

**PHILOSOPHY AS A LITERARY GENRE
EXEMPLIFIED MAINLY ON HEIDEGGER**

*Man, in the analytical finitude, is a strange
empirico-transcendental doublet.*

Michel Foucault, The Order of Things

I – Once upon a time in his famous Theses 11 on Feuerbach, Marx wrote, that philosophers have hitherto only interpreted the world, and it is now up to us to change it.

The first part of the thesis describes – in my view – exactly the specificity of philosophy as a literary genre.

Philosophy, at least traditional philosophy regards, indeed, world-interpretation as its proper mission. Better to say, philosophers have always aspired to world-interpretation. Philosophy resembles in one respect all other literary genres. Once it exists, that is, once it is embodied in at least a few works of philosophy, everyone with philosophical aspiration needs to enter the same kind of world description, even if no two philosophers will do it in the same way. Every new work of philosophy modifies the genre without changing it.

What characterizes philosophy as a literary genre? First, that it is literature. Literature written in prose. There are certainly exceptions, like Lucretius, who wrote his work in verse. Yet, disregarding exceptions, philosophy, at least since Aristotle, belongs to the genre of erudite prose.

One could object, that philosophy develops in dialogues, in discussions between master and his disciples. That it is an oral genre, similarly to the epos, the folktale and the joke, although not entirely, for the philosophical situation is not that of one teller confronted with all the listeners, but a community of men, who enter into dialogue with one another. There is some truth in the objection, yet it is still not convincing. Then even if philosophy develops in dialogues, those dialogues (from Aristotle onwards) are based on a written text or few texts, read and interpreted. A new, an initiating world interpretation relies heavily, on the acknowledged as also on the rejected texts. Philosophy has anyhow an intimate relations to the ancestors, all embodied in texts. It is the only literary genre to which also included its own history. And this has always been so, not just only since the emergence of the so called history of philosophy in the XIX century.

One could also object that philosophy does not interpret the world but explains it, since the specificity of the philosophic genre is demonstration, argumentation. Analytical philosophers and not just they point at argumentation as the *differentia specifica* of philosophy. Of course, they know too, that not only philosophers employ argumentation but so do the actors of a drama and also we all in our everyday life. Thus they specify, that convincing argument

is the essence of philosophy. Yet, convincing whom? An argument which is convincing for a Platonist is unconvincing for an Aristotelian.

To define the characteristic of the philosophical genre by pointing at the convincing argument is not wrong and misleading only for the reason, that whether an argument is convincing or unconvincing depends on the addressee of the argument, but also for a deeper reason. It presupposes namely that a philosophy can be falsified by good arguments. One could say, that perhaps it can be, but this does hurt a philosophy at all. Has it hurt Plato that Aristotle has refuted it with good arguments, or has it hurt Spinoza that Leibniz refuted him, or Leibniz that Kant refuted him, or Kant that Hegel falsified him, all of them with good arguments? Most modern philosophers, among them also Heidegger, have not even bothered to refute the arguments of others, they simply stepped beside them. They rather tried to tell us to turn away from them and turn towards were namely aware towards someone or something else. The later Heidegger invites his readers to turn away from metaphysical thinking, to overcome it (*überwinden*) and turn rather towards “originary” thinking (*ursprüngliches Denken*).

The argumentative “falsification” of a philosophy turns out to be impossible also for the reason that philosophical thoughts and formulations can be understood and interpreted only in the very context where they appear. Here is for example the famous “Being towards death” within the context of *Being and Time*.

When Heidegger says that no one can replace us in our death, we could easily retort, that this is not something specific, since no one can replace us in our love making either. And that this has been also known by the Greeks, for example in the histories of Alcestis and Amphitryon. Only that Heidegger does not use the impossibility of replacing me in my death as an argument, only as the illumination of an everyday experience of philosophical significance.

He says also, that we buy death by being born, but this necessary connection could also have been known by us without his presentation. Here is for example the story of rabbi Hillel. Once a young man visited him and asked what he should do to live a pious life. The rabbi answered that he should ask for the forgiveness of his sins before his death. But when the young man asks how should he know when his death will occur, the rabbi answered that it can occur every minute of his life. But Heidegger offers a philosophical illumination on an old wisdom.

But from this point the boat of Heidegger’s story enters deep waters. On traditional philosophical waters, into the turmoil of totality. Only in death do we attain totality.

If one accompanies Heidegger in his travels around *Being and Time*, this solution sounds not just sensible but also entirely convincing. It is convincing. It fits well into the composition of the book, into the before and the after. And since it is convincing, they will also accept the accompanying conception that whoever forgets about his own death as only others were dying, lives an inauthentic life.

Let us take, for example a follower of Freud, who will accept the proposition that there is no time in the unconscious, only in repression and in the repression and the return of the repressed. If there is no time in the unconscious then the fear of death if repressed is expressed as non-believing in our own death. We know it, but we do not believe. If this is the case, the non believing in our own death is not inauthentic, but belongs to the human condition (*Dasein*).

I could also refer to another, equally significant passage of the same work. Heidegger

speaks here about the call of conscience. Conscience calls us out from our everydayness, from the Fall into the mere “*das Man*”. Conscience calls, but does not tell anything. Hans Jonas draws from this the conclusion, that Heidegger has not ethics at all. Taking Jonas’s ethics of responsibility, this statement is true. There is no place in *Being and Time* for an ethics of responsibility, but from this does not follow that Heidegger has no ethics at all. The above mentioned passage expresses clearly the conception of a merely formal ethics of personality. This ethics cannot be refuted, yet one can turn away from it. Jonas suggests the later, although he believes to have presented a refutation.

So much about the irrefutability of philosophies and about the doctrine that the *differentia specifica* of philosophy as a literary genre as convincing argumentation.

The followers of Hannah Arendt suggests – in opposition to the former presented view – that philosophy has nothing to do with argumentation, yet characterized by pure thinking. According to Arendt Socrates never argued, a view totally unconvincing, if based on Plato’s presentation of his master. (In the metaphor by Heidegger Socrates stood in the draft of *Being*). To this Arendt adds, that philosophy after Socrates, under the weight of metaphysics, could not remain true to “pure” thinking. The statement sounds funny, for “pure” belongs exactly to the basic words of metaphysics. “Pure” means a priori, not based on experience, sensation, perception, prior knowledge. True, philosophy which invented the ground word “pure” has never been pure in the sense of purity created by itself. Hegel’s bon mot, that philosophy expresses its own time in thoughts puts an end to the adoration of “purity”, yet does not annul the priority of thinking as against all kinds of argumentation.

Let me return to the beginning. I said that philosophy is a literary genre characterized by the ambition of world description, world interpretation. Yet, what do I mean by “world” and what by “interpretation”?

The world, the philosopher’s own world, can be imagined as a building, a fictitious space including the questions raised by the ancestors to which the philosophers presents his answers. The questions can be latent, yet they are sometimes formulated quite openly. This can be said also about philosophies which replaced the fictitious space by fictitious time. From Hegel to Heidegger. Some readers are disturbed by the catechism-like style of many of Heidegger’s works. He asks questions from himself he immediately also answers. The resemblance to catechism is but formal. Surely, Heidegger too ask questions to himself the answers to which he already knows, like in the case of catechism. Yet one is he answers is that the questions cannot be answered, and if he gives an answer, it is just his own. He makes thus explicit the secret of philosophy, namely to ask only question to which the answer has been already present before the question raised within the idiosyncratic world of a particular philosophy.

The world of philosophy traditionally embraces also the description and interpretation of the cosmic order, offering answers to the question formulated by Leibniz “Why is there something rather than nothing?” Within this also the question concerning human destiny. And the one concerning knowledge, “how do we know what we know, how do we know that what we know is true?”.

I repeat that all philosophies have their own world. With Hegel, however, the spatial organization of the philosopher’s world, the hierarchical one (climbing the ladder from down to up) where time had no place, came to a halt or an end (Augustine was a great exception,

since he was the combined traditional metaphysic with the *Book of Creation* of the *Bible*).

The spatial construction was demanded by the ambition to present the Eternal as embodied in the philosophical world. When Hegel transformed metaphysic from a spatial into a temporal construction, he opened the way to the destruction of metaphysics altogether. This is the meaning of the slogan of “end of philosophy”. When Marx or Kierkegaard spoke about philosophy they were always thinking on Hegel. The so called decomposition of the hegelian philosophy turned out to be the first stage of the destruction of metaphysics.

World interpretation in prose is thus the general characteristic of philosophies.

But within this general frame many things are possible. Although ceased to dialogues play a major role after Aristotle, there are still philosophical works from Bruno to Leibniz written in dialogues. There is also the subgenre of aphorism within the genre, there is, more than ever, narrative philosophy, and, of course, there also philosophical works centering around arguments and problem solving. The borders of the genre are elastic, but they exist. To stay within the scope of literary genres. A novel is not a work of philosophy, neither is a drama. Not even if the reader finds in them the expression of the wisest philosophical ideas. And a work philosophy is not a novel or a poem, because it is beautifully written.

Yet why not? One could surely say, that also a novel is world description or world interpretation?

Yet, philosophy, as a special kind of world description, interpretation has its own personae and its own grammar.

Traditionally, we call these personae “categories”. Heidegger called them ground words. Traditionally, the grammar is termed y “method” and “system”. Before Hegel “system” and “method” had to fit entirely together. And, at the end, in the final chapter of his *Science of Logic* Hegel also bets on the absolute unity (as Heidegger remarks, the absoluteness of the absolute is presupposed).

It is not entirely without interest from which particular language a philosopher distils its main characters. Heidegger is right when he declares that the Latin translation of the main Greek ground words have changed the coloring and the shades of their original meaning. This happens also, of course, if they are translated into German or French. These possible misunderstanding want some philosophers avoid when they introduce their characters with a nominal definition to explicate the role they are going to play in their world theater. Like Spinoza begins his *Ethics*: «By *causa sui* I understand [...]».

Talking about post metaphysical philosophy Foucault remy should one resistarks that it is not philosophy, but philosophical language which is in the state of crisis. And this indeed true both about the ground words and the grammar. As far as grammar is concerned its two constituents, system and method get turn apart. In case of the ground words the situation is more complicated, as in Heidegger, my test case, to which I presently return. To this I would add, that it is very difficult to resist the temptation of system building and the more significant the philosopher the less will he be able to resist (Wittgenstein between the two kinds, the early Heidegger, Foucault). Needless to say, I dont see this as a failure. Why should one resist all temptations?

Let me return, for the last time, to Marx’s 11 thesis on Feurebach. The first part of the thesis (philosophers hitherto only interpreted the world) I already added, that they continue to do it, for this is the specificity of philosophy. In post metaphysical philosophy, however,

interpretation does not mean understanding in terms of knowledge. Heidegger, for example, distinguishes two kinds of understanding. Understanding as meaning rendering and understanding “as I understand it” (*Auslegung*). The difference between the two kinds of understanding can be easily exemplified by the possibility of impossibility of cumulation. The first kind of understanding is not cumulative, the second is cumulative for I can understand, as we can understand something more and more, better and better. Yet, may I ask, can the first kind of understanding, the always changing and new interpretation not cumulate through the experience in the very Self of the thinker? In the Self experience yes, but in the world description not.

And what about the second part of the contested sentence? Is it only now that philosophy is up to change the world or has it been always the case? Let me return again to Foucault. In every man created world different powers are in action. These powers operate in a force field, or several force fields. Every objectivation, every institution operates in one or the other force field. All of them exercises power. This is as true about philosophy, as about arts. How much force power philosophy mobilizes in a force field depends among others also on the force field in which it operates. If Socrates had not been a power he would not have been killed.

There are some important differences between the role of arts and of philosophy in a given force field. Some branches of arts, for example, architecture, sculpture, painting, poetry are used as excellent tools for the glorification and immortalization of kings, emperors, dictators, noblemen, men of wealth. Philosophy plays rarely, if at all such a role, even if philosophers as persons may do. The effect of philosophy is mostly subversive, even if the philosophers has no subversive intentions, although they frequently have. It is subversive already by questioning and testing the truth, justice or relevance, reasonableness of venerated customs, and especially opinions which were generally regarded unquestionably true in his times.

Indeed, philosophers often contributed to the change of their world while using their power in the force field. Not the total recipients of a philosophy, but their partial recipients, who, if you like, distort the message, function as mediators within the force field. The radical philosophers of the XIX century, Marx, Nietzsche, Freud, contributed grossly to the change of our world through the constant push of their power – mediated by partial and sometimes ideological recipients – in the force fields of the XX century.

II – I would return now in more concrete terms to the question of the modern crisis of the philosophical language. After Hegel, philosophers tried to replace their traditional categories with new, sometimes idiosyncratic ground words. Hegel was in fact the first to try this, in his *Phenomenology of the Spirit*, but he gave up the experience later in his *Logic* and preserved only to the grammar of his early work, dialectics and the substitution of temporality for spatiality in system building. All radical philosophers of the XIX century, such as Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud have designed several new ground words, some of them remained in use throughout the XX century.

To remain just with Heidegger, beside creating ground words of his own, he also borrowed lavishly from the new ground words of the XIX century, specially from Kierkegaard’s vocabulary. Philosophical ground words coined by Kierkegaard, such as anxiety, leap, de-

spair, the choice of myself remained ground words also in *Being and Time*. Some ground words, like “existence” preserve also the Kierkegaard’s interpretation. After his so called turn, Heidegger coins also further ground words or expression like forgetfulness of Being (*Seinsvergessenheit*), clearing (*Lichtung*), though he frequently uses also traditional categories yet in an entirely new understanding, such as *physis*, origin, *aletheia*, essence and also everyday words like thing (*Ding*). All this proves, if it needs proof at all, that one cannot simply leave behind for good the traditional vocabulary.

Thus I believe, that the specificity of the literary genre called philosophy can be identified to the combination of the ground words of world description with an adequate grammar. The grammar of Heidegger’s *Being and Time*, is, as well known, phenomenology of the husserlian type employed as hermeneutics. In his later writings not only ground words are changing, so does also the grammar. Heidegger asks one question about in thing and begins thinking about it, that is, he walks around it, encircles it hermeneutically. Historism, which was no represented by *Being and Time*, but in the wake of it the works still stood, is now regarded as the obstacle to thinking, the bastion of metaphysics. What Heidegger calls the “forgetfulness of Being” is tied to the beginning of historical thinking in Rome. (At some point Heidegger ties it back to Plato, which is in my view a very problematic step). But what will be most important is the even more radical rejection of the traditional philosophical grammar.

The central philosophical position of subject-predicate (*hypokeimenon, ousia, symbebekoi*) has been rejected not just by Heidegger, but by all significant philosophers of the XX century. But as far as their sentences are concerned, they still employ it. The later Heidegger dismisses the compromise. The speech speaks (*die Sprache spricht*), the nothing nothings (*das Nicht nichtet*) and so on. I would add, that several significant philosophers make their grammar (as well as the change in their grammar) quite explicit. Thus speaks the later Wittgenstein about language games, Derrida about deconstruction, Foucault about archeology, and later about genealogy.

What are the traditional pair of categories a XX century philosopher wants to avoid at all costs? Subject-object, empirical-transcendental. Which is the category pair which must be evaluated? Mediation-immediacy. Which are the categories that should not be? *Arché*, fundamental principles, foundation.

Hegel already wanted to avoid foundation. His main ambition was to create a system without *arché*, without one or some fundamental principle. Hegel claimed that his system is not based on a fundamental principle, since it is without presupposition, it is self founding. Many critics accused Hegel with self delusion, but this is not the point. The main message is that he recognized that modern philosophy cannot be based on something “outside” it, something eternally valid, as its justification, for it has to establish its own truth in itself and by itself. Otto Hévízi exemplifies on the works of representative modern philosophers the necessity of self grounding.

Heidegger’s *Being and Time* is an outstanding experiment in self grounding. I speak about experiment only, because the author of the book himself turned away from his book. In my view, all philosophical systems are experiments. There is only one difference. The ancients did not know this, whereas the moderns do.

Many a philosopher experimented with the radical overcoming of the epistemological subject. Some of them replaced the subject as “I” by a collective, universal subject, like the

world spirit or the transcendental Ego, whereas others operated with the conception of the ultimate subject-object identity. In terms of the latter, it turns finally out that the subject does not get to know an object outside itself, but itself. These two conceptions were joined once in Hegel's philosophy, but Hegel's own solution was unacceptable already in the XIX century, for the task was performed by closing the system. Although, as Foucault said in his inaugural speech at the Collège de France, none of us can rid oneself entirely from Hegel. I would add to it, that this remark is true also in view of Heidegger's *Being and Time*. Attentive readers will notice that the ground structures presented in the first part of the book, are going to be determined further in the second part, very much like it happens in Hegel's main works.

Another branch of the conception that the subject does not get to know something outside itself, but itself, has burst into blossom in Kierkegaard's philosophy. In his orchestration to choose ourselves means to know ourselves (*gnōti sēauton*). Some even tried to join the two traditions. The thought that the subject does not get to know something outside itself but itself (subject object identity) could also be paired with the concept of a collective subject. This is what Lukács did in his *History and Class Consciousness*. Heidegger, too, experimented briefly with the idea in the early thirties when he suggested that the German People chooses itself. Yet, except this intermezzo, Heidegger follows the simple Kierkegaard model when speaking about the call of conscience: «It summons the Self to its potentiality-for being its Self». (§ 56).

In this move the understanding of the "subject" and the task this ground word was supposed to perform, has already been changed. It is no more the subject of the sentence or the logical assertion (*hypokeimenon*), neither is it the immanent conscious substance of the accidents (*ousia*). If the Self is the subject/object better to say, if the two concepts can be understood philosophically only in this way, then the traditional distinction between theory and practice becomes irrelevant. For the act of choosing myself, an action, is itself the recognition, the understanding of myself, the self founding foundation, and this the final end (*goal*). Lukács bases the famous chapter on reification in his *History and Class Consciousness* on this thought or solution. The so called imputed consciousness of the proletariat (*zugerechnetes Bewusstsein*), that is the recognition of its own essential calling, the absolute knowledge is the ultimate praxis. In the above mentioned classic text by Lukács the distinction between the empirical and the transcendental level becomes central. In his project the transcendental ceases to be transcendental in the kantian understanding (it is not a priori). Whereas the empirical consciousness of the proletariat is empirical in the traditional understanding, as being rooted in everydayness, the transcendental consciousness cannot be a priori, for it is not unchanging, eternal, but historical, ultimate self understanding as the historical product. In the quarrel between immediacy and mediation Lukács sides with the latter unconditionally. Thinking and action resulting from immediate experience is by definition reified, fetishized. The call of an imputed, mediated consciousness calls out the proletariat, the collective subject, from the consciousness of its fetishized everyday empirical reality. In one stroke Lukács has left behind historicism, the conception of historical progress, while preserving the conception of historical end. Something similar will happen, also in different terms, in Walter Benjamin's philosophy of history, by contrasting the ruins of past history with the *Messianic Jetztzeit*.

Several scholars debated, that Lukács's book has influenced Heidegger. It does not make

any difference. At some point certain ideas are somehow in the air. And as Nietzsche asserted, philosophers can have a good nose. Heidegger could have arrived to similar ideas without having read Lukács's then famous book. He also takes side with mediation as against immediacy, and he too addresses himself to the traditional puzzle of the bipolar oppositions of mediation-immediacy, subject-object, he also needs to reject historicism, without sidestepping history, yet he does all this in an entirely different orchestration.

Heidegger must have had a unique capacity of intuition to find, or rather create, a ground word, which enables him to put a new light on all the above mentioned puzzles. This wonderful ground word, this trump card is *Dasein*.

The category is fairly old. Yet the direct ancestor of Heidegger's *Dasein* might be found in Hegel, in the second chapter of his *Science of Logic*. *Dasein* is, in Hegel, the first determination of Being (*Sein*). The term *Dasein*, (which, as Hegel emphasizes, can be in etymologically also understood as Being-Here) stands always against the Other, it is a limited, finite and transient concrete quality, reality. All this can also be said about Heidegger's *Dasein*. Still, his interpretation is innovative. Not all transient, finite beings limited by others are termed *Dasein*, but only the unique entity which is not only transient and limited, but also mortal the sole mortal entity. This characterization is, however, not entirely apt. The almost apt philosophical "translation" of *Dasein* stems from Arendt. She speaks of "human condition". Yet, not even this philosophical translation sounds entirely apt.

The concept or ground word is entirely shaped to the purpose to address and to illuminate the three – above mentioned – puzzles. One of the greatest merit of the ground word *Dasein* is that it includes both the transcendental and the empirical levels. It is an ontological concept and in this sense transcendental, for – in this understanding – it includes the necessary and sufficient constituents of human existence, elaborated one after the other. It offers answer to the question of how is human life possible at all. It is transcendental, yet not a priori, moreover, its explication excludes the a priori itself. Yet *Dasein* is not just ontological, but ontic-ontological, whereas the "ontic" points at the variety of the empirical level. Although the empirical level cannot be fully empirical, entirely accidental, yet it includes "care" also as singular (the life of singulars). Since *Dasein* can be authentic or inauthentic in the ontological level, so can it be on the ontic level. Heidegger analyzes *Dasein* in the grammar or phenomenology as hermeneutics. Starting with the evident gambit of the throw, as having been thrown into the world (or a world). Thus *Dasein* is being-in-the-world. This gambit kills not only two, but already three flies at one single stroke.

Thus Foucault's witty description fits perfectly well. *Dasein* is "a strange empirico-transcendental doublet".

How are the puzzles, which were also Lukács's puzzles, treated?

Dasein is being-in-the, and if we are thrown ontologically speaking into the world, ontically speaking into a world there are all the three fundamental pun the epistemological contrast between subject and objects that makes no sense at all. As Heidegger sums up in paragraph 69 «If the 'subject' gets conceived as an existing *Dasein* whose Being is grounded in temporality, then one must say that the world is 'subjective'. But in that case, 'subjective' world is more 'objective' than any possible 'Object'». *Dasein* itself is temporal, historical. Historicity, temporality is thus being-in-the-world itself. Due to this, historicism has lost ground, for history is grounded in *Dasein*'s historicity itself. What I wanted to show briefly,

how Heidegger's newly shaped ground word *Dasein* made him possible to address all the three fundamental puzzles of his time successfully. By success I mean that all the three puzzles were tackled in a satisfying way while being fitted together Heidegger could preserve the distinction between the empirical and the transcendental level without their separation, through his reinterpretation of the transcendental. He could also get rid of the epistemological subject without abandoning the "subject" in the sense of the Self. Finally, he liberates historicity from philosophy of history. The later Heidegger will do also the same (without *Dasein*), through narrating the history of Being, or rather the history of the Forgetfulness of Being. Immediacy had a bad reputation in the radical philosophy of XIX century, with the possible exception of Nietzsche. Marx describes the world of immediacy in the chapter on the fetishism of commodities. In Kierkegaard immediacy is discussed as the lowest existential stage within the aesthetic stage in human life. Heidegger too, joined this engagement. Everydayness is the world of immediacy. A *Dasein* who gets fallen into mere everydayness, it is alienated (Heidegger also uses this term occasionally). The self of everydayness is the Everyone (*das Man*). *Dasein* as fallen into mere everydayness is inauthentic, that is, guilty.

Since fundamental ontology does not make use of the collective subject (*Dasein* is certainly not one) the person, the singular, the individual has to appear as a problem. The "I", the subject of "Ego cogito" which has lost its central place already in the radical philosophy of the XIX century, by now became a burden. Lukács had no need for it. Heidegger, in wake of Kierkegaard replaced it by the Self, translating the persons' identity from an epistemological category into an existential one. Foucault has chosen the same path, he was, however, not particularly interested the neither in the authentic-inauthentic, nor in the everyday-non everyday distinction. For the simple reason that one of his main ground words "savoir", contrasted to "connaissance", was supposed to be present in everyday thinking as well as in sciences, literature, or in institutions of all kinds. His myself, the Self (*soi*), is also a historical ground word, because the Self is also constituted in discourses, different ones in different times, in different discourses. Thus the subject, as epistemological category contrasted to the object, had lost not just its relevance, but also its meaningfulness by Foucault. Whether we speak of the truth about knowledge, power or of the self, all of them are constituted in and by discourses. However, Foucault does not want to avoid the use of words like "subject" or the "I". Only that there is no place left for the epistemological subject, individual or collective, for the "I" as an entity, for historicism or for the distinction between the empirical and the transcendental entity or even level.

Wittgenstein too, employs several ground words of everyday language use, if they appear in understandable, sensful sentences. To return to the issue at stake. I wanted to show, although not to demonstrate, that representative thinkers of the XX century begin to play with new characters in the world theater, and that all of them will be confronted with the same puzzles left behind by traditional philosophies. In this sense we could say that they point at the same referents, even if they deny that there are referents in a philosophical discussion at all. The referents are indeed, not things "out there", but stories and puzzles formulated by one or the other of the ancestors, and in this, secondary sense, still out there, in form of world descriptions which on their part are sources of other world descriptions. They are the sources of world understanding as self-understanding of the philosophers of the XX century and vice versa. Yet, even if many a XX century philosophy share referents they also unshared them, since the messages of the referents are put into entirely different context, reshaped by unique

ground words and a unique grammar.

All ground words can be new. But there are two ground words no philosophy can get rid of unless by self-delusion. These two are Being and Truth. They cannot be overcome, rejected or replaced, even if some philosophers believe that they succeeded (if this may be called a success) to overcome them. In paragraph 69 of *Being and Time* Heidegger said that the disclosure of the relation between Being and Truth is the central philosophical issue. But he faces this issue in all its seriousness only later, after his “*Kehre*”, several times, and in my mind in the deepest sense in his paper *The Essence of Truth*. In this work, the Greek understanding of truth as *aletheia*, (*Unverborgenheit*) is no more the answer to the question what truth is, since truth becomes the protagonist of the history of Being, or that of the forgetfulness of Being. In this paper Heidegger describes the state of the present world in dark colours. He does not concentrate anymore on the correspondence theory of truth, as the dominating concept of truth, inherited from metaphysics, but he visions beyond this point the dying out of the question of truth altogether. If questions concerning Being and Truth disappear for good, philosophy will beyond doubt arrive at its end. The disappearance of a literary genre is always a great loss, and in this case, so I think as a participant, it would be an irrecoverable loss.

The XX century became, despite all the bad omens, a great century for philosophy. A few great minds gave the lie to all the gloomy predictions, since they succeeded to present new philosophical worlds with new characters and new grammars, worlds able to give new meanings even if not frequently also much hope. They did it against the tradition, still, as the continuation of the tradition. Once upon a time Kant spoke about the need for metaphysics. Today, we can rather speak about the need for philosophy. To repeat with the early Heidegger, many of us listens to the call of conscience, to the very call which calls us out from our Fallenness into our Selfness. And one may add, that philosophy, mediated by philosophical thinking, may help the meaning seekers to recognize what they desired to see, the prospect of their own way of life as good life. With this desire of our hearts and this hope of our minds, do we wait the arrival of the philosophers of the XXI century.

Abstract

Sollecitata dalla celebre affermazione di Marx, contenuta nella prima parte della sua undicesima tesi su Feuerbach, secondo cui compito della filosofia è di “interpretare il mondo”, Heller definisce la filosofia un “genere letterario”, per sottolinearne non solo la straordinaria continuità con una tradizione, ma anche il suo fine e il suo alto valore. Solo se intesa, infatti, come “genere letterario” è possibile percepire la filosofia come quella produzione dello spirito che, come un patrimonio scritturistico, oltre che teorico ed ideale, accompagna l’umanità e ne affina la sua “comprensione del mondo”. Ogni volta che il singolo filosofo elabora il suo pensiero, in realtà, non pensa mai al singolare, ma rifacendosi ad una tradizione pre-esistente, impara a con-filosofare con i suoi predecessori, a partire da alcune domande lasciate insolute o trovate insoddisfacenti, o semplicemente amando indagare termini cari ad una tradizione speculativa. Ciò viene esemplificato da Heller attraverso la filosofia di Heidegger e la sua felice intuizione del termine Dasein con cui tenta di ripensare soggettività e oggettività. Mantenere viva questa attività speculativa ed interrogante nella modernità, significa per Heller conservare e preservare quel “luogo ideale” che salverà ogni uomo dalla mera fatticità e dai pesi di una schiacciante “contingenza”.



Agota Kristof

Giovanna Costanzo

L'ETICA DI ÁGNES HELLER E LA SCOMMESSA DELL'UOMO BUONO

*So Dio mio che tu provi
i cuori e ti compiacci della loro rettitudine.*

I Cor 29, 17

In un ignoto e ingrigito paese dell'Europa dell'Est due fratelli gemelli, Klaus e Lucas –protagonisti della *Trilogia della città di K*, uno dei romanzi più belli della scrittrice ungherese Agota Kristof –, esperiscono, nella vicenda di abbandono e di degrado che li coinvolge, gli strazi di un mondo disumano dove non c'è più spazio per l'amore, la brutalità di una guerra che non si combatte solo al fronte, ma si riversa nelle case e per le strade con il suo carico di odio e di cattiveria, costringendo ognuno ad una crudele lotta per la sopravvivenza ai danni del più debole.

Per non soccombere alla lucida crudeltà di questo mondo, i due bambini eseguono quotidianamente degli esercizi per sopportare il dolore sia fisico che morale, finendo non solo per anestetizzarsi ad esso, ma anche alla gioia e all'amore: in questo contesto che riduce a zero la "capacità di sentire" l'unica possibilità di recuperare un'esistenza più autentica e vera viene affidata alla scrittura. Dedicandosi alla stesura del loro *Grande Quaderno* Klaus e Lucas si impongono una regola tanto semplice quanto ferrea:

Il tema deve essere vero. Dobbiamo descrivere ciò che vediamo, ciò che sentiamo, ciò che facciamo. Ad esempio, è proibito scrivere 'Nonna somiglia a una Strega' ma è permesso scrivere 'La gente chiama Nonna la Strega'. [...] *Le parole che definiscono i sentimenti* sono molto vaghe; è meglio evitare il loro impiego e attenersi alla descrizione degli oggetti, degli esseri umani e di se stessi, vale a dire alla descrizione fedele dei fatti¹.

Ma questa "descrizione fedele dei fatti" deve cedere ben presto il passo all'invenzione e alla menzogna:

Cerco – afferma Lucas – di scrivere delle storie vere, ma, a un certo punto, la storia diventa insopportabile proprio per la sua verità e allora sono costretto a cambiarla. [...] cerco di raccontare la mia storia, ma non ci riesco, non ne ho il coraggio, mi fa troppo male. Allora abbellisco tutto e descrivo le cose non come sono accadute, ma come avrei voluto che accadessero².

In questo vortice di verità e di menzogna vengono trascinati gli stessi due protagonisti, costringendo il lettore a chiedersi: chi sono in realtà Klaus e Lucas? Sono veramente due

1 A. Kristof, *Trilogia della città di K*, Einaudi, Torino 1998, pp. 26-27.

2 Ivi, p. 169.

gemelli oppure sono la stessa persona? Imporsi di non vedere la realtà, di non provare alcuna emozione, né rabbia, né risentimento, scolora i lineamenti dei loro volti, al punto che le due identità finiscono per confondersi e con esse l'autenticità e la veridicità delle loro esistenze.

Di contro all'indifferentismo etico che annacqua il peso della scelta e pone sullo stesso piano valori fra loro confliggenti, di contro ad ogni potere totalitario di ieri come di oggi, – la vicenda si svolge fra la seconda guerra mondiale e l'instaurarsi dei regimi comunisti –, che distrugge ogni "umano compatire", è possibile – ed è questo il grido inespresso dalla Kristof – dare ancora delle *chances all'uomo*? È, inoltre, possibile credere, a dispetto dell'individualismo imperante e di ogni scettica analisi sull'abbruttimento e il conformismo della nostra epoca, che la scelta di essere autenticamente se stessi e al contempo di condurre una "vita buona", sia non solo proponibile, ma anche attuale? Se questa è la problematica che attraversa il cuore del dibattito etico contemporaneo, una valenza particolare assume all'interno del composito percorso filosofico dell'ungherese Ágnes Heller.

Facendo proprie molte delle analisi del filosofo anglosassone MacIntyre sull'individualismo e sull'*anomia*³, sulla mancanza di legami della società contemporanea, tuttavia convinzione profonda della filosofa ungherese è che non solo le persone buone esistono, ma che questo sia il presupposto empirico per poter porre oggi, nell'epoca della fine della "grandi narrazioni" e di ogni costruzione metafisicamente fondata, le condizioni di legittimità dell'etica. Mantenendo fede ad un vecchio progetto di "elaborare un'etica", ma incuriosita dal dibattito, nato in Germania⁴ e poi proseguito in territorio americano, attorno alla questione del legame tra riflessione filosofica e azione politica in cui l'obiettivo era riabilitare il modello della razionalità pratica, sia aristotelica che kantiana, la pensatrice ungherese elabora, in un ampio arco temporale, la sua trilogia etica che rappresenta il frutto più maturo del periodo americano.

Se compito della morale non è, infatti, occuparsi solo di ciò che è giusto, come avveniva in *Beyond Justice*, ma anche di ciò che è buono, nella trilogia Heller non si interroga più sulle pratiche di giustizia, ma sulle regole per l'agire dell'uomo contemporaneo, nella consapevolezza che riabilitare il modello della razionalità pratica significa, soprattutto, andare oltre la dicotomia tra ambito conoscitivo e ambito etico, tra essere e dover essere, tra fatto e valore, distinzione che era stata ribadita dalla sociologia comprendente di Max Weber e dalla filosofia analitica anglosassone.

La struttura filosofica che sorregge la trilogia morale risente fortemente delle differenziazioni teoriche fra un'etica teleologica e una deontologia, anche se di fatto Aristotele e Kant rappresentano, insieme a Kierkegaard, i punti di riferimento del suo pensare. Se, infatti, è debitrice nei confronti della filosofia pratica aristotelica – nella distinzione fra "uomo buono" e "buon cittadino", nella considerazione di come l'azione morale sia contingente, dunque esposta al cambiamento, nella rivalutazione della *phronesis* –, riaffermando l'autorevolezza del principio di autonomia e di ragione dialettica si avvicina a Kant e all'interpretazione datane da Habermas e Apel. A questo sostrato speculativo si aggiungono l'attenzione verso il processo storico della modernità, la partecipazione al dibattito fra modernità e post-mo-

3 Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

4 Cfr. A. Ferrara/V. Gessa-Kurotschka/S. Maffettone (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Liguori Editore, Napoli 2000.

dernità, che permettono alla pensatrice di focalizzare la sua attenzione su un soggetto morale drammaticamente mosso dalle dinamiche esistenziali.

Ogni analisi antropologica e ogni considerazione del contesto storico-sociale in cui ci troviamo, evidenzia, infatti, come la *contingenza* sia il carattere essenziale della condizione umana: il fatto che nulla nel nostro corredo genetico ci predetermina a nascere in una particolare condizione sociale o casta o classe getta l'individuo nell'incertezza e nella confusione, consegnandolo fin dalla nascita alla fatica della costruzione e all'incognita del risultato. Credere all'esistenza dell'uomo buono significa, allora, per il filosofo morale chiedersi: come sono possibili le persone buone in un tempo in cui esistono una pluralità di sfere, di *Sittlichkeiten*, ognuna con regole e norme morali sue proprie? Come essere autenticamente se stessi pur vivendo nella frammentaria condizione di poter "dimorare in case" sempre nuove e diverse? La risposta che Heller dà passa attraverso l'elaborazione dell'"etica della personalità", un'etica che è tale nel momento in cui pone al centro delle sue riflessioni un uomo che si affatica e si affanna nella costruzione della propria personalità, che sceglie di essere un individuo autentico nella fatica di ogni giorno e a dispetto delle fratture dell'esistenza, che scommette pascalianamente di vivere "una vita scelta" e non imposta dagli standard sociali o dalle mode del momento.

Accettare la "scommessa della contingenza", per dirla con Heller, significa, allora, "scegliere se stessi", nel senso di accettare le proprie sconfitte e debolezze, le condizioni più o meno fortunate della propria nascita, i propri talenti e convogliarle in un progetto di vita unitario e assolutamente unico e singolare. Se nelle società pre-moderne non erano fornite, infatti, le condizioni per una scelta di questo genere né la si rendeva necessaria, poiché il proprio destino veniva assegnato nel momento della venuta al mondo e quindi, poteva solo essere accettato, ma sicuramente non scelto, e se la posizione sociale e l'attività attribuita alla persona implicavano, inoltre, le norme e le virtù morali secondo le quali si doveva vivere, questo significava che il *telos* per l'uomo premoderno non poteva essere articolato nei due aspetti dell'*individuum*, la differenza e l'universale. Solo nel mondo odierno la scelta esistenziale implica, invece, la possibilità di poter scegliere sia entro la categoria della differenza, nel senso che ognuno progetta il suo percorso individuale, sia sotto la categoria dell'universalità, nel momento in cui si sceglie come un essere buono, scelte che non per forza debbono coincidere. Si sceglie di diventare un pittore, uno scultore, di seguire le proprie inclinazioni, ma non sempre si sceglie spinti da una categoria etica (che innalza dalla particolarità all'universalità del genere umano). Scegliersi come persone buone, come persone che fanno per principio una scelta tra bene e male, senza porre né deroghe né scuse, richiede infatti una buona dose di coraggio e di convinzione, perché solo attraverso un impegno quotidiano è possibile realizzare il "miglior mondo possibile".

La possibilità di superare la dispersione morale cui è destinato l'uomo della contingenza è affidata, allora, alla scelta che il singolo, kierkegaardianamente, compie ogni volta in cui mantiene un punto di vista morale, pur rapportandosi con le norme o le regole della *Sittlichkeit* di ogni sfera. In questo senso l'individuo resta autenticamente se stesso, perché compie preliminarmente "la scelta esistenziale della bontà", sceglie cioè di essere buono, prima di rapportarsi alle varie sfere ed è questa scelta che lo rende autonomo.

Certo l'autonomia di cui gode non è assoluta, perché se così fosse sconfinerebbe nell'arbitrio e nel dispotismo, ma è un'"autonomia morale relativa", che non è relativismo, ma la

realistica considerazione di come la situazione sociale e i diversi sistemi normativi definiscono i limiti entro i quali possiamo interpretare determinati valori. Ed è un'autonomia che presuppone, inoltre, anche una "eteronomia morale relativa", perché sostenere per gli individui un'eteronomia assoluta significherebbe pensarli come «dei perfetti burattini, in balia di fattori esterni ad essi»⁵, invece un'eteronomia morale relativa sottolinea come il soggetto in quanto tale può essere soggetto a vincoli esterni, ma senza lasciarsi vincolare solo da essi. L'individuo autonomo da un punto di vista morale è, allora, colui che non si farà condizionare e manipolare dalle situazioni che lo circondano, dalle sue rozze passioni, dalle sue inclinazioni, ma è colui che fa sua la massima di Platone che "è meglio soffrire un torto piuttosto che commetterlo", non per spiegare razionalmente la sua validità agli altri, bensì facendola entrare praticamente nella propria vita. Solo chi accetta tale scommessa, di mettere in pratica nella propria vita la massima platonica, esercitando dell'autonomia morale sia l'aspetto critico (invalidamento, rifiuto di certe norme) sia l'aspetto positivo (il sostegno a norme universali), è un uomo buono.

In un mondo contingente l'uomo che sceglie di essere buono è allora colui che ha cura degli altri, nel senso che evita di nuocere ad un'altra persona, che mantiene fede alle promesse fatte ad altri, che preferisce subire una calunnia pur di non tradire le confidenze di un amico, che non volta le spalle a chi è ingiustamente perseguitato, che dice chiaramente quello che pensa, anche a costo di perdere il proprio lavoro o la propria posizione sociale. La bontà allora non è solo virtù, ma *chance*, opportunità per scoprire potenzialità nascoste, quando spinge a guardare nel profondo del proprio cuore, nelle profondità abissali delle proprie emozioni, per decidere di ricacciare al fondo le più oscure e lasciare agire le più limpide e pure. È, infine, colui che riesce a provare compassione, nel senso di sentire la sofferenza altrui come la propria, di riuscire a "mettersi nei panni di" per rimettere in gioco relazioni oramai logore e stantie, di amare profondamente altri oltre che se stessi, perché «una persona che non ama, e che è quindi non amabile, non può essere il depositario e l'espressione della norma della bontà umana»⁶. È questa riscoperta della dimensione dell'amore, intesa come slancio e apertura verso altri, che da un lato permette di apprezzarci come dei soggetti degni d'amore e dall'altro rivela il valore prezioso del legame, di quell'intreccio profondo fra me e altri che mi costituisce e destituisce a un tempo. E per legame umano Heller intende, non semplicemente, quel vincolo che nasce dal ruolo o dalla funzione sociale, ma ciò che va ben oltre, come direbbe Lessing, verso la creazione di vincoli ben più "intensi" e complessi, fatti di affetto, di solidarietà, di condivisione di valori, di responsabilità reciproca.

Nei legami personali *intensi* – scrive Heller – si entra nel piano del legame umano. Quanto meno il legame dipende dal dominio sociale, tanto più si entra nel piano di questo legame. Si possono sviluppare legami emotivamente intensi soltanto con poche persone. Ma, anche se soggetto-oggetto del nostro legame è *una* sola persona, nello sviluppare questo legame si sviluppa il legame umano. Il rendere dipendente la mia felicità dalla felicità, dal benessere o dalla mera esistenza di un'altra persona, rende membri a pieno titolo del genere umano⁷.

5 Á. Heller, *Etica generale*, il Mulino, Bologna 1994, p. 184.

6 Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 50.

7 Á. Heller, *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990, p. 417.

È questa apertura all'intensità del sentire, dell'emozione, dell'amore, ricorda ancora la pensatrice nelle sue ultime lezioni torinesi, che rivela la trama nascosta del legame, nel momento in cui ne scopre le maglie intrecciate dalla tensione tra simmetria e dipendenza, tensione che manifesta la cifra più autentica della condizione umana: «l'esperienza quotidiana del conflitto tra ragione e passione, tra dovere ed essere e, non solo, anche del perenne incontro-scontro con altri, in cui l'individuo trova la direzione della propria condotta, ma anche il limite della propria azione»⁸.

Ogni volta, infatti, in cui nella nostra vita tentiamo di disfarcì di questi legami, diventiamo non più creature umane, ma esseri diabolici o spregevoli: infatti, se da un lato il soggetto diventa autonomo, se è capace di autodeterminarsi e deliberare, dall'altro, la perfetta autonomia individuale se non fosse vitalizzata dal sentire, potrebbe azzerare ogni possibilità di vita buona come avviene per i due fratelli della *Trilogia di K*. Scrive ancora la nostra:

Anche se, in momenti di infelicità e di tristezza, uomini e donne avvertono un'emozione particolare investita su una persona particolare come una disgrazia, e anche se, nello stesso momento, ad essi capita di generalizzare questa esperienza, in complesso ciascuno sa che una vita senza alcuna emozione nei legami personali non può essere buona, e non vale la pena di essere vissuta⁹.

Se, allora, l'etica si prefigge «il compito modesto di riassumere, di analizzare e di interpretare le azioni, le scelte, i caratteri e gli stili di vita degli uomini e delle donne migliori del proprio tempo, dei più retti ed onesti, e anche di rivelare il segreto della loro bontà»¹⁰, significa che non ha ragion d'essere se non attraverso il racconto esemplare dei tanti uomini buoni che sono vissuti, mentre il filosofo morale è colui che si assume l'onere di disseppellire queste perle preziose, di farsi depositario di questa “saggezza pratica”, che si nutre di uomini in carne ed ossa.

Se «non si può, infatti, scrivere di filosofia morale, se non si hanno figure esemplari di cui far uso per illustrare la bontà morale»¹¹, questo significa cercare intorno a noi quelle figure esemplari di uomini e di donne capaci di inseguire un progetto di vita autentico e vero, in quanto promosso dal desiderio di interpretare in “modo personale” il proprio stare nel mondo e di esercitare un pensiero che si nutre della complessità dell'essere *in relazioni ad altri*. Ma un'esistenza che si nutre dello slancio emotivo, della capacità di consentire alle cose che ci stanno più a cuore, della tensione verso altri, si lascia inevitabilmente attraversare da una faglia, da una fragilità sostanziale quanto annichilire dal dolore e dalla sofferenza. Eppure è proprio in questo punto, nell'apertura a tutte le vaste gamme del sentire, che si gioca la sfida principale della vita buona: riuscire a trasformare ogni sofferenza e cattiveria in uno stimolo per andare avanti, in un motivo per continuare a vivere e a lottare.

È fin troppo evidente come dietro le aberranti barbarie del secolo appena trascorso si siano celati degli uomini, che non hanno udito il grido di sofferenza e di abbandono di altri uomini,

8 Á. Heller, *Corporeità e tradizione occidentale*. “Lectio Magistralis” tenuta il 17 Novembre 2008, presso la Galleria d'arte moderna di Torino, di prossima pubblicazione.

9 Á. Heller, *Oltre la giustizia*, cit., p. 451.

10 Á. Heller *L'etica della personalità, l'altro e la questione della responsabilità*, in «La società degli individui», 1998, n. 2, p. 135.

11 Á. Heller, *Filosofia morale*, cit., p. 13.

urlato – paradossalmente – dentro la loro stessa casa, lo stesso ufficio, la stessa strada. Se fare il male è far soffrire gli altri, è violarne l’innocenza occorre, allora, dare risalto – questo il compito educativo della filosofia e della riflessione – a quelle azioni che sono orientate a trattare l’umanità mai come il mezzo del proprio piacere e del proprio tornaconto, ma sempre come fine. Questo il valore imperituro dell’imperativo kantiano, la cui attualità può diventare l’unica possibilità per diminuire la quantità di violenza – e di sofferenza – esercitata sugli altri, perché se è vero che può risultare una lotta davvero impari di “fronte alla presenza incoercibile del male nella storia”, tuttavia è l’unica cosa che ci sia concesso fare per contrastarne la durezza. Solo così nella scelta etica della bontà è possibile riuscire a costruire una “dimora in cui sentirsi finalmente a casa”, per ripetere una celebre espressione della Heller, una dimora non di mattoni e di solide certezze, ma cementata dall’affetto fra i suoi inquilini, dalla comune lotta contro ogni ingiustizia, dal senso di cura e di responsabilità reciproco.

Chiamati a rendere omaggio ad una donna che ha dedicato la sua vita ad un pensiero che si è sempre animato del contatto con l’esperienza e con la vita, nella ricerca del vero e del bene, sarebbe bene rileggere, considerandola come tra le pagine più belle di filosofia morale che ci siano mai state consegnate, la lettera-testamento, riportata in *Filosofia morale*, scritta da un uomo che, in procinto di andare a morire nelle camere a gas, scrive a sua figlia:

Mia cara figliola Agi, se pensi a me, devi ricordare che, se scegli la strada dell’amore, la tua vita sarà equilibrata ed armoniosa; hai solo bisogno di un po’ più di fortuna di quella toccata a tuo padre, e tutto ti andrà bene [...] nonostante tutto ciò che è accaduto negli ultimi anni, non ho perduto la mia fede. [...] Il male può vincere, per il momento, ma sarà il bene, alla fine a trionfare. Ogni persona buona porta il suo granello di sabbia per la vittoria finale¹².

Se le parole conclusive della Kristof sono affidate a un Lucas spento e ingrigoito dall’assenza di legami, da una mancanza di radicamento nella propria dimora, ossessionato da un treno a cui consegnerà forse la propria vita, le parole di questo uomo – che altri non è che il padre di Ágnes Heller – sono innervate dall’esigenza di un bene da testimoniare a dispetto di un male dirompente e di un orrore dilagante. Solo in nome di questo bene che ci interpella e ci chiama in quanto uomini, un bene che ci invita alla tutela della vita, alla difesa della libertà, alla custodia di quel patrimonio inestimabile che si chiama umanità, è possibile dare una risposta altra e di segno opposto a questo mondo vuoto e affamato di valori. «Come il pescatore di perle – di cui parla Arendt¹³ – che arriva sul fondo del mare non per scavarlo e riportarlo alla luce, ma per carpire agli abissi le cose preziose e rare, perle e coralli, e per riportarne frammenti alla superficie», così le pagine di Heller vanno custodite e ricordate di tanto in tanto per portare alla superficie questi “frammenti di pensiero” che si nutrono dell’aspirità, ma anche della bellezza della vita.

12 Ivi, p. 15.

13 H. Arendt, *Walter Benjamin: l’omino gobbo e il pescatore di perle*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981, pp. 105-170, p. 170.

Emma Gherzi

LA RADICE UTOPICA NELL'IDEA DI FILOSOFIA DI ÁGNES HELLER

La *radicalità* dell'idea di filosofia in Ágnes Heller – al di là della stessa esperienza del marxismo – va considerata e proiettata in un orizzonte più ampio di temi e suggestioni già presenti nella riflessione di alcuni pensatori centrali del Novecento. Riflettendo infatti sull'origine del filosofare e su “che cosa ci fa pensare”¹, la Heller rimette in discussione il problema della funzione della filosofia e del compito del filosofo nel nostro tempo, connesso al *bisogno* insopprimibile e *radicale* di filosofia, che renderebbe possibile – in quanto tale – la soddisfazione di ogni altro bisogno. La Heller esprime infatti, nei primi anni Settanta, la convinzione che il nostro secolo si muova «sulla via migliore per ridiventare un *secolo* della filosofia»², nonostante ciò comporti il confrontarsi con altri modelli di teorie o con la stessa crisi della razionalità: la filosofia come *invito al pensare* si assume il compito di condurre l'*uomo razionale* alla conoscenza del dovere, cioè di quel *Bene e Vero* che essa già conosce³, rivelando quindi – per il fatto stesso di mantenersi in perenne tensione tra dovere ed essere – una *qualità utopica*⁴, ed è proprio riecheggiando Bloch che la Heller identifica lo *spirito della filosofia* con lo *spirito dell'utopia*⁵.

Evitando di addentrarci nella questione relativa al rapporto tra utopia e marxismo, è comunque il caso di ricordare che, in Bloch come in Lukács, è verificabile una forte attenzione nei confronti del discorso utopico, nel quadro di un'Europa in crisi. Certamente la Heller si è confrontata con la dimensione utopica del pensiero, nodo centrale degli scritti blochiani, in direzione di una filosofia che potesse diventare un'*utopia concreta e razionale*. Di notevole interesse e suggestione si offrono infatti le riflessioni helleriane sul rapporto che collega l'utopia all'atteggiamento filosofico dello stupore, uno stupore che ci fa pensare senz'altro ai primi Greci, a Platone, alle celebri pagine aristoteliche (“Gli uomini furono mossi a filosofare, allora come ora, dalla meraviglia”), ma anche ad alcune figure centrali del nostro secolo, che hanno appunto rimodulato il tema dello stupore, da Husserl a Hannah Arendt a Jeanne Hersch, che addirittura ha rivisitato la storia della filosofia come storia dello stupore⁶.

In realtà va detto che la Heller individua nello stupore piuttosto un'operazione di distruzione dei pregiudizi, o di *smascheramento*, la stessa compiuta da Marx rispetto alla relazione

1 Cfr. H. Arendt, “Che cosa ci fa pensare”, in Ead., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 217-289.

2 Á. Heller, *La filosofia radicale*, il Saggiatore, Milano 1979, p. 6.

3 Cfr. Á. Heller, *ivi*, p. 12.

4 Cfr. *ivi*, p. 13.

5 Cfr. *ibidem* Si veda inoltre: E. Bloch, *Il sapere non ancora conscio e lo stupore più profondo*, in Id., *Spirito dell'utopia*, Bompiani, Milano 1993.

6 Cfr. J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

tra denaro e merce: «Anche questo – osserva la Heller – è stupirsi»⁷. E in tal senso viene anche chiamata in causa la *riduzione fenomenologica* di Husserl, che non di rado è ricordato anche in altri scritti helleriani quali *Teoria dei sentimenti*⁸ e *Teoria della storia*⁹. Sorprendente inoltre si rivela l'affinità tra certe riflessioni helleriane e quelle della Arendt contenute in *La vita della mente*, dove la Arendt individua lo stupore come punto di partenza del pensare, in Eraclito e in Platone, dichiarando infine che «questo stupore è lo *shock* iniziale che spinge il filosofo a intraprendere il suo cammino»¹⁰. In particolare, per ciò che riguarda la presenza di temi arendtiani nella Heller, si offrono certamente illuminanti le considerazioni contenute nel recente saggio *Perché Hannah Arendt ora*¹¹, dove alla Arendt viene riconosciuta «la passione tradizionale di dare in filosofia un orientamento riguardo a luce e ombra»¹². Ma nello stupirsi è presente anche un condizionamento di tipo storico, perché il filosofo è sempre figlio del proprio tempo e la sua specificità consiste anche nel porre con ironia domande apparentemente ingenui: per questo motivo la filosofia è rivolta, secondo la Heller, ai giovani. La stessa filosofia, che è venuta al mondo nell'*agorá*, è *democratica* anche quando le sue argomentazioni non lo sono, perché il filosofo si ritiene un membro dell'invisibile *comunità democratica* di esseri razionali, che pensano autonomamente.

Si avverte inoltre, nelle pagine helleriane, una forte attenzione al tema della *comunità*, connesso alla necessità della condivisione del lavoro intellettuale e (come si nota soprattutto negli scritti più recenti quali *Oltre la giustizia*) della dimensione etica, della *vita buona*. La filosofia come utopia razionale coincide poi con una forma di vita, perché «la filosofia non vissuta non è autentica»¹³: l'essere filosofo è infatti una scelta che comporta una inevitabile condizione di pericolo, tanto che la Heller non trascura di evocare le figure dei filosofi – da Protagora a Platone, da Marx a Kierkegaard – che hanno testimoniato con la difficoltà della propria esistenza tale situazione di pericolo. Sorprendente, anche in questo caso, l'affinità con le riflessioni arendtiane, anche se formulate in un'altra prospettiva, laddove Arendt, ricordando i cosiddetti *risultati negativi* del pensiero, afferma: «Non ci sono pensieri pericolosi: il pensare stesso è pericoloso», e in questo senso forse «si può vedere nel nichilismo un pericolo permanente del pensiero»¹⁴. Ma la filosofia è estremamente *ambiziosa*, e se è vero che la nostra è un'epoca di crisi, nella quale si dissolvono i sistemi di norme della comunità, è anche il tempo in cui le domande sul senso della vita diventano questioni private, e la stessa filosofia rischia di rimanere una *chimera* piuttosto che soddisfare il bisogno di razionalità anche attraverso l'applicazione nella sfera pratica, per cui il filosofo – e la Heller non esita ad affermarlo – deve farsi più che mai *funzionario dell'umanità*. Non possiamo non ricordare,

7 Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 14.

8 Nella *Teoria dei sentimenti* (Editori Riuniti, Roma 1980), la Heller definisce Husserl, insieme a Lukács e Wittgenstein, «uno tra i filosofi più significativi di questo secolo», offrendo anche una sua interpretazione della *intenzionalità* husserliana (p. 10).

9 Á. Heller, *Teoria della storia*, Editori Riuniti, Roma 1982.

10 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 235.

11 Á. Heller, *Perché Hannah Arendt ora*, in Ead., *Dove siamo a casa, Pisan Lectures 1993-1998*, Franco Angeli, Milano 1999.

12 Ivi, p. 150.

13 Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 19.

14 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 271.

in questa prospettiva, le straordinarie pagine husserliane de *La crisi delle scienze europee*, nelle quali il vecchio filosofo ripropone con vigore il senso della filosofia come compito non ridicibile a un affare privato del filosofo, con uno scopo limitato: «Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? – nel *nostro* filosofare *funzionari dell'umanità*»¹⁵.

È noto che le esortazioni husserliane sono legate a un particolare momento storico e culturale: Husserl individua la crisi delle scienze nell'Europa sconvolta dal Nazismo, dove scienza e filosofia hanno perso il *telos*, cioè il senso più profondo del loro compito, e quindi la crisi delle scienze non investe soltanto il conoscere, ma anche e soprattutto l'intera esistenza. È possibile comunque affermare che molti dei temi helleriani, anche se posti in un orizzonte di senso diverso, conducono ad uno dei più suggestivi testi del Novecento come la *Krisis*, in cui appaiono notevoli indicazioni sul ruolo dell'intellettuale, sul compito del filosofo che deve (e qui troviamo forse anche la radice dell'utopia) saper provocare un rinnovamento spirituale. Il “tornare alle cose stesse”, alla *Lebenswelt*, forse comporta anche da parte del filosofo la necessità di trasformazione della realtà (è noto che, in Italia, questa interpretazione di Husserl si ritrova negli scritti di Enzo Paci)¹⁶; al riguardo non si può non ricordare l'articolo di Mihaly Vajda, *Il funzionario dell'umanità*¹⁷, che dimostra come la discussione sulla funzione del filosofo fosse centrale, negli anni settanta, nell'ambito della Scuola di Budapest. Si tratta di una dura polemica nei confronti dello Husserl della *Krisis*, accusato di essere rimasto estraneo alle lotte politico-sociali, e di aver quindi riproposto una figura di filosofo astratto e tradizionale, tradendo l'ideale della radicalità del filosofare, laddove per Vajda la responsabilità del filosofo nel proprio tempo sta proprio nella presa di posizione nei confronti dei “problemi esistenziali” fondamentali, che in ultima analisi si rivelano quegli stessi *bisogni radicali* di cui parla la Heller (la ricerca del senso della vita, il desiderio di ritrovarsi nell'altro e nella comunità), bisogni che, pur se non appagati nella società borghese, non si atrofizzano. Per tal via Vajda arriva a proporre un «fecondo radicalismo della filosofia», affermando la necessità di una «nuova rivoluzione copernicana»¹⁸.

È possibile forse dire che è proprio la riflessione sul ruolo della filosofia e sulla sua radicalità indispensabile – insieme ad altre considerazioni, come ad esempio l'individuazione dell'assenza, nel marxismo, di un'etica che abbia un ruolo centrale¹⁹ – a portare Heller a riproporre negli scritti più recenti (*Oltre la giustizia*) l'orizzonte di un'utopia nuova ma concreta, quella della *vita buona*, del “miglior mondo sociopolitico possibile”, della persona buona come *utopia vivente*. In *Teoria della storia*, inoltre, la Heller si confronta con la concezione della storia in Hegel, Vico, Marx ed altri, riproponendo alcuni nodi fondamentali, già discussi nell'ottica storicistica, in una prospettiva nuova. Ora il problema vero non è se impariamo dalla storia, ma che cosa impariamo «in un mondo che possiamo capire perché

15 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 46.

16 Si veda in particolare E. Paci, *Il filosofo e la città*, Garzanti, Milano 1979.

17 Cfr. M. Vajda, *Il funzionario dell'umanità*, in «aut aut», 1975, n. 145-146.

18 È significativo il fatto che l'intervento di Vajda, pur condotto in polemica con Husserl, riproponesse il tema del ruolo del filosofo in termini che in qualche modo rimandano all'*utopia radicale* della Heller, che comunque rivendica decisamente, rispetto alla scuola di Budapest, uno spazio autonomo per la filosofia. Si veda, al riguardo, L. Boella, *Introduzione* a A. Heller, *Filosofia radicale*, cit., pp. 13-14.

19 Cfr. Á. Heller, *Il posto dell'etica nel marxismo*, in Ead., *Per una teoria marxista del valore*, Editori Riuniti, Roma 1980.

– vichianamente – l’abbiamo creato noi»²⁰. Attraverso la ricerca del senso e del significato della storia umana la Heller infatti individua come fondamentale nel nostro tempo il *bisogno di utopia*, connesso alla consapevolezza dell’ambiguità dell’idea di progresso, dal momento che «la storia non ha niente di cui vantarsi», ed è «un sacrilegio indulgere all’idea di un progresso fattuale in un’era in cui sono potuti accadere Hiroshima, il gulag e l’Olocausto»²¹.

In una società ad equilibrio instabile, *insoddisfatta*, «l’utopia, in quanto idea di un futuro possibile, di ciò che deve essere, implica un’assunzione di impegno, e quindi regola la prassi»²²: si avverte senza dubbio una forte tensione etica in questa concezione di una *utopia concreta* che si traduce nella volontà di realizzare una società che riconosca anzitutto i bisogni degli altri e favorisca il “pluralismo delle forme di vita”, e nella quale quindi la soddisfazione degli stessi bisogni radicali debba essere considerata un problema *sociale* da affrontare e risolvere però in uno spazio comune, che riguardi cioè l’intera umanità.

Se «l’esperienza di vita è rivalutata dai valori e dalle idee che accompagnano questi bisogni radicali, tutti gli altri bisogni e concezioni del mondo correlate perderanno completamente il loro valore o saranno trattati con grande sospetto»²³. Ma perché si possa realizzare “l’utopia della teoria della storia” è indispensabile riconoscere la priorità della soddisfazione dei bisogni dell’*altro*²⁴, tema che nella Heller ricorre spesso con toni quasi levinasiani. Bisogna però evitare – avverte la Heller – le false promesse di una possibile soddisfazione di tutti i bisogni, perché si rischierebbe addirittura di prospettare una *utopia negativa*, laddove va proposto un vero e proprio “radicalismo antropologico”, che nella nostra società dinamica equivale all’accettazione della *vita buona*²⁵. Infatti «chiunque rifiuta l’utopia, rifiuta la vita buona e abbandona l’umanità alla mercé della razionalità strumentale»²⁶, e anche se i valori offerti dall’utopia sono pochi ma sostanziali, essa diventa un bisogno nel nostro secolo, in cui si sono avvicinate sempre nuove catastrofi, per cui alla fine possiamo anche dire che “la nostra storia nella sua pura nudità sia stata una storia di speranze tradite”, e che l’unico gesto possibile rispetto a questo *male* non debba determinare tanto l’uccisione della speranza quanto la scelta di uno stoicismo/epicureismo attivo. Bisogna infatti agire – continua la Heller – come se possa sorgere «una società più simile all’utopia»²⁷. Certamente in questa prospettiva viene rifiutata la concezione di una storia che si esaurisca in un viaggio assurdo e insensato, perché «è meglio insistere sulla verità della storia che rinunciare alla ricerca della verità»²⁸.

È proprio la filosofia, con la sua struttura utopica, l’unico ambito nel quale è possibile fondare universalmente i valori nuovi, e che rimane comunque il *veicolo* dell’elaborazione di nuove idee di valore, anche se l’impresa filosofica non sempre avrà successo. Sulla identifi-

20 Á. Heller, *Teoria della storia*, cit., p. 223.

21 Ivi, p. 313.

22 Ivi, p. 318.

23 Cfr. ivi, pp. 319-322. Sulla questione dei bisogni radicali si rinvia a Á. Heller, *Il potere della vergogna*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 321.

24 Cfr. Á. Heller, *Teoria della storia*, cit., p. 325.

25 Cfr. ivi, p. 329.

26 Ivi, p. 332.

27 Ivi, p. 337.

28 Ivi, p. 234.

cazione dei valori veri la Heller non ha dubbi, e dichiara di riconoscersi soprattutto nell'idea di una comunità di uomini liberi che si traduca in una pluralità di forme di vita, ed è proprio in tale prospettiva che viene riproposta e discussa la tesi di Habermas delle "comunità ideali della comunicazione", anche se la pensatrice si rivela decisamente critica a proposito del *consenso* sui valori guida, proprio perché il consenso non può costituire da solo il *criterio di verità* dei valori. Di contro viene proposta la «discussione critica e razionale alla ricerca della verità»: «Non scelgo come ideale il consenso totale, non voglio che ci sia una sola interpretazione di Amleto, una sola forma di vita buona»²⁹. Ancora sul consenso, che può nascere dalla stanchezza – una stanchezza dovuta agli *strapazzi* del processo democratico – la Heller esprime molte perplessità, osservando che «di fatto esiste una comunità della comunicazione tra gli scienziati, ma non tra gli uomini socializzati»³⁰; quando poi individua i doveri e i compiti della filosofia radicale, si rivela ancora legata ai temi dei *manoscritti* del giovane Marx, ma, nell'analisi dei bisogni e del loro riconoscimento rispetto all'ideale della comunità della comunicazione, pone come valore incondizionato il bisogno dell'*altro*: «Il nostro ideale non può essere una morale per la quale non sia implicito che l'altro, la persona, il bisogno dell'altro, siano per me un valore indiscutibile e incondizionato»³¹.

Inoltre, perché la terra divenga la *patria dell'umanità*, è necessario immaginare l'utopia radicale sotto l'aspetto di una società di individui liberamente riuniti in comunità, una comunità che favorisca però lo sviluppo multilaterale e armonico delle facoltà e dei bisogni umani³².

L'orizzonte utopico del mondo che possa diventare davvero la patria dell'umanità si ritrova successivamente definito nelle *Conversazioni pisane*, nelle quali la Heller indica gli aspetti che caratterizzano *l'essere a casa*, la *dimora*, e tutto ciò che comporta una forma di condivisione e di reciprocità. È possibile affermare, ad esempio, che ci si sente a casa nella *democrazia*, perché "per essere a casa bisogna essere accettati, accolti", e ogni casa richiede poi una forma di *impegno* e di *responsabilità*. «E allora – si chiede la Heller – dove ci sentiamo a casa? Ognuno di noi nei mondi del nostro destino, liberamente scelto e condiviso»³³. È possibile quindi identificare la radice utopica della filosofia helleriana nella *terza dimora dello spirito assoluto*, il luogo al quale gli uomini desiderano tornare, la dimora della *modernità europea*, come in una *patria comune*, se è vero che un mondo che sia la patria dell'Umanità rappresenta «la fine dell'odissea della filosofia, perché in un mondo siffatto la filosofia, che è nostalgia, si trova a casa»³⁴, come a conclusione di un *romanzo* filosofico aperto che ininterrottamente attraversi e racconti inesauribilmente il mondo.

29 Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 85.

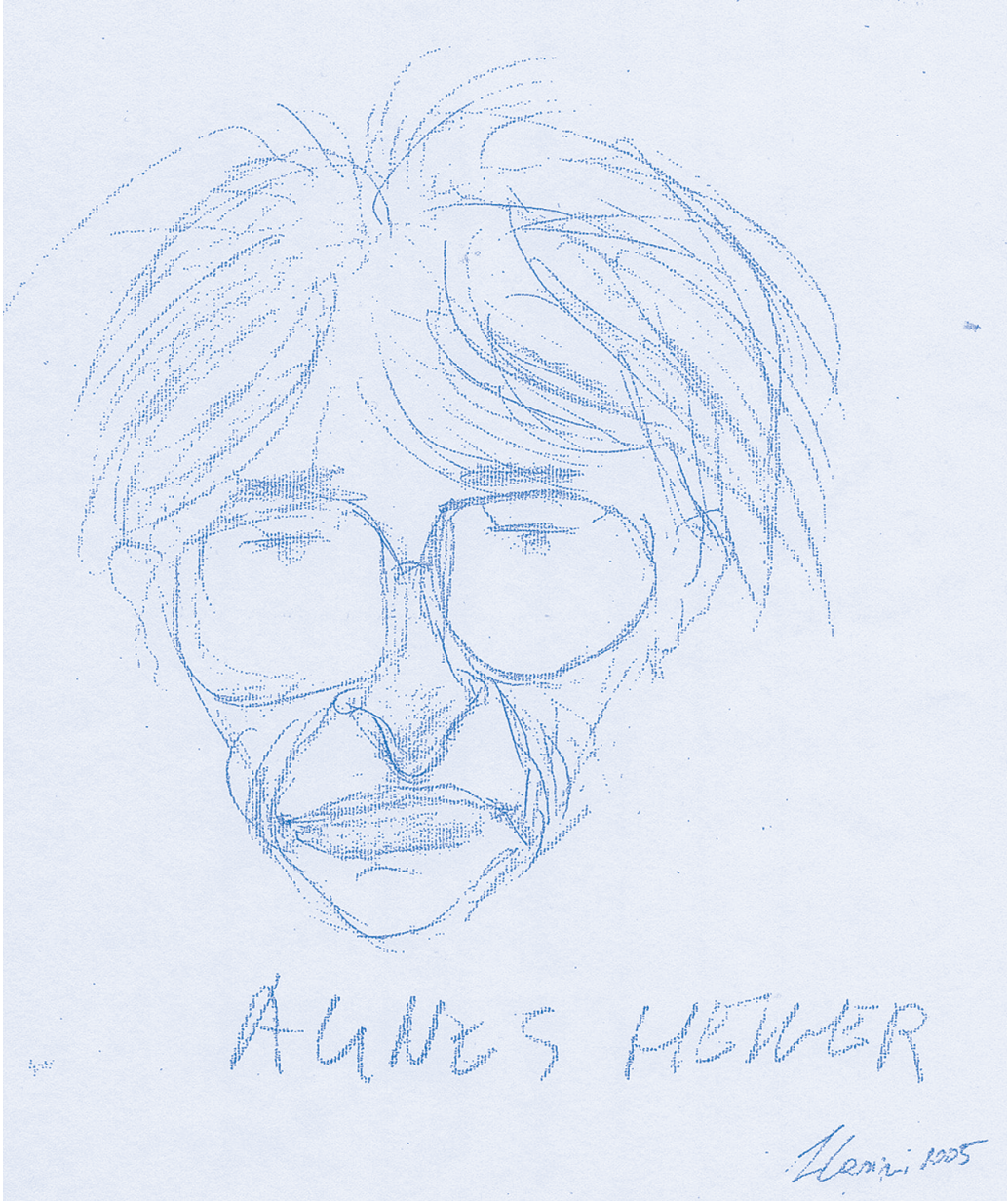
30 Á. Heller, *Morale e rivoluzione*, Savelli, Roma 1979, p. 55.

31 Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 133.

32 Cfr. *ivi*, p. 145.

33 Á. Heller, *Dove siamo a casa*, cit., p. 35.

34 Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 12.



Agnes Heller nella caricatura di Leonardo Casini

Irene Kajon

DAR VOCE AL SILENZIO Ágnes Heller sulla Shoah

1. Come rendere testimonianza della sofferenza?

«La perenne sofferenza ha tanto diritto all'espressione quanto il martirizzato di urlare; perciò può essere stato falso che dopo Auschwitz non sia permesso più scrivere alcuna poesia»¹, così Theodor W. Adorno, correggendo un pensiero che egli aveva precedentemente difeso, scriveva nelle *Meditazioni metafisiche* inserite nella terza parte della sua *Dialettica negativa*.

Ma, se colui che patisce il martirio, la vittima, ha tutto il diritto di manifestare il suo dolore, ha colui che è stato testimone del dolore il diritto di riflettere su tale dolore, parlare di esso o scrivere su di esso? Non rischia il testimone, se esprime tale dolore, di sostituirsi a colui che lo visse, sperimentandolo nelle sue vive carni, nel suo proprio animo, e dunque di esercitare su di lui – nonostante le sue buone intenzioni – un atto di violenza? Violenza è infatti prendere la parola raccontando ciò che un altro ha vissuto nella sua propria interiorità, sostituendosi a lui, annullandolo dunque come un “io” avente una sua propria fisionomia, un suo proprio linguaggio, un suo proprio modo di comunicare con l'esterno.

Certo, il testimone che parla o scrive potrebbe essere non solo un essere umano che, non avendo condiviso un'esperienza sommamente dolorosa, e avendo perciò raccolto solo le tracce rimaste di questa esperienza, si pronuncia poi su di essa, ma anche un essere umano che ha assistito egli stesso all'agonia della vittima, conosce alcuni tratti della sua sofferenza perché egli stesso l'ha in parte vissuta. Se la prima figura rimane distante dall'evento che intende descrivere, anche se profondamente toccata da esso, la seconda ne è stata invece coinvolta in modo diretto.

Tuttavia, se il problema della legittimità dell'esprimere il dolore di un altro si pone per la generazione contemporanea alla Shoah, ma non partecipe in prima persona della Shoah – e a maggior ragione per le generazioni seguenti – esso si pone anche per il sopravvissuto della Shoah: se questi parla o produce scritti od opere, dal periodo immediatamente successivo a tale tragico evento fino ad oggi (in anni recenti si sono aggiunte alle numerosissime testimonianze del passato altre testimonianze, e a volte sono le più terribili)², ciò significa che la sua propria esperienza, per quanto atroce, fu diversa da quella di coloro le cui vite furono

1 Cfr. Th.W. Adorno, *Meditationen zur Metaphysik*, in Id., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, p. 353. Egli aveva considerato la poesia – e l'arte in generale – impossibile dopo Auschwitz in *Kulturkritik und Gesellschaft* [1949], *Prismen*, Suhrkamp, Berlin 1961, p. 31; e in *Engagement* [1961], *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Berlin 1961, vol. II, p. 125.

2 Shlomo Venezia ha soltanto recentemente pubblicato le sue memorie di addetto alla cremazione dei prigionieri che morivano nelle camere a gas: cfr. il suo libro *Sonderkommando Auschwitz*, Rizzoli, Milano 2007.

spezzate, non poterono resistere, o non ebbero la fortuna di essere in qualche modo al riparo dalla furia più devastante.

Primo Levi si riferisce appunto alla grave questione del diritto del sopravvissuto a descrivere la sofferenza di coloro che caddero ad Auschwitz quando scrive con parole sobrie e misurate, ma che celano un tormento lacerante e una pena infinita:

Non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri. È questa una nozione scomoda, di cui ho preso coscienza a poco a poco, leggendo le memorie altrui, e rileggendo le mie a distanza di anni. Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua: siamo quelli che, per loro prevaricazione o abilità o fortuna, non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgone, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i ‘mussulmani’, i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l’eccezione. [...] Noi toccati dalla sorte abbiamo cercato, con maggiore o minore sapienza, di raccontare non solo il nostro destino, ma anche quello degli altri, dei sommersi appunto; ma è stato un discorso ‘per conto di terzi’, il racconto di cose viste da vicino, non sperimentate in proprio. La demolizione condotta a termine, l’opera compiuta, non l’ha raccontata nessuno, come nessuno è mai tornato a raccontare la sua morte³.

Il “mussulmano”, ovvero «il prigioniero irreversibilmente esausto, estenuato, prossimo alla morte»⁴ – nome che, secondo interpretazioni successive, «entrambe poco convincenti», come spiega Primo Levi, gli era stato nel Lager attribuito o per il fatalismo o per le fasciature alla testa, simulazione di un turbante⁵ – è rimasto in realtà senza parola. Nessuno ha mai espresso la sua sofferenza per il fatto stesso che essa non avrebbe potuto essere detta se non da lui: chi l’ha testimoniata in sua vece è un essere umano vivente che ha preso il suo posto.

E tuttavia si impone il dovere del ricordo delle vittime: vi è forse un modo di non smarrire la memoria della loro sofferenza che, nello stesso tempo, eviti quell’atto di forza che consiste nel prendere la parola come loro rappresentanti senza aver avuto da loro alcuna delega? Un modo di non dimenticarle che non neghi la loro presenza?

2. La comunicazione del silenzio delle vittime

Ágnes Heller, in un suo contributo apparso in italiano nel 1995, prendendo le mosse proprio dalla frase di Adorno sul diritto di colui che soffre in modo lancinante di esprimere la sua sofferenza, correzione della sua frase anteriore sull’impossibilità di scrivere poesie dopo Auschwitz, formula in modo molto chiaro ed eloquente il problema di una comunicazione della sofferenza che renda giustizia alle vittime riconoscendole come soggetti dotati di diritti. Se il diritto di esprimersi passa da loro, che sono scomparsi nella tormenta, a coloro che sono ancora nel mondo, essi risultano spogliati della loro natura di persone, trasformati perciò in cose. Essi si trasformano in tal modo in oggetti di cui vengono descritti i caratteri e i comportamenti. Così l’autrice scrive:

Questo diritto (delle vittime di esprimersi) deve essere riconosciuto solo alle vittime e non ai so-

3 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in Id., *Opere*, Einaudi, Torino 1997, vol. II, pp. 1055-1056.

4 Ivi, p. 1067.

5 *Ibidem*.

pravvissuti. Per quanto fosse terribile l'inferno dal quale sono emersi, i sopravvissuti sono riusciti a fuggirne, sono qui, e questo crea l'assoluta differenza tra loro e quanti un tempo ebbero, senza poterlo reclamare, il diritto di esprimersi. I sopravvissuti possono vivere tra incubi, reminiscenze e ricordi; ma sono divenuti degli spettatori per il semplice fatto di vivere, di essere qui. L'espressione del sopravvissuto non può sostituire quella di coloro che morirono in silenzio. E nelle camere a gas non fu scritta nessuna poesia⁶.

La soluzione a tale tragico problema va trovata, secondo Heller, nel pensiero che colui che si pronuncia su Auschwitz, parla o scrive non sul dolore di coloro che non ci sono più – dolore che rimane indicibile poiché solo dalle vittime stesse esso avrebbe potuto essere detto – ma sul silenzio che questo evento implica.

Sembra dunque che sull'Olocausto non possa essere scritto nulla, nulla tranne il silenzio⁷.

Se André Neher, soffermandosi sul silenzio di Auschwitz a partire da un'analisi delle fonti bibliche che si riferiscono o alludono al tema del silenzio⁸, aveva distinto tre significati diversi di tale parola, cui corrispondono tre coppie di termini ebraici – il “silenzio-inerzia” della pietra, della morte, della notte, del caos primigenio, indicato come *dumiah* o *shetikah*; il “silenzio-raccoglimento” di colui che si accinge a un'azione, coincidente con l'infinito campo di possibilità alle origini dell'operare umano, caratterizzato come *chashah* o *charash*; e il “silenzio-sfida” di chi, sospeso tra il nulla e l'eterno, avverte su di sé il peso della libertà, espresso come *elem* o *hester panim* – Heller preferisce invece porre in relazione il silenzio con quattro aspetti che sono presenti nella realtà umana: vi è un silenzio della colpa, un silenzio della vergogna, un silenzio dell'orrore, un silenzio dell'insensatezza. È su tali silenzi, tutti strettamente legati alla Shoah, che si ha non solo il diritto, ma il dovere ineludibile di parlare e di scrivere: si delineano, dietro tali silenzi, le figure di coloro che morirono ad Auschwitz e che furono perciò privati di quella parola sulla loro propria esperienza che avrebbero potuto prendere – soltanto loro – in modo legittimo. I testimoni del silenzio dell'Olocausto lasciano che le vittime conservino il loro proprio diritto di parlare del loro proprio dolore, mostrano il silenzio da cui esse furono avvolte, parlano di loro, oltre che di se stessi in quanto appartenenti a quel mondo in cui avvenne Auschwitz, ma senza sostituirsi a loro proprio perché rispettano e mantengono la dimensione del silenzio: essi, dando testimonianza, entrano in tal caso in rapporto con coloro che furono sommersi dall'evento, riconosciuti come figure mute, ma non tali da poter essere ridotte a oggetti di discorso o di scrittura. Il silenzio lascia sussistere tra il testimone e chi non è più una differenza, una lontananza, uno scarto, pur nella loro vicinanza data dal fatto stesso del dire e ricordare il primo ciò che resero possibili le esperienze nefaste che accaddero al secondo. Ma il testimone esclude ora dalla sua parola il dolore della vittima: questo gli rimane inaccessibile, distante; esprimersi su di esso implicherebbe la violazione di un confine che deve continuare a separare i superstiti e gli scomparsi.

6 Á. Heller, *Scrivere dopo Auschwitz*, in «Lettera internazionale», 1995, n. 43-44, p. 52. Questo testo si presenta come una versione sintetica, ma anche in alcuni punti riveduta, di un testo anteriore di Heller, apparso nel 1990 in «Mondoperaio» con il titolo *I silenzi che circondano Auschwitz*, ristampato in questo numero di «B@belonline/print», vedi *infra*, pp. 103-109.

7 *Ibidem*.

8 Cfr. A. Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970.

Il carico di dolore del passato non può essere portato dal presente come se questo stesso lo sperimentasse: ma il presente ha non solo il diritto, ma l'obbligo di riflettere sul contesto che provocò tale carico di dolore. Così scrive Heller:

Si possono scrivere poesie dopo Auschwitz? O meglio, si possono scrivere poesie su Auschwitz? La risposta è inevitabilmente dialettica. No, non è possibile scrivere niente su Auschwitz. Ma sì, è possibile scrivere qualcosa su tutti i silenzi che circondano Auschwitz. [...] In questo senso non solo possiamo, ma abbiamo il dovere di scrivere su Auschwitz e sull'Olocausto⁹.

Se non è permesso scrivere sulla Shoah come fatto doloroso, rievocando come altri rispetto ai protagonisti ciò su cui solo i protagonisti avrebbero potuto scrivere, è dato invece ai contemporanei e ai figli di questi ultimi e ai figli dei loro figli tramandare il silenzio nel quale essa ebbe luogo.

Il primo silenzio – e qui vi è un accordo profondo tra l'autrice e Karl Jaspers – è quello della colpa¹⁰. Come Jaspers, Heller pone innanzi tutto in connessione con la Shoah il tema della colpevolezza non solo di quelli che perpetrarono il delitto, ma anche di quelli che avrebbero potuto sapere, ma non compirono lo sforzo di sapere, ovvero degli indifferenti, dei pavidetti, dei timorosi della perdita della propria sicurezza; come Jaspers, ella colloca sul terreno del diritto, della politica, della morale, della solidarietà che stringe gli esseri umani gli uni agli altri in quanto simili, siano essi prossimi o lontani gli uni rispetto agli altri, la questione della colpa, abbandonando ogni nozione di colpevolezza legata a un peccato originario dell'uomo, o a una sua finitezza intrinseca, o a una sua caduta in un mondo macchiato dal male. La colpa in cui gli esseri umani incorrono non dipende da nessuna loro essenza metafisica, da nessun destino inesorabile, da nessun Dio cattivo che reggerebbe il corso dell'esistenza umana, ma unicamente dalla loro libertà. Con mezzi umani tale colpa va espiata, sanata, resa più difficile in futuro: il diritto improntato alla difesa dell'uomo e l'educazione alla partecipazione di ciascuno alla sorte degli altri in sede morale e politica – fondati sull'idea dell'unità e fratellanza tra gli esseri umani – sono gli strumenti più importanti di cui è bene fare uso, se si intende sfuggire alla possibilità, pur sempre presente, di un nuovo Olocausto.

Soprattutto, affinché Auschwitz non si ripeta, bisogna mantenere desti – e qui Heller riecheggia Hannah Arendt¹¹ – il desiderio, la volontà, l'esigenza della conoscenza, poiché è la vita della mente, e non l'abbandono al sentimento naturale o l'adesione priva di ogni consapevolezza a determinate comunità religiose o politiche, ciò che mantiene in vigore l'umanità dell'uomo, ovvero il suo interesse disinteressato per il suo simile. Il tendere dell'uomo alla conoscenza indica il suo non voler essere schiacciato dalle cose e dagli eventi, il suo desiderio di controllarli e di indirizzarli verso fini che non siano distruttivi della sua propria libertà, anzi la promuovano e la accrescano. Scrive Heller nel suo saggio:

Per primo viene il silenzio della colpa. Le vittime dell'Olocausto morirono in silenzio perché il

9 Á. Heller, *Scrivere dopo Auschwitz*, cit., p. 54.

10 Cfr. K. Jaspers, *La questione della colpa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

11 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2006; Ead., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987.

mondo ebbe la colpa di non alzare la voce in loro difesa. Non sapere è peggio di non sentire. Se sentiamo senza intervenire, le grida delle vittime rimangono udibili. Ma se la conoscenza viene meno, anche le grida vengono soffocate. [...] Da tempo immemorabile l'omicidio del nemico è sempre un atto pubblico. Quando il Secondo Tempio venne distrutto, Tito fece erigere un arco di trionfo per commemorare l'evento. [...] Ma quando milioni di nostri fratelli e sorelle sono stati assassinati, noi non abbiamo potuto piangere e addolorarci, per il semplice motivo che non ne sapevamo nulla, perché non ci siamo sforzati di sapere. Siamo rimasti sordi alle grida dei nostri simili¹².

Quanto a quello che Heller considera, dopo il silenzio della colpa, il secondo silenzio – il silenzio della vergogna – esso fu un fenomeno tipico particolarmente dei primi anni del dopoguerra, a parte la parola di qualche raro coraggioso che allora non si vergognava. La vergogna è infatti causata, secondo l'autrice, che qui riprende osservazioni sociologiche svolte altrove¹³, dalla paura, dalla cattiva coscienza, dalla scoperta di un'infermità fisica, morale o intellettuale. Tali condizioni dell'animo riguardavano sia gli ebrei sia i non ebrei: i primi perché timorosi di nuove persecuzioni – sebbene non siano stati affatto numerosi i casi di conversione dopo la Shoah – o perché sopravvissuti, o in quanto venuta meno in molti di loro la convinzione profonda nell'elezione divina del popolo ebraico, scoprirono in loro stessi un'estrema debolezza, fragilità, esposizione alla corruzione; i secondi perché oppressi dal rimorso della loro mancanza di reazione alla Shoah, il loro scoprirsi impotenti di fronte al male. Ma la vergogna che diviene oggetto di pubblica riflessione salva colui, che in tal modo si autoconosce, dal rimanere incatenato alla vergogna stessa: tale riflessione lo rende forte, sana le fratture della sua coscienza in un nuovo equilibrio, gli permette una nuova azione, per quanto non sia in grado di annullare completamente il peso che grava su di lui. Perciò Heller invita gli ebrei a non aver timore di rendere di pubblico dominio anche tutti quei casi in cui le vittime, attraverso la collaborazione con i loro persecutori – a volte estorta, a volte dovuta a circostanze cui non si sarebbe mai potuto sfuggire, a volte causata da desiderio di sopraffazione o perfino da ambizione o sete di potere – assunsero il ruolo di aguzzini per i loro correligionari. Ciò è stato compiuto, come Heller ricorda, da quegli scrittori, come Leslie Epstein, autore del romanzo *Re degli ebrei* (1978), o Joshua Sobol, autore del dramma *Ghetto* (1989), che hanno rappresentato tale sentimento ebraico della vergogna ricordando episodi avvenuti durante la persecuzione: solo la presa di coscienza di tale sentimento può condurre a una visione dell'Olocausto priva di enfasi e di retorica, improntata al tono dimesso di chi si mostra profondamente consapevole delle situazioni-limite della condizione umana e della sua grande complessità. Ciò d'altro lato – come ben sa anche Primo Levi¹⁴ – non annullerebbe affatto, secondo Heller, la differenza tra le vittime e coloro che, in gradi diversi, furono i colpevoli.

Gli altri due silenzi sui quali è legittimo e doveroso intrattenersi, quando si torna con il pensiero ad Auschwitz, sono quelli dell'orrore e dell'insensatezza: dire il silenzio, in tali casi, significa sfiorare quell'indicibile che avrebbe potuto essere espresso solo dalle vittime. Perciò solo le rappresentazioni indirette – metafore seconde di quella metafora prima che è il termine "Olocausto" – sono in grado di rendere in qualche modo tali silenzi: l'orrore e

12 Á. Heller, *Scrivere dopo Auschwitz*, cit., p. 52.

13 Cfr. Á. Heller, *Il potere della vergogna. Saggi sulla razionalità*, Editori Riuniti, Roma 1985.

14 Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 1027-1028.

l'assurdo sono il fatto reale che non può essere portato alla comunicazione se non in forme mediate, simboliche, allusive. Al di là di ogni descrizione o rappresentazione della Shoah vi è un nucleo – costituito dal fatto reale e dai nomi che a tale fatto sono stati dati – che rimarrà per sempre inespresso: un grumo di dolore infinito, di infinita absurdità. Così scrive Heller riguardo al silenzio dell'orrore:

Gli orrori che siamo in grado di descrivere possono servirci solo come paragone: sono semplici copie di un originale. Ma l'Olocausto è l'originale. [...] È sufficiente pronunciare la parola 'Olocausto' per evocare una metafora più terribile di qualunque racconto, dramma, poesia, quadro o brano musicale, scritto, dipinto o composto su di esso. [...] Le opere d'arte sono in questo caso delle forme di comunicazione indiretta. Sono simboli del silenzio dell'orrore, perché sono copie della metafora dell'orrore¹⁵.

E così ella scrive riguardo al silenzio dell'insensatezza che può essere richiamato solo in modo indiretto dalle ricerche storiche, sociologiche, filosofiche nel momento in cui esse, descrivendo l'evento di Auschwitz e gli eventi ad esso concatenati, rinviano inevitabilmente infine al non detto – un non detto perché irrimediabilmente sottratto ad ogni parola:

Il silenzio dell'insensatezza è il silenzio che circonda l'irrazionale. Questo silenzio può articolarsi in forma di opere storiche, sociologiche o filosofiche. Ma il nostro compito non può esaurirsi nello scrivere la storia, la sociologia o la filosofia dell'Olocausto, limitandoci così al silenzio dell'insensatezza che lo circonda. Le condizioni in cui è avvenuto l'Olocausto sono materia della ricerca storica e sociologica. Tuttavia queste condizioni non possono spiegare l'Olocausto, ma solo alleviare il peso del silenzio dell'insensatezza¹⁶.

In tal modo Heller, pur consapevole dell'impossibilità di sottrarre la parola alle vittime di Auschwitz nel comunicare la loro sofferenza, rimasta in realtà inespressa, affida a coloro che sono in grado di parlare o di scrivere sui silenzi di Auschwitz il compito di non dimenticare ciò che lì accadde. Solo per questa necessariamente tortuosa via possono essere ricordate anche le loro dolorose esperienze, che essi non ebbero mai modo di raccontare.

3. *La poesia come espressione dell'“io” rivolto al “tu”*

Se nella soluzione alla questione del diritto del sofferente a non essere privato della sua propria voce, nel momento in cui dice ad altri la sua propria sofferenza, ci si richiama al silenzio come all'unica dimensione che lascia sussistere quell'“io” di cui altri “io” ritengono doveroso ricordare le vicende entro il contesto che ne provocò il perdersi, l'essere sommerso, il non tornare più, allora l'unica forma espressiva che si addice a tale ricordare è la poesia.

Heller nota giustamente, nel suo contributo su Auschwitz, che tutte quelle forme espressive che indicano da parte di chi parla o scrive su questo fatto la posizione di uno spettatore si rivelano assolutamente inappropriate: esse non sono giustificate sul piano etico poiché

15 A. Heller, *Scrivere dopo Auschwitz*, cit., p. 53.

16 *Ibidem*.

trasformano i soggetti le cui biografie o azioni si intende narrare in enti da descrivere, con i quali non si ha alcun rapporto personale né alcuna vicinanza. Lo spettatore si limita a descrivere imparzialmente il suo oggetto senza partecipare sul piano affettivo o sentimentale alle vicende in cui tale oggetto entra come uno degli elementi in gioco: l'“io” narrante assume in questo caso le vesti del cronista freddo e distaccato, che mette a tacere la sua propria individualità in nome dell'obiettività della descrizione. Né la forma della tragedia, né quella dell'epica, né quella del trattato metafisico, né quella della storiografia che va alla ricerca soltanto delle strutture economiche o sociali che muovono gli individui alle azioni o nelle quali essi si trovano inseriti, e si astiene perciò dal giudicare gli esseri umani, risultano, secondo Heller, utilizzabili quando si parla o si scrive sulla Shoah. Non vi è qui un soggetto che possa osservare in modo spassionato lo svolgersi di eventi governati da un destino ineluttabile, come avviene nella tragedia, né un poeta che racconta vicende eroiche o tragiche di un popolo o di un gruppo di uomini senza prender parte alle loro gioie o ai loro lutti, né un filosofo che costruisce in modo sistematico la sua dottrina sull'uomo in quanto specie peculiare nella natura, né uno storico che si limiti a dar conto delle cause che produssero determinati effetti. Vi è invece, nel caso di una parola che riguardi Auschwitz, un soggetto che, proprio a causa del silenzio che circonda l'evento che vuole descrivere, trova davanti a sé dei “tu”, coloro che lì soffrirono e morirono. Tra tutte le forme letterarie è dunque la poesia – quella forma che implica il rivolgersi di un “io” a un “tu”, l'espressione del proprio stato d'animo da parte di un “io” a un “tu” che si profila idealmente davanti ai suoi occhi, il mantenimento della lontananza tra l'“io” e il “tu” pur nell'intimità – quella che soltanto è adeguata a esprimere il ricordo dell'Olocausto. Così Heller scrive:

Non si può scrivere su Auschwitz dalla posizione di uno spettatore. L'Olocausto non fu uno spettacolo tragico e neppure un evento metafisico o un episodio storico. Auschwitz rimane irraggiungibile tanto per la tragedia, quanto per la filosofia metafisica o il racconto epico. [...] Se qualcosa potrebbe essere scritto sull'Olocausto, ciò dovrebbe essere proprio la poesia¹⁷.

Non bisogna però pensare che con il termine di “poesia” Heller voglia indicare soltanto una composizione avente un suo ritmo, un suo particolare accento, un suo suono peculiare. Qualsiasi forma letteraria, come anche l'arte pittorica o la scultura, come anche la musica o il teatro o la danza, è poesia se in essa rimane centrale il rapporto tra l'“io” e il “tu”, la partecipazione affettiva dell'“io” nella comunicazione, il nesso tra interiorità dell'animo ed esteriorità delle cose e delle persone. Poesia è certo principalmente la lirica – ma non soltanto la lirica. Come Hermann Cohen nella sua *Estetica del sentimento puro*¹⁸, così Heller considera come poesia tutte quelle forme artistiche che implicano un legame tra l'“io”, che si esprime in tali forme, e il “tu” come suo silenzioso interlocutore: la poesia diventa la categoria sotto la quale tali forme artistiche sono unificate. Il poeta ha il dovere, e non solo il diritto, di soffermarsi su Auschwitz perché possiede il dono di una parola che, esprimendo il suo “sé”, rimane rispettosa dell'altro cui si rivolge.

Ma, come nota Arendt quando rievoca la deposizione dell'ebreo polacco Zindel Gryn-

17 Ivi, p. 52.

18 Cfr. H. Cohen, *Aesthetik des reinen Gefühls*, 2 voll., Bruno Cassirer, Berlin 1912.

szpan resa nel processo ad Eichmann a Gerusalemme¹⁹, accanto alla poesia come genere artistico, che rappresenta la forma efficace di testimonianza della dimensione del silenzio contenuta nell'Olocausto, ovvero della persistente oscurità ed enigmatica di tale evento, vi è la parola semplice, franca e limpida delle persone oneste che intendono comunicare agli altri l'assurdità dell'Olocausto. Questa parola dovrebbe essere posta a fianco della poesia: tale parola è anzi essa stessa poesia se con questo termine si intende una forma espressiva che sa legare immediatamente gli esseri umani tra loro a causa della sua chiarezza e sincerità. Così Arendt presenta questo testimone nel suo *reportage*:

Zindel Grynspan era arrivato in Germania nel 1911, quando aveva appena venticinque anni, aveva aperto una drogheria a Hannover, e qui, col tempo, aveva avuto otto figli. Nel 1938, quando la catastrofe si abbatté su di lui, si trovava in Germania da ormai ventisette anni, e al pari di molti non si era mai preoccupato di chiedere la cittadinanza tedesca. Ora venne dunque a raccontare la sua storia, rispondendo con serietà e precisione alle domande postegli dall'accusa; parlò in termini chiari e fermi, senza ricami, con la massima concisione possibile²⁰.

La storia che Grynspan racconta è una storia terribile di deportazione da Hannover a Zbasyn, piccolo paese della Polonia, avvenuta con l'inganno, della perdita improvvisa – nel giro della notte del 27 ottobre 1938 – di tutto quello che aveva costruito nel corso di molti anni, di violenza inaudita da parte della polizia tedesca, di umiliazioni e patimenti. Così Arendt commenta la testimonianza data da Grynspan:

Nelle interminabili udienze che seguirono, si vide quanto fosse difficile raccontare, si vide che – almeno fuori del regno trasfigurante della poesia – occorreva una grande purezza d'animo, un'innocenza cristallina di cuore e di mente, quale soltanto i giusti possiedono. Nessuno, né prima né dopo, eguagliò la luminosa onestà di Zindel Grynspan²¹.

La poesia compresa in senso lato, come linguaggio realmente comunicativo di esperienze e di stati d'animo, è ciò cui Arendt, proprio come Heller, affida il ricordo di Auschwitz: la parola, divenuta poesia, si rivela essere lo strumento migliore sia per stabilire rapporti umani sia per diminuire per lo meno – se non si può del tutto annullare – la violenza che può sempre prodursi e a volte divampare anche entro tali rapporti. La poesia, come forma artistica e come puro linguaggio dell'anima, è l'arma principale degli esseri umani liberi e razionali contro coloro che rifiutano libertà e ragione: essa è un ponte tra l'"io" e il "tu".

4. La difesa della modernità nella critica della modernità

Se è la poesia, l'espressione aperta e schietta dell'animo – pur nel mantenimento di un'intimità dell'"io" e del "tu" mai profanabile proprio perché la parola poetica stessa prevede il riferimento al silenzio – a fungere da vero nesso tra l'"io" e il "tu", dunque a rendere possibile il "noi" in quanto formato da singoli che si presentano ognuno con i suoi specifici

19 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 235-236.

20 Ivi, p. 235.

21 Ivi, p. 236.

caratteri, allora risultano non primari nella loro funzione di legame sociale le fedi religiose, le tradizioni, i costumi stabiliti. Heller difende la modernità dagli attacchi ad essa mossi da vari pensatori che mettono radicalmente in questione l'idea moderna della soggettività, in quanto libera da condizionamenti esterni di natura sociale o ideale, in nome o delle verità che sarebbero custodite dalle Chiese o sarebbero insite nelle consuetudini tramandate, oppure in nome di una dissoluzione dell'“io” che porterebbe al trionfo del gioco, della maschera, del movimento senza più centro e periferia, senza più raccoglimento e apertura. Heller rimane una grande fautrice dell'Illuminismo come movimento di idee cui si deve l'abbandono dello spazio ristretto in cui era rinchiusa la mente umana sia quando si subordinava alle regole prive di giustificazione razionale imposte da uno Stato dispotico, sia ai dettami indiscutibili e sottratti a ogni esame nelle comunità religiose intolleranti. Vi è, nell'atteggiamento dei cantori del tempo che fu o in quello di coloro che abbandonano la storia per evadere verso il modello di una società non più dominata dalla scienza e dalla tecnica, un elemento inconfessato: l'attribuire all'andamento delle cose ciò che deve invece essere imputato all'uomo.

Così Heller scrive nelle sue riflessioni su Auschwitz:

C'è un modo del tutto falso di confrontarsi con il passato: il processo alla modernità. [...] Sono gli esseri umani a fare la politica, non le cose. Pertanto la lezione è chiara. Essa è *ad hominem*: nessuna condizione oggettiva potrà impedire il ripetersi dello sterminio di massa, organizzato e totalitario. I canti del cigno della modernità, i discorsi sulla 'fine' della ragione, dell'umanesimo o dell'illuminismo emettono una condanna retrospettiva delle condizioni di allora. In prospettiva restano apolitici²².

Certo, accanto alla difesa della modernità, Heller svolge il tema – trattato da molti filosofi, storici, sociologi, psicologi – dell'esistenza di una stretta connessione tra le condizioni moderne di vita e l'Olocausto²³. Il totalitarismo moderno, reso possibile dallo sviluppo tecnologico e di ciò che tale sviluppo implica sul piano dell'organizzazione del lavoro, dei rapporti sociali, dei mezzi di comunicazione e di propaganda, costituisce lo sfondo di Auschwitz, come di ogni fenomeno di persecuzione e distruzione di coloro che sono avvertiti come nemici o potenziali nemici da parte di una popolazione resa impaurita e soggiogata da una guida carismatica. E ciò nonostante rimanga una distanza, secondo Heller, tra il fenomeno storico di tale totalitarismo, spiegabile alla luce della ricerca scientifica e storica, e l'Olocausto, che conserva un nucleo profondo di mistero. La modernità e Auschwitz sono fenomeni che non possono essere completamente disgiunti. È giusta dunque la ricerca di coloro che intendono pensare di nuovo l'Illuminismo, che è alle origini della modernità, affinché esso non conduca più agli esiti funesti cui ha condotto nel Novecento. Heller propone insomma alla riflessione filosofica una via intermedia che eviti il doppio scoglio di un rifiuto drastico dell'età dei Lumi, nell'esaltazione della natura non razionale dell'uomo, della fede e della storia, e di un semplice ritorno all'età dei Lumi, con le sue ingenuie convinzioni e speranze.

22 Á. Heller, *Scrivere dopo Auschwitz*, cit., pp. 53-54.

23 Per quanto riguarda il nesso tra modernità e Olocausto cfr. M. Horkheimer / Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966; D. Diner (a cura di), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fischer, Frankfurt a.M. 1988; A. Milchman / A. Rosenberg (a cura di), *Post-modernism and the Holocaust*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1988.

Si tratta di lasciar da parte i miti di ogni sorta, l'uno specchio dell'altro, per sottolineare una libertà dell'uomo che si configuri come responsabilità e impegno nella vita quotidiana, nella consapevolezza dei limiti insuperabili dell'essere umano. Così Heller esprime questo suo giudizio negativo nei confronti dei costruttori di narrazioni mitiche:

Il totalitarismo ha ucciso cinquanta milioni di individui solo nel minuscolo continente europeo, alla luce del giorno e del 'progresso storico', nell'epoca dell'illuminismo e dell'*humanitas*. [...] Il breve intermezzo di ricaduta nella barbarie è stato rapidamente sepolto nella memoria collettiva. [...] È evidente che l'atteggiamento auto-congratulatorio è molto diffuso. [...] Ma [...] la sostituzione del mito del progresso con quello della decadenza, della dissoluzione, dello sprofondamento nel nichilismo, è una semplice ripetizione rovesciata di quanto è già avvenuto, e anche il modo più semplice e a buon mercato per opporci alla nostra condizione²⁴.

Tra un'etica fondata sul soggetto moderno, frutto della dissoluzione delle comunità di villaggio, delle corporazioni medievali, delle associazioni fondate sulla nascita e sull'appartenenza religiosa, e un'etica che si richiama alla storia, alle radici di una cultura esistente, o a una rivelazione in cui si crede per fede o perché corroborata nei secoli, vi è, al di là dell'apparente contrasto, una nascosta concordanza: ambedue non hanno consapevolezza del legame che unisce gli esseri umani concreti, nel loro agire nella vita di ogni giorno, e che si fonda sulla realtà di ciò che è oltre lo spazio e oltre il tempo – la realtà dell'Utopia.

5. *L'Utopia esistente. Il luogo di Ágnes Heller nella riflessione teologica e filosofica sulla Shoah*

Heller cita, nel corso del suo contributo su Auschwitz, l'imperativo categorico che Adorno, ispirandosi a Kant, ma anche allontanandosi da Kant, ritiene si possa trarre da tale evento: tu devi operare nel mondo in modo che Auschwitz non si ripeta, né si ripeta nulla che gli assomigli²⁵. È vero, ella commenta, che colui che agisce oggi non può non avere davanti agli occhi la metafora del male, l'incarnazione dell'Utopia negativa. Ma non è a partire da questo imperativo categorico che noi possiamo in realtà orientare la nostra condotta: esso si riferisce, infatti, alle conseguenze possibili delle nostre azioni; e noi non siamo padroni di tali conseguenze, ma solo in grado di darci delle regole nel nostro operare. Una cosa è l'etica, altra cosa è la riflessione sulla storia risultato dell'agire umano. Piuttosto, abbiamo bisogno nel campo dell'etica proprio di una ripresa dell'imperativo categorico kantiano, che si attiene all'esistenza di una legge morale universale, cui le massime dovrebbero conformarsi, e che non rinvia al male come ostacolo cui opporre resistenza, quasi il male fosse un fatto metafisico, e non un elemento contingente nell'uomo.

Si tratta, secondo Heller, di porre in relazione l'imperativo categorico con la positività dell'Utopia, ovvero con quella realtà eterna di valori umani che è stata costruita dall'arte, dalle opere, dalla storia. L'Utopia non esige la sua realizzazione. Coloro che miravano a questa realizzazione, poiché non concepivano l'Utopia come già esistente, hanno ottenuto

24 Á. Heller, *Scrivere dopo Auschwitz*, cit., p. 53.

25 Cfr. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 356.

effetti negativi: i risultati delle loro azioni sono stati l'opposto di ciò cui essi aspiravano a causa della loro sfiducia nell'esistenza dell'Utopia. È l'Utopia esistente che, invece, invita gli esseri umani ad agire nel mondo avendo a cuore il suo destino, per migliorarlo giorno per giorno; è questa Utopia ciò che li unisce nel loro comune sforzo di progredire verso relazioni più giuste e più umane, nella convinzione che tutto sia affidato alle loro mani eccetto la realtà indistruttibile del bene. Così Heller esprime questa sua indicazione nel campo dell'etica:

La normalità ci impone di giudicare il nostro mondo né migliore né peggiore di qualunque altro mondo umano di cui abbiamo conoscenza. In ogni caso, tutto ciò che conosciamo del passato lo sappiamo attraverso le utopie. Perché cosa altro sono le opere artistiche e storiche se non frammenti di una realtà utopica? Abbiamo bisogno di utopie per il futuro, ma non di credere alla loro realizzazione. Le utopie, infatti, non si realizzano mai; non ne hanno bisogno, dato che esistono già. La cosa migliore delle donne e degli uomini di un dato mondo sono le utopie che essi creano nei confini del loro universo. [...] Normalità significa prenderci cura del nostro mondo. La cosa migliore che possiamo fare è agire in modo utopistico, mettendo in luce le possibilità positive della nostra epoca moderna²⁶.

Heller mostra la sua affinità, nel momento in cui offre questa sua indicazione nel campo etico, sebbene non li ricordi, con alcuni autori ebrei del Novecento – Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas – i quali, in modo simile al suo, sottolineano la necessità di un'etica che tenga ferma insieme la libertà umana, così come essa si esplica nel tempo, un giorno dopo l'altro, e la dimensione di un oltre rispetto alla libertà umana²⁷. Quel Dio che in questi ultimi filosofi risulta caratterizzato soltanto dagli attributi d'azione, ovvero da qualità morali, e che perciò si offre all'uomo come modello ed esempio da imitare, assume in Heller la configurazione di un'Utopia positiva esistente. La libertà dell'uomo, orientata dall'esistenza oltre il tempo dell'Utopia, che è tuttavia presente anche in ogni momento della storia in cui l'uomo si auto-perfeziona, è ciò cui unicamente affidare la civilizzazione e moralizzazione dell'uomo.

Se si volesse, in conclusione, inserire il non lungo, ma molto denso e intenso contributo di Heller entro il contesto delineato dagli apporti ebraici, cristiani, filosofici alla discussione su Auschwitz, ed esaminare poi la collocazione di Heller in tale contesto, si giungerebbe al riconoscimento di una sua peculiare, originale posizione. Ella risulta infatti distante, a causa della sua tesi della realtà dell'Utopia e della funzione di orientamento svolta dall'Utopia per l'agire umano, sia dagli autori che si richiamano innanzi tutto nel riflettere sulla Shoah a una rivelazione religiosa e alle tradizioni fondate su quest'ultima, sia dagli autori che si attengono esclusivamente al piano della storia e della politica²⁸. L'umanesimo di Heller non

26 Á. Heller, *Scrivere dopo Auschwitz*, cit., p. 54.

27 Mi sia permesso rinviare, riguardo ai temi principali svolti dai più importanti filosofi ebrei contemporanei, al mio lavoro *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002.

28 Una rassegna delle principali direzioni seguite dai pensatori che hanno rivolto la loro attenzione al problema Auschwitz si trova nel mio scritto *Il dibattito teologico-filosofico di fronte ad Auschwitz*, in *Storia della Shoah*, Utet, Torino 2006, vol III, pp. 239-279. Riguardo agli orientamenti ebraici cfr. anche, M. Giuliani, *Theological Implications of the Shoah. Caesura and Continuum as Hermeneutic Paradigms of Jewish Theodicy*, Lang, New York 2002; riguardo agli orientamenti ebraici, cristiani, filosofici cfr. E. Baccarini/L. Thorson (a cura di), *Il bene e il male dopo Auschwitz. Implicazioni etico-teologiche per l'oggi*, Ed. San Paolo, Milano 1998; riguardo agli orientamenti di filosofi, scrittori e

è né religioso, né puramente secolare: esso conserva insieme sul piano etico – e perciò anche storico e politico – l'orizzonte dell'eternità e l'immersione nella finitezza umana, mostrando il contatto dell'ideale con il reale pur nel mantenimento della loro insuperabile diversità e distanza.



poeti, E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2004.

Lucrezia Piraino

HANNAH ARENDT, ÁGNES HELLER E LA NOSTALGIA DEL MONDO

Cercare di dare brevemente conto di due percorsi esistenziali ed intellettuali così variegati, composti e tra loro differenti come quelli di Hannah Arendt e di Ágnes Heller, le due pensatrici di origine ebraica che hanno attraversato i tempi bui del secolo appena concluso, è certamente una sfida che mette a dura prova la capacità dell'interprete.

Tradurre il fascino e la complessità di due pensieri così tanto colmi di suggestioni nate dalla vita concreta, e dunque già al loro stesso interno multiformi, ricchi di sviluppi e soprattutto pieni di inevitabili aporie e di contraddizioni rappresenta infatti un bagaglio carico di responsabilità nei confronti di ciò che viene detto; ma è anche un fardello colmo di timore per la consapevolezza che forse quello che è veramente importante da comunicare rimane inevitabilmente fuori da ciò che viene esposto.

Allora, proprio per tentare di approssimarsi alla *Stimmung* – la tonalità emotiva, l'atmosfera – che permea queste due riflessioni e che da esse si sprigiona è forse utile ricorrere ad una citazione tratta da *La filosofia radicale*, una delle opere principali della pensatrice ungherese, in cui sembra essere contenuto il segreto di due filosofie per molti aspetti tanto diverse, ma certamente affini nella comune tensione a riportare gli uomini alla pienezza del loro essere *al mondo*, ed unite quindi idealmente nello sforzo di restituire agli stessi uomini il loro *essere mondo*, direbbe la Arendt¹.

La filosofia è nostalgia, diceva Novalis. Ogni filosofia sentimentale è nostalgia, struggente aspirazione verso un mondo in cui finalmente la filosofia trovi una patria (*Zuhause*). [...] Un mondo che è la patria dell'umanità rappresenta la fine dell'odissea della filosofia, poiché in un mondo siffatto essa si trova a casa².

Segnate dall'esperienza del totalitarismo e colpite direttamente dalla tragedia dell'Olocausto³, le riflessioni di queste due filosofe sembrano essere appunto mosse da una profonda nostalgia nei confronti della sfera fragile e contingente degli affari umani.

Una nostalgia che non si è mai arresa dinanzi alla fatale ineluttabilità degli eventi, nonostante il dolore scaturito dalla totale consapevolezza della irreparabilità della frattura che si è creata nella storia europea più recente e nella millenaria tradizione filosofica greco-occidentale: definitivamente scardinate e private di senso dalla violenza di un male «incomprensibile, impunito, imperdonabile»⁴.

Questo comune atteggiamento nostalgico non ha quindi mai ceduto né nella Arendt né nella

1 Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

2 Á. Heller, *La filosofia radicale*, il Saggiatore, Milano 1979, p. 113.

3 La Heller perse il padre ad Auschwitz, mentre la Arendt, oltre a perdere amici nei campi di concentramento, fu costretta ad abbandonare la Germania, andando prima a Parigi e poi in America.

4 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt (1906-1975). Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 304.

Heller alla tentazione di un velleitario vagheggiamento di mondi astratti e costruiti a priori, drammaticamente sganciati dalla contingenza, perché collocati in un passato immemoriale⁵ o in un futuro vago, infinito ed eterno⁶, dato che nessuna delle due pensatrici ha scelto la via “tradizionalmente filosofica” della fuga dalla realtà, né tanto meno ha deciso di seguire il percorso troppo facile ed allineato al potere dell’adattamento agli orrori del mondo politico totalitario⁷.

Sia la Heller che la Arendt hanno infatti dimostrato con la loro riflessione esemplarmente incarnata nelle loro esistenze⁸ la possibilità di rompere la spessa coltre di desolazione, di isolamento e di solitudine in cui sono precipitati gli uomini e la filosofia con il totalitarismo. Testimoni del loro tempo e fautrici instancabili di un atteggiamento “culturale”⁹, basato sulla promozione e sulla cura della sfera mondana, entrambe hanno infatti sempre riconfermato il loro legame viscerale e positivo con il mondo grazie a quel particolare tipo di fermezza, imparentata col coraggio e col rigore, che verrà chiamata dalla Arendt la solitaria “virtù della sopportazione”¹⁰, e che sarà per la Heller idealmente alla base della realizzazione della sua “etica della personalità”. Se è infatti vero che, come dice la Arendt,

[...] solo da coloro che riescono a sopportare la passione per la vita nelle condizioni del deserto, ci si può aspettare che raccolgano dentro di sé quel coraggio che è alla radice di ogni agire, di tutto ciò che fa sì che l’uomo diventi un essere agente¹¹,

è altrettanto vero che questo stesso coraggio può essere uno dei principali moventi della scelta della persona comune riguardo al suo essere una persona buona. Heller non si lascia terrorizzare dall’angoscia perché

È vero che la persona contingente è gettata nel nulla, eppure può fare qualcosa. Può scegliere se stessa e diventare una persona libera: si può diventare liberi se si trasforma la contingenza nel proprio destino¹².

Ma trasformare la contingenza nel proprio destino non ha coinciso né per la Arendt né per la Heller con la necessità di fondare un sistema filosofico rigidamente normativo, basato su

5 Per la critica alla presunta astoricità della *polis* in Hannah Arendt, cfr. A. Dal Lago, *La città perduta. Introduzione a Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. VII-XXXIII.

6 Per la visione helleriana della filosofia come utopia razionale, cfr. Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit.

7 Prima di andar via dalla Germania Hannah Arendt iniziò a collaborare attivamente con associazioni sioniste; tale collaborazione continuò anche al suo arrivo a Parigi, dove, tra le altre cose, la sua casa divenne un nascondiglio per persone ricercate dai militari francesi. Dopo aver sostenuto la rivoluzione ungherese del 1956, Ágnes Heller venne esclusa dal partito e dall’università, dove venne riammessa solo dopo qualche anno.

8 Sull’importanza degli esempi, dei modelli per l’edificazione di una vita buona insistono a più riprese sia la Arendt in *Teoria del giudizio politico*, il melangolo, Genova 1990, che la Heller in *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990, p. 364 e ss.

9 Su questi temi cfr. H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Ead., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991, pp. 256-288; Á. Heller, *Dove siamo a casa*, in Ead., *Dove siamo a casa? Pisan Lectures 1993-1998*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 23-43.

10 Cfr. H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, Einaudi, Torino 2006.

11 *Ibidem*.

12 D. Spini, *Linee di lettura*, in Á. Heller, *Dove siamo a casa? Pisan Lectures 1993-1998*, cit., p. 8.

una morale autonoma e chiusa nel solipsismo del soggetto o sottomessa acriticamente ad un generico *ethos* della comunità.

Per entrambe infatti il segreto della morale, la sua «principessa Rosaspina»¹³, direbbe la Heller, è assolutamente racchiuso nello sforzo assegnato a ciascun essere umano di tendere alla infinita realizzazione della propria persona, nell'attuazione inesauribile del vero e del bene nella vita quotidiana: attitudini, queste ultime, che riempiono di tensioni utopiche l'esistenza oggettiva e dialogica della sfera politica.

In tale contesto pubblico e plurale, la realizzazione dell'utopia razionale, ovvero l'attuazione della razionalità rispetto al valore concretizzata nella scelta morale, non si riferisce di certo a scenari utopistici di redenzione del mondo, né tanto meno ad orizzonti trascendenti di salvezza. Ma, poiché è legata alla finitezza ed alla contingenza della condizione umana, rimanda, sia per la Arendt che per la Heller, alla responsabilità personale¹⁴ di ciascuno per le proprie azioni, alla scelta esistenziale basata sul motto socratico per cui «è meglio subire il male piuttosto che commetterlo»¹⁵, ed è, dunque, legata in modo indissolubile al continuo e personale vaglio della realtà attuato da ciascun uomo per mezzo di un pensiero plurale, critico e sempre socraticamente consapevole della propria infinita ignoranza.

Sostiene a tale proposito la Heller:

[...] la filosofia esige che sia messo in discussione *tutto* ciò che la propria ragione non comprende. Il vantaggio di non sapere nulla non è nient'altro che un *invito al pensiero*, a pensare in comune, gli uni insieme agli altri. L'«esercizio della filosofia» significa: vieni, pensa con me, conosciamo la verità insieme!¹⁶.

Quasi a dire che l'azione morale può manifestarsi ed esprimersi compiutamente all'esterno solo a partire da quel particolare tipo di trascendenza – la arendtiana “trascendenza intramondana”¹⁷ incarnata nella helleriana “interiorizzazione del legame umano”¹⁸ – grazie alla quale appare nella sfera pubblica quella caotica e paradossale pluralità di esseri unici che per mezzo delle loro capacità discorsive ampliano i loro punti di vista particolari, arricchiscono la dimensione pubblica, e testimoniano contemporaneamente non tanto la loro passiva appartenenza al mondo, quanto piuttosto, il loro radicale *essere mondo*. Anche la Heller, come d'altronde la Arendt,

[...] rivendica il dovere di confrontare la propria verità con le altre. Il discorso etico quindi si svolge costantemente nella tensione verso l'universale, accompagnata dalla coscienza che non sarà mai possibile trovare un accordo completo, o stabilire un paradigma valido per sempre¹⁹.

13 Cfr. Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 9.

14 Sul concetto di “responsabilità personale” cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004; Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 71; Ead., *Oltre la giustizia*, cit., p. 364 e ss.

15 L'adagio socratico, infatti, ritorna costantemente in gran parte delle opere di entrambe le filosofe. Non è possibile in questa sede analizzare gli interessanti punti di congiunzione delle due riflessioni su questo argomento.

16 Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 10.

17 Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 127-182.

18 Bellissime le pagine dedicate a questo argomento in Á. Heller, *Oltre la giustizia*, cit., pp. 359-369.

19 D. Spini, *Linee di lettura*, in Á. Heller, *Dove siamo a casa? Pisan Lectures 1993-1998*, cit., p. 14.

Coerentemente con il loro essere delle “figure irregolari”, delle *pariah* del pensiero, ed in armonia con il loro far parte di «quei pochi che costruiscono per se stessi una personalità unica, e assumono responsabilità nella loro ricerca per la libertà»²⁰, le due filosofe hanno quindi dato spazio nelle loro distinte riflessioni ad un «*logos* inventivo, ad un modo di pensare democratico, aperto a concrete dinamiche esistenziali e storiche»²¹, per un verso dichiaratamente ispirato all’esperienza della *polis* di Atene²², e per l’altro vissuto secondo il *Selbstdenken* di Lessing²³.

Un “pensare da sé” che, riflettendo la struttura molteplice ed eterogenea della realtà, è – per dirla alla maniera della Arendt – un “pensare senza ringhiera”, un’attitudine critica, ininterrottamente decostruttiva ed obiettiva nei confronti del mondo, ma è anche una comprensione razionale e partecipe degli avvenimenti che si completa, soprattutto grazie alla riflessione della Heller, con la continua realizzazione nella sfera mondana di un concetto dinamico di giustizia «in grado di assicurare che le norme e le regole sociali e politiche considerate già valide vengano messe alla prova, e cambiate se necessario»²⁴.

Vista in tale ottica, l’atmosfera che permea la riflessione di queste due indiscusse protagoniste della storia del pensiero occidentale, non è quindi una disposizione sentimentale che si esplicita in una loro inclinazione malinconica e distante dalla realtà, è invece l’espressione della loro paradossale nostalgia per le sorti presenti, passate e future del mondo. È quindi la traduzione esigente di quella disposizione pensosa ed inquieta che impone ad entrambe di ripensare al rapporto che intercorre tra gli uomini ed il loro tempo, e che vuole spingere gli stessi uomini verso la decisa assunzione di responsabilità nei confronti del proprio presente.

È anche quel desiderio di guardare al di là delle macerie della storia che si alimenta di una profonda tensione utopica, rivolto com’è alla necessità di impossessarsi delle visioni filosofiche, delle possibilità politiche e di tutte quelle prospettive valoriali che sono state interrotte dalle tragiche fratture presenti nella storia europea, e che devono essere invece traghettate oltre, verso la loro compiuta realizzazione nel futuro.

È una nostalgia, quella che accomuna Hannah Arendt ed Ágnes Heller, che sa di potere trasformare il mondo, in uno slancio certamente utopico, ma fondamentalmente razionale e molto concreto, e che ha a suo paradossale fondamento «una filosofia nella quale la contingenza, la finitezza e la caducità sono accettate, non in termini di compromesso, né di riconciliazione con l’inevitabile, ma come promessa di una *chance* sempre rinnovabile»²⁵.

20 Á. Heller, *Perché Hannah Arendt, ora?*, in Ead., *Dove siamo a casa? Pisan Lectures 1993-1998*, cit., p. 155.

21 R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005, p. 12.

22 Per espliciti riferimenti alla *polis* ateniese in Ágnes Heller, cfr. Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 17 e p. 48.

23 Traggio questo riferimento da M. Jay, *Women in Dark Times: Ágnes Heller and Hannah Arendt*, in Id., *Force fields: between intellectual history and cultural critique*, Routledge, New York 1991, p. 63. Nel testo l’autore fornisce un’analisi comparativa compiuta e sistematica del pensiero di Ágnes Heller e di Hannah Arendt. Il riferimento arendtiano al *Selbstdenken* di Lessing può essere approfondito in H. Arendt, *L’umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

24 D. Spini, *Linee di lettura*, in Á. Heller, *Dove siamo a casa? Pisan Lectures 1993-1998*, cit., p. 9.

25 Á. Heller, *Perché Hannah Arendt, ora?*, in Ead., *Dove siamo a casa? Pisan Lectures 1993-1998*, cit., p. 156.

Paola Ricci Sindoni

ÁGNES HELLER E LA SUA INVISIBILE EBRAICITÀ

La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento

René Char

Grande è la tentazione del bene

Berthold Brecht

I – Jacques Derrida, in apertura al convegno svoltosi a Parigi nel dicembre 2000, intitolato *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*¹, non mancava di esprimere la sua timidezza, il suo sconcerto e persino inquietudine a vedersi interrogato esplicitamente – come facciamo oggi con la nostra Ágnes Heller – su quella complessa e nascosta origine, mai sconfessata, ma neppure dichiarata, sempre presente anche se nella forma di un’assenza aperta, «come una cicatrice che non si chiude più – come nota Derrida – che da sempre ossessiona il mio mutismo e mi toglie la parola»². Forse è così anche per Heller, la cui ebraicità sembra ancora affidata ad un silenzio che tanto custodisce quanto viene custodito, vissuto nel complesso ed oscuro periodo in cui visse in Ungheria a cavallo del Novecento, e che oggi forse reclama di essere da noi illuminato con pudore, e con la consapevolezza di poter così allargare il nostro orizzonte di comprensione della sua inesauribile filosofia.

Non va infatti dimenticato lo scenario incerto e paradossale dell’ebraismo ungherese del Novecento, assai differente dai percorsi più lineari della simbiosi ebraico-tedesca o di quella polacca. Va detto infatti – anche se per cenni – che il dialogo ebraico-tedesco, iniziato in Germania con l’Illuminismo di Moses Mendelssohn e perseguito nel Novecento soprattutto ad opera di Franz Rosenzweig, prevedeva il pieno recupero dell’identità ebraica, da far interagire positivamente con quella tedesca, al fine di maturare una formazione completa della personalità, retta dalle due differenti ma non opposte identità³. Non è un caso infatti che, all’indomani del disastro della Shoah, che rappresenta a prima vista il fallimento completo della simbiosi, fu questo gruppo di sopravvissuti, per lo più emigrati, a preservare «l’anima migliore della Germania oltre la dittatura, la guerra, l’Olocausto e la sconfitta»⁴.

In Ungheria, al contrario, si assiste alla storia di una riconciliazione mancata, di un’assimilazione voluta con tenacia dagli ebrei, il cui forte legame con la nazione, finì con il disper-

1 Cfr. G. Leghissa/T. Silla, *Le gallette di Purim*, Prefazione a J. Derrida, *Abramo, l’altro*, Cronopio, Napoli 2005, p. 9.

2 J. Derrida, *Abramo, l’altro*, cit., p. 43.

3 Cfr. G. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, Giuntina, Firenze 1988.

4 Ivi, p. 109.

dere quasi completamente quello di un'appartenenza etnica o confessionale, più volte esplicitamente negata e rimossa. Le complesse ragioni storiche e sociali di questa "invisibilità"⁵, che ha fatto parlare persino di premeditato annullamento⁶, apparentano in Ungheria Rákosi, il numero uno dello stalinismo, Imre Nagy, il leader della rivolta del 1956, e in forme analoghe i tanti intellettuali, da Radnoti a Litvan, da Feher a Waida, da Markus sino a Heller e a Lukács. Quest'ultimo, dopo una prima fase di immersione nella tradizione mistico-religiosa accolta in forme romantiche, antistatalistiche, utopico-rivoluzionarie (che troveranno in seguito la loro traduzione ideologica nel comunismo marxista), ebbe a dire in una intervista degli anni '70 che, per lui, l'ebraismo non aveva contato nulla⁷.

In questa paradossale parabola, entro cui si è compiuta una completa assimilazione, perseguita con costanza dagli ebrei ungheresi, o meglio dagli ungheresi-ebrei (o, come amavano caratterizzarsi: "ungheresi di fede mosaica"), che va dal cambiamento in lingua magiara del cognome sino alla mancata difesa della propria storia dentro i drammatici eventi del secondo Novecento⁸, sta la difficile collocazione di un'identità non accettata, volutamente autocensurata e che ancora, forse, attende di essere indagata e dibattuta non tanto o non solo in sede di ricerca storiografica, ma soprattutto rintracciata all'interno delle tante singole storie personali.

È in questo contesto che è possibile scorgere qualche tratto dell'ebraicità di Ágnes Heller (eviterò di parlare di ebraismo, visto la sua allergia verso tutti gli *-ismi*), che va osservata con rispetto e stupore, ma anche con quel giusto riserbo nei confronti di un'identità segreta, dunque, mai totalmente esibita, custodita piuttosto all'interno di quella sfera privata che con Hannah Arendt non tollera di essere esibita in ambito pubblico.

La percezione sofferta di un segreto da rimuovere o, al contrario, da custodire e da mostrare macerava in quegli anni un altro pensatore ebreo, l'austriaco Wittgenstein, che nel 1931 annotava fra i suoi pensieri che

[...] la segretezza e il riserbo proprio degli ebrei sarebbero dovuti alla lunga persecuzione. Questo certamente non è vero; al contrario è sicuro che essi esistono ancora, malgrado questa persecuzione, appunto perché tendono a questa segretezza⁹.

Sia che Heller risponda implicitamente a questa inafferrabile condizione, o che ritenga invece di non voler esibire pubblicamente la sua dimensione privata, costringe il lettore a far

5 Cfr. G. Eschenazi/G. Nissim, *Ebrei invisibili. I sopravvissuti dell'Europa orientale dal comunismo ad oggi*, Mondadori, Milano 2004, pp. 23-101.

6 Cfr. A. Kriegl, *Gli ebrei e il mondo moderno*, Einaudi, Torino 1979.

7 Cfr. I. Hermann, *Georg Lukács. Sein Leben und Wirken*, Piper, Wien 1986.

8 Cfr. G. Eschenazi/G. Nissim, *Ebrei invisibili*, cit., pp. 23-29.

9 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Mondadori, Milano 1980, p. 214. Interessante è notare l'analogia con i pensieri di Georges Perec, intellettuale francese di origine polacca nei riguardi del suo ebraismo: «Non so con precisione che cosa vuol dire essere ebreo, quello che di me fa un ebreo. È un'evidenza, se si vuole, ma una evidenza mediocre che non mi lega a nulla. Non è un segno di appartenenza, non è legato ad una fede, a una religione, a una pratica, a un folklore, a una lingua. Sarebbe piuttosto un silenzio [...], una certezza inquieta dentro cui si profila un'altra certezza astratta, pesante, insopportabile: quello di essere designato come ebreo e, in quanto ebreo, vittima e di essere vivo per caso, o grazie all'esilio» (G. Perec, *Ellis Island*, 1994). Devo questa citazione a Riccardo Calimani, *Ebrei eterni inquieti. Intellettuali e scrittori del XX secolo in Francia e in Ungheria*, Mondadori, Milano 2007, p. 3.

riferimento ai suoi scritti, dove è possibile rintracciare numerosi riferimenti alla tradizione biblica e talmudica, e dove diventa intenso l'insistente richiamo all'imperativo morale della memoria – trasmissione, consegnata e affidata al movimento vitale delle generazioni. È quanto si legge, ad esempio, in *Filosofia morale*:

Solo il sapere pratico, l'etica, la saggezza morale, *devono* essere trasmessi. Non è necessario rispondere alla domanda sul perché l'etica debba essere trasmessa, poiché tale prescrizione è elemento costitutivo della moralità stessa¹⁰.

La struttura etica della memoria, vero caposaldo del pensiero ebraico, viene da lei sviluppata anche all'interno di un'accattivante dimensione narrativa che diventa, alla maniera della trama biblica, la cornice teorica del terzo volume della trilogia morale, *An Ethics of personality*¹¹.

Non va dimenticato, al riguardo, che il modello ideale e regolativo della vita morale è stato da lei associato alla figura del padre, riferimento assoluto della sua crescita personale ed intellettuale, pietra di paragone dell'urgenza d'intrecciare nella filosofia riflessione teorica e sapere pratico. Ma soprattutto indicazione di una statura etica forte, aperta agli interessi della cultura, refrattaria a tutte le forme di dogmatismo, autentico educatore verso la figlia, cresciuta con la curiosità vorace nei confronti di tutte le possibili espressioni creative del mondo, accolto attraverso una relazione paritaria, libera, priva di pregiudizi¹².

Di fronte a questi squarci biografici, attraverso cui Ágnes Heller ci restituisce i tratti della vita del padre, altrimenti abbandonati all'oblio, visto il terribile destino che in quanto ebreo segnò la sua fine nei campi di sterminio, viene da pensare – per contrasto – alla *Lettera al padre* di un ebreo tormentato, Franz Kafka¹³. Da parte di quest'ultimo, il ricordo sofferto e rancoroso per l'immagine del padre, autoritario e distante, ossessiva figura che incarna la Legge e che molto assomiglia all'indiscutibile certezza che si irradia e accompagna chi scende – come Mosé – dal monte Sinai; da parte di Heller, invece, l'inerpicarsi pensoso del padre che, come Abramo, sale sul pendio del monte Moira, in nome del coraggio eticamente paradossale, esposto fuori della norma e tradotto nell'assurdità della risposta ad una terribile richiesta.

Pal come Abramo, un altro Abramo, o meglio – per prendere a prestito la suggestione di questa metafora di Kafka prima e poi di Derrida – *altro* da Abramo, cifra di un'identità inasimilabile, custode di modalità inedite di vivere in modo estraniante ogni identificazione con la propria origine, con cui comunque si deve fare i conti¹⁴. Come quando venne consigliato al padre di convertirsi al cristianesimo per sfuggire (questa è stata per moltissimi ebrei europei una tragica, falsa speranza) alla violenza dell'antisemitismo e preservare il destino della figlia. La risposta fu che ciò era impossibile: non avendo fede nel Dio giudaico, era quantomeno illogico rifugiarsi in quello cristiano, e questo non in nome di un'identità da difendere,

10 Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 7.

11 Á. Heller, *An Ethics of personality*, Basic Blackwell, Oxford 1996.

12 Cfr. V. Franco (a cura di), *Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà*, Intervista ad Á. Heller, in «Iride», 1995, n. 10, pp. 544-602.

13 Cfr. F. Kafka, *Lettera al padre*, Mondadori, Milano 1987.

14 J. Derrida, *Abramo, l'altro*, cit., pp. 31-36.

ma di un dovere da onorare: «Non si deve lasciare una nave che affonda»¹⁵. Sono queste le parole consegnate alla figlia, custode di questa radicale esperienza morale che va oltre il limite del fatto storico, per diventare una luce eterna ed espressione di quella “comunicazione indiretta”, per dirla con Kierkegaard, entro cui la verità si dà nella sua assolutezza.

Un modo altro per lasciare aperta la domanda sull'ebraicità di quanti, nello speciale *habitat* della coscienza sociale ungherese, hanno percepito il peso di un'ingiustizia storica, una negazione del diritto, piuttosto che il diritto di appartenere ad un gruppo legittimo. Che non si tratta tanto di un'appartenenza – confessionale o politica (si pensi al “breve” sionismo dell'adolescente Ágnes) –, quanto della familiarità con un'origine che va accolta, e che si è come costretti a renderne tacita testimonianza. Quasi un rimanere fedeli ad un segreto che non si è scelto, e che nondimeno costituisce la parte intima della propria identità. Derrida parla al riguardo del segreto di cui il marrano è custode: «meno ti mostrerai ebreo – così sostiene – più e meglio lo sarai»¹⁶.

Si può intuire che anche per Heller questa domanda rimanga ancora aperta, trattenu-
ta sull'orlo del linguaggio e per questo preziosa e capace di restituire quel tratto intimo dell'identità personale, da lei ripensata filosoficamente come *ethos* della persona buona.

II – Vale la pena, sia pure brevemente, ricordare alcuni elementi dell'ebraismo ungherese, almeno quelli più evidenti del secondo Novecento, quando, a fronte dei tragici avvenimenti come la Shoah, la rivolta del '56 e il crollo del regime totalitario comunista, gli irrisolti problemi personali e sociali legati all'identità ebraico-magiara emersero in tutta la loro drammaticità. Autocensuratisi come ebrei, gli ungheresi di “fede mosaica” si trovarono perciò impotenti di fronte alla degenerazione antisemita del Paese ed ancora oggi mostrano serie difficoltà a confrontarsi con un'inesistente «questione ebraica»¹⁷.

Eppure l'Ungheria, agli inizi del XX secolo, è la nazione con il più alto numero di ebrei: Budapest, non a caso chiamata anche Judapest¹⁸ è la città più ebraica d'Europa, in alcuni quartieri la popolazione ebraica arrivava al 70 per cento per un totale di 910.000 ebrei magiarizzati, fusi cioè con il resto della popolazione attraverso la copertura sia delle classi medio alte (industriali, commercianti, banchieri, ed anche politici ed intellettuali), sia di quelle presenti nei centri agricoli limitrofi alle grandi città¹⁹. Se si esclude una piccola parte, legata alla tradizione religiosa, la maggioranza perseguiva consapevolmente una convinta e totale assimilazione con il resto degli ungheresi, desiderando accogliere in pieno l'identità nazionale e forse convinta di essere in tal modo più protetta contro i germi, sempre presenti ma ben occultati, dell'antisemitismo. Dimenticando però – come Hannah Arendt avrebbe chiaramente descritto nel primo libro di *Le origini del totalitarismo*²⁰ – che proprio dal mito illuministico dell'uguaglianza sarebbero sorte le perverse articolazioni dell'antisemitismo,

15 Cfr. V. Franco (a cura di), *Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà*, cit., pp. 547-548.

16 J. Derrida, *Abramo, l'altro*, cit., p. 52.

17 R. Calimani, *Ebrei eterni inquieti. Intellettuali e scrittori del XX secolo in Francia e in Ungheria*, cit., pp. 235-262.

18 Ivi, p. 27.

19 Ivi, pp. 27-28.

20 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, pp. 15-27.

volto a scovare forme occulte di differenza etnica, culturale e religiosa, proprio là dove l'uniformità appariva più compatta.

Alla fine della Seconda guerra mondiale e all'indomani della presa d'atto della vastità dello sterminio nazista, dove morirono 800.000 ebrei ungheresi, si preferì per lo più accettare la tesi di Rákosi e della sua banda, che presentarono la Shoah come responsabilità dei soli tedeschi, assolvendo così gli ungheresi e rendendo la questione della complicità come un non problema. Le vittime ebraiche persero così l'unicità dell'immane tragedia, e posti sullo stesso piano dei socialisti e dei comunisti perseguitati dal regime capitalista.

Lo ricorda Miklòs Vàsàrhelyi, ex segretario di Imre Nagy, lo sfortunato eroe della rivolta del 1956, quando afferma:

Se gli ebrei sono riusciti a ricominciare a vivere in Ungheria è anche perché hanno fatto proprio il ragionamento dei comunisti, che riversano tutte le responsabilità della Shoah sui tedeschi e sui fascisti ungheresi. Addossare loro tutta la colpa impedisce loro di porsi inquietanti interrogativi sul popolo ungherese²¹.

La presenza di una leadership "ebraica" al potere dopo la guerra diventa per molti ebrei un ulteriore incentivo all'integrazione, ma si tratta di una potente illusione ottica se si pensa che questa opportunità aiuti gli ebrei a riconoscersi nella loro precisa identità. La questione principale del nuovo regime di Rákosi è livellare ebrei e non ebrei alla comune identità marxista, anche a costo di dure persecuzioni. Come ricorda Feher, il marito di Ágnes Heller:

Se un ebreo stupefatto chiedeva loro: «Come è possibile, abbiamo sofferto insieme nei campi di concentramento e vi comportate in questo modo?», si sentiva rispondere: «Non importa se sei ebreo. Parlare di ebrei e non ebrei è solo espressione di una mentalità piccolo borghese»²².

L'integrazione nel sistema comunista presentava perciò costi molto elevati per gli ebrei.

Il contratto sociale offerto dal partito richiedeva, in cambio, l'annullamento totale delle loro radici: si doveva rompere con qualsiasi forma di identità ebraica, con la religione, con le vecchie solidarietà, gli amici, i rapporti con l'estero, con chi era andato in Israele²³.

Privi di identità e di risorse (difficile recuperare le 300.000 proprietà immobiliari espropriate dai nazisti) i 140.000 sopravvissuti ebbero per un breve lasso di tempo l'opportunità di scorgere nel sionismo di Theodor Herzl (anch'egli ungherese) uno sbocco alla loro crisi di identità, ma fu una battaglia presto perduta: pochi – solo 1/5 prese la via dell'emigrazione –, e chi rimase non recepì il discorso di una identità nazionale ebraica, staccata dall'appartenenza a quella ungherese, che invece venne meglio garantita dal comunismo. L'assimilazione "rossa" fu così un nuovo modo di sentirsi ungheresi, così da ritrovare una nuova integrazione nella terra che li aveva misconosciuti, tollerati e traditi. Gli ebrei inoltre furono attratti dal comunismo anche per il suo progetto di radicale trasformazione sociale, al cui interno

21 G. Eschenazi / G. Nissim, *Ebrei invisibili. I sopravvissuti dell'Europa orientale dal comunismo ad oggi*, cit., p. 49.

22 Ivi, p. 51.

23 Ivi, p. 52.

l'universalismo cosmopolita diventava la "nuova terra promessa" con il superamento dello scomodo particolarismo etnico.

Lukács rappresenta al riguardo l'emblematico esempio di chi ha saputo condensare nel suo pensiero messianismo ebraico e utopia libertaria, nel quadro di quella "religiosità atea", volta a costruire la dimensione politica della sua forma escatologica antistatalista e utopica, anche dentro l'elaborazione critico-teorica del suo marxismo, come ha dimostrato Löwy, ricordato anche da Ágnes Heller²⁴.

La completa secolarizzazione del suo messianismo è il marchio che segna la sua scuola²⁵, al cui interno la scelta di diventare ebrei "invisibili" diventa la condizione necessaria per una "utopica" riforma del marxismo in chiave libertaria, come si evince durante la rivolta del '56. Ma ancora una volta, la storia pone gli ebrei ungheresi di fronte all'insicurezza della loro non riuscita assimilazione, percependo di vivere in un Paese che continuava a vederli scomodi e compromessi con il precedente potere politico. Molti, nel quartier generale di Imre Nagy, temevano che dalla rivolta potesse di nuovo esplodere il vecchio antisemitismo. La successiva leadership di Kadar, dopo il crollo delle speranze del '56, continuò a proteggere gli ebrei dentro una sorta di "paradiso artificiale", ma per l'ennesima volta la congiura del silenzio nei confronti di un'identità rimossa, avrebbe di nuovo riaperto le polveri dell'antisemitismo.

La vicenda dell'ungherese Aczel, il ministro della cultura di Kadar è forse la più emblematica. Sionista durante la guerra, rimosse la sua identità per quarant'anni. Al momento del crollo del sistema nell'89, riscoprì di essere ebreo e vedrà in Ungheria antisemiti dappertutto²⁶.

La questione centrale, insomma, riguardava la difficoltà, forse l'impossibilità, di una integrazione totale, di un'assimilazione cioè che, resecando quella parte insostituibile della propria identità, finiva con il fallire l'obiettivo sperato di un'invisibilità riuscita. Resta così aperta nella nuova Ungheria la *chance* di un differente tipo d'assimilazione, diversa da quella organica di tipo illuministico o romantico, che pretende il rinnegamento della propria differenza culturale, ma un'integrazione che permetta di vivere liberamente e pienamente i vari aspetti della propria identità. Solo riconoscendo una pluralità di modi di essere ebreo, in Ungheria si potrà compiere un'autocritica morale sui terribili eventi del secolo scorso, obbligo necessario verso le vittime e imperativo morale verso una maggiore consapevolezza identitaria delle nuove generazioni. Nasce da questo complesso scenario storico-sociale l'impegno intellettuale di Ágnes Heller, su cui conviene ritornare.

III – La sua voce, chiara, diretta, inequivocabile non ha tardato a farsi sentire; sono trascorsi pochi anni dal crollo dei regimi comunisti dell'Est europeo quando a Pisa tiene una lezione: *Dove siamo a casa?*, in cui il tema dell'assimilazione viene affrontato con lucido realismo

24 M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 14-35. Ágnes Heller cita questo studio in Á Heller, *Dove siamo a casa. Pisan Lectures 1993-1998*, FrancoAngeli, Milano 1999, p. 51.

25 Cfr. M. Gluck, *Georg Lukács and his Generation (1900-1918)*, Massachusetts Harvard University Press Cambridge-London 1985.

26 G. Eschenazi/G. Nissim, *Ebrei invisibili. I sopravvissuti dell'Europa orientale dal comunismo ad oggi*, cit., pp. 86-87.

e con una buona dose di coraggio intellettuale²⁷. Il sentirsi a casa, che rimanda al contempo sia alla dimensione spaziale che a quella temporale, trova l'europeo moderno – così sostiene – dentro l'esperienza dello sradicamento metafisico, causato dai terremoti storici e dall'ambiguità della sua precaria presenza nel mondo.

Ciò non significa comunque essere esposti alla mancanza assoluta di punti fermi, quanto piuttosto di fronte a quella gerarchia di esperienze, che misurano di volta in volta il grado di assimilazione, la percezione rassicurante di sentirsi a proprio agio dentro casa.

Si realizza qui, a suo vedere, il fulcro dell'azione morale, dal momento che il “sentirsi a casa” presuppone

[...] essere accettati, accolti, o almeno tollerati. Ogni casa è tirannica, sotto certi aspetti: richiede un impegno, un senso di responsabilità, e un certo grado di assimilazione²⁸.

Il punto – continua Heller – non sta nel grado, ma nel tipo di assimilazione. Perché se alla richiesta di assimilazione si unisce un'altra richiesta (o pretesa) di rinunciare a tutte le altre “dimore” (di famiglia, di gruppo, di comunità), allora tale richiesta non è solo oppressiva, ma diventa nettamente illiberale.

Occorre perciò liberarsi sia dalla tirannia dell'universalismo, che ci vede dispersi nell'anomia della cittadinanza globale, sia da quella del particolarismo, chiuso all'interno del proprio guscio esclusivo, in nome di un'identità non statica, sempre aperta alle molte suggestioni del mondo che ci ospita, e che richiede a ciascuno di noi di accoglierlo liberamente e di condividere il nostro personale destino.

Sembra di udire l'eco di un'altra filosofa, Hannah Arendt, quando definiva una persona colta come «qualcuno che sa scegliere la propria compagnia fra gli uomini, le cose, i pensieri; nel presente come nel passato»²⁹. Questo non significa certo sentirsi affossati sul fondamento della mera storicità, che ci fa esistere heideggerianamente come “esseri per la morte”. Bisogna al contrario far riferimento a quella struttura eterna e autosufficiente della moralità – continua Heller – colta metaforicamente come centro, rappresentato dall'“altro” e da quei raggi che ci costringono dentro le relazioni intersoggettive da salvaguardare kantianamente nella loro buona unicità.

L'esperienza radicale del bene, che trova visibilità nell'utopia concreta della persona buona, nell'autoevidenza di questa realtà, è ciò che la filosofia deve spiegare, affinché possa essere presentata come elemento costitutivo dell'*ethos*³⁰.

Non è questa saggezza pratica che *deve* essere trasmessa? Tale elemento prescrittivo vive già dentro l'etica, che può declinarsi come “etica della consegna”, che di mano in mano affida alle nuove generazioni la densità del bene, la vera tentazione contro il rischio della chiusura idolatrica nel disincanto del finito, vera e propria spaccatura impressa dalla modernità. Heller non intende certo alludere ad un improbabile ripopolamento del mondo da parte di presunte divinità, molto spesso veicolanti forme inautentiche e fondamentalistiche del sacro.

27 Si veda anche l'acuto saggio: Á Heller, *I silenzi che circondano Auschwitz*, in «Mondoperaio», 1990, n. 10, pp. 114-117; riproposto in chiusura di questo Tema di B@bel, cfr. *infra*, pp. 103-109.

28 Á. Heller, *Dove siamo a casa. Pisan Lectures 1993-1998*, cit., p. 42.

29 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 289.

30 Cfr. Á. Heller, *Etica generale*, il Mulino, Bologna 1994, p. 43.

L'inarrestabile processo della secolarizzazione ha di fatto compiuto una radicale piazza pulita delle molteplici forme di sacralità, che abitavano il mondo, decretando l'inarrestabile assenza di Dio nella storia, come nel 1937 il rabbino di Debrecen, Weiz, qui citato da Heller, denunciava. La questione comunque appare malposta, secondo lei: l'ebraismo ungherese non è stato distrutto dal secolarismo liberale, ma al contrario da quelle forme perverse del sacro, entro cui si nascondono le ideologie politiche estremiste e razziste. A queste «forme fasulle di sacro»³¹, che continuano a convivere dentro le fragili democrazie occidentali, va riproposta una forte ripresentazione dell'etica, un ideale costruttivo, un'istanza regolativa, un'utopia incarnata rappresentata dal bene, o meglio, dalle persone buone.

È in questa particolarissima luce che Heller rilegge criticamente il messianismo di Derrida, il cui "spettro"³² deve essere evocato non tanto come allusiva ripresentazione di atteggiamenti confessionali o di aspettative pseudoreligiose, spesso e ambigualmente commiste con le dinamiche ambigue della politica, quanto come apertura – eticamente impegnativa – ad un'ulteriorità che riproponga l'utopia concreta del bene, la sua bellezza, *oltre* le sue episodiche rappresentazioni, *oltre* la confusione disimpegnata del relativismo.

Nasce da qui la suggestione helleriana – molto ebraica – dell'immagine relativa alla sedia vuota del Messia, quale antidoto contro tutte le forme perverse del sacro. Più volte dibattuta con Derrida, questa metafora sembra alludere a quella necessaria attitudine dell'attesa, che si celebra ritualmente nella festa ebraica di Pesah e che qui si esprime laicamente come bisogno – attesa di un senso compiuto della storia.

Quella sedia vuota, in altri termini, diventa il segnale ineliminabile di una necessaria "ulteriorità", quale luogo – etico o religioso – mai definibile, eppure presente nello spazio lasciato libero dalla porta socchiusa, affinché il Messia possa entrare, (altra scena liturgica della Pasqua ebraica) volta ad esprimere il bisogno di concretizzazione utopica del bene.

Il mio dissenso da Derrida – così precisa – non riguarda tanto questa fede 'messianica', giacché credo anch'io che debba esserci qualcosa oltre il nostro orizzonte. Io ritengo però che bisogna lasciare una sedia vuota davanti al Messia. Chiunque si sieda su quella sedia, chiunque la occupi è un falso Messia. Abbiamo avuto molte lezioni su questo argomento nella storia recente; più volte abbiamo appreso che era giunto un nuovo Messia, che era arrivato il momento della salvezza; si è sempre trattato di un falso Messia. Dunque quella sedia deve rimanere vuota, nessuno la deve occupare³³.

D'altra parte però questa sedia non la si può togliere, altrimenti "il rito sarà finito" e lo spirito abbandonerà la comunità, destinata a smarrirsi dentro un tempo vuoto, «saranno le banalità a occupare l'immaginazione e, d'altro canto, se qualcuno la occupa, si ricade nel fondamentalismo»³⁴.

Sin qui Ágnes Heller, assai più "messianica" del *Rabbi di Bacherach* (1848), di cui narra Heinrich Heine, ebreo inquieto che vede quella porta socchiusa e quella sedia vuota non solo come segnale di un vuoto mai colmabile, ma anche come elemento di fuga per lo stesso

31 Á. Heller, *Dove siamo a casa. Pisan Lectures 1993-1998*, cit., pp. 45-53.

32 Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

33 V. Franco (a cura di), *Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà*, cit., p. 567.

34 *Ibidem*.

rabbino, deciso a salvarsi la pelle, dopo aver intravisto il pericolo dall'arrivo di due sconosciuti sedutisi al banchetto pasquale. Senza lasciar trasparire nulla per non creare sospetti ai suoi correligionari, il rabbino si allontanerà furtivamente con la moglie verso Francoforte, non dimenticando – una volta là – di recitare la preghiera dei morti, estremo atto di pietà nei confronti dei fratelli lasciati nel pericolo.

Segnale del distacco dal destino del suo popolo, Heine interpreta in tal senso l'estremo pericolo, intravisto anche da Heller, che la sedia vuota venga occupata da qualcuno, divenendo fonte di violenza, capo d'accusa di sacrificio rituale, messa in scena per provocare vittime e persecuzioni.

Essere ebrei, insomma, significa non credere più in una salvezza collettiva, quanto in una scelta individuale che dolorosamente rimanda alle sfide della storia, dilacerata tra il culto della memoria e i disastri del presente³⁵.

D'altro canto va notato come quella sedia vuota non vada affatto rimossa, ma lasciata così, perché divenga cifra di un'attesa messianica sempre spostata in avanti, e tradotta nell'attitudine morale personale, per nulla passiva e indifferente, ma che obbliga all'impegno nel presente, mai del tutto prevedibile, per costituirsi come risorsa etica promettente, capace di spingere il bene sia nella sua realizzazione personale (l'utopia incarnata della persona buona), sia nella tensione politica, al cui interno "libertà per ciascuno e uguali opportunità per tutti" divengano i beni della democrazia liberale³⁶.

Il bene insomma non è fragile (Nussbaum), ma *bello*, in quanto figura etica; la bellezza è la bontà delle singole persone, (un'idea molto vicina al chassidismo)³⁷ che giorno per giorno lavorano il tessuto della società, finalmente vivibile, apprezzabile, gustabile come una dimora bella, mediante quelle dinamiche normative, che sono *più* che normative, perché sorrette dalla rettitudine personale che dilata la mera realizzazione formale della giustizia.

Si possono qui rileggere le intense pagine dedicate a questo tema, alla dialettica tra conoscenza e saggezza, al superamento degli aspetti utilitaristici della giustizia nei suoi aspetti etico-politici, da Heller rivisitati in uno splendido capitolo di *Oltre la giustizia* attraverso la lettura di alcuni testi biblici, come Abacuc, Amos, Giobbe, filtrati dall'interpretazione etico-filosofica di Heschel³⁸.

Tutti espliciti segnali – si suppone – del bisogno di interpretare in modo libero e creativo una tradizione, radicata nella sua nascosta origine, rielaborata nell'incontro difficile, qualche volta brutale, con la durezza e l'opacità degli eventi storici, attraverso il recupero, sempre in itinere, dell'identità personale perseguita con rigore e passione. Vale forse qui quanto precisava Wittgenstein secondo cui «l'originalità dell'essere ebreo appartiene al terreno e non alla semente»³⁹, a quella terra interiore su cui cresce la pianta del pensiero e le cui radici rimangono per sempre nascoste e al contempo presenti. Nella prefazione all'edizione in ebraico

35 Cfr. H. Heine, *Il Rabbi di Bacherach*, Marietti, Genova 1997, pp. 5-70.

36 Su questi temi si veda l'ottimo studio di G. Costanzo, *Agnes Heller: costruire il bene. Una teoria etico-politica della giustizia*, Studium, Roma 2007.

37 Per l'interpretazione del chassidismo cfr. A.J. Heschel, *La terra è del Signore. Il mondo interiore dell'ebreo in Europa orientale*, Marietti, Genova 1989.

38 Á. Heller, *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 76-87.

39 L. Wittgenstein, *Lettere a Ludwig von Fickler*, Roma 1974, p. 215.

di *Totem e tabù*⁴⁰, Freud si domandava cosa fosse rimasto in lui di *jüdisch*, visto il suo totale abbandono della cultura, della lingua, della religione dei Padri, rispondendo: «Mi è rimasto moltissimo, forse la cosa che più conta (*Die Hauptsache*)»⁴¹. Non riusciva però ad esplicitare questa possibile essenza, rimasta radicalmente in lui⁴², un poco come capita a chi non si ricorda di essere in salute, quando sta bene o di chi respira, dimenticando il grande lavoro che l'organismo mette in moto ogni volta che i polmoni si aprono. Forse quella *Hauptsache*, anche per Ágnes Heller, è quell'ossigeno puro, che dà energia al pensiero e che continua ad alimentare da millenni il soffio vitale (la *ruah*) della storia.

40 S. Freud, *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, in Id., *Opere*, (12 voll.), vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

41 Sulla questione del rapporto tra Freud e l'ebraismo cfr. R. Schleisier, *Jerusalem mit der Seele suchen. Mytos und Judentum bei Freud*, in F. Graf, *Mytos in mythenloser Gesellschaft*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1993, pp. 230-267.

42 Ivi, pp. 233-235.

Giorgio Ridolfi

PRASSI E SPERANZA RAZIONALE
Una lettura religiosa del marxismo helleriano

Descrivere i legami di Ágnes Heller con la sua origine ebraica, parlare cioè di quanto la sua educazione religiosa e il *milieu* in cui si è formata abbiano influenzato la sua maturazione intellettuale, allo stesso modo d'altra parte in cui ciò è stato tentato per il suo maestro György Lukács, non è impresa delle più semplici. Le opere della filosofa ungherese infatti mostrano sicuramente una salda conoscenza dei testi biblici, che insieme a Shakespeare e a Goethe possono essere definiti i suoi "classici", ma non si trova in esse una riflessione sull'ebraismo, tale da poter consentire di delineare con chiarezza cosa di esso, secondo la sua concezione, vada conservato in quanto filosoficamente fecondo. Ma soprattutto il discorso è reso più complesso dall'adesione di Heller al marxismo, un'adesione che certamente potrebbe essere definita eterodossa e che la filosofa ungherese si è trovata a pagare in patria con l'emarginazione accademica, ma che ciò nondimeno ha influenzato profondamente una parte fondamentale della sua speculazione.

Per tentare comunque di rendere fruttuosa la mia ricerca, prenderò in primo luogo in considerazione il punto di contatto fondamentale tra il marxismo e la religione, ossia quello che si concreta nel fatto di essere entrambi interessati al rinvenimento di un significato della storia; questo al di là poi della circostanza che si intenda tale significato come un senso che si sviluppa unicamente a partire dal concreto dispiegarsi dei processi storici, ivi inclusi quelli relativi alla volontà degli uomini, oppure come un senso che viene agli avvenimenti da una realtà sovraempirica, i cui disegni potrebbero a volte anche apparire del tutto oscuri. Nel variegato orizzonte della prima produzione helleriana, ossia di quelle opere ancora ispirate alla teoria marxiana e che la stessa filosofa ha cercato di ricondurre a unità nel terzo saggio inserito ne *Il potere della vergogna*, scritto del 1983, vorrei quindi isolare, come cardine della mia discussione, la dottrina espressa nell'opera pubblicata in Australia nel 1981 e che reca appunto il titolo di *Teoria della storia*, mettendola in relazione con quanto Heller aveva già scritto tre anni prima ne *La filosofia radicale*; dopodiché vorrei passare brevemente a discutere la posizione che tali problematiche helleriane occupano nell'ambito del dibattito teorico sviluppatosi nel novecento all'interno del marxismo.

Il punto di partenza di Heller si situa, secondo uno dei canoni meno discussi del marxismo, nel momento sociale prima che in quello individuale: la filosofa ungherese, che non dimentica in ogni modo le peculiarità delle singole personalità, dà un'interpretazione di tale momento che si richiama esplicitamente al trascendentalismo kantiano. Le intuizioni pure di spazio e di tempo, comuni a tutti i soggetti viventi nella storia, rappresentano infatti, secondo la sua opinione, le forme costituenti di tale storia e svolgono la funzione di garanti dell'unità del suo processo, prima che le categorie ordinino i suoi avvenimenti da un punto di vista concettuale. L'insieme di tali forme può pertanto essere individuato con il nome di "coscienza

storica”. In ragione di ciò la storia è sempre *storia umana*, poiché essa esiste unicamente nella misura in cui è costituita e ordinata dalle forme della coscienza: come spiega Heller, se ha un senso dire che noi non ci saremo più quando ci saranno i nostri pronipoti, cioè quando il nostro “non-essere-più” si opporrà all’attualità del loro “essere”, è viceversa completamente senza senso affermare che noi non ci saremo più quando nessun uomo sarà sulla terra, ossia quando la nostra esistenza non sarà più il passato di un presente *umano*. La nascita di una simile coscienza storica ha attraversato vari stadi nel corso della storia dell’umanità – Heller ne enumera sei – fino a giungere a quello presente che, in seguito alle grandi tragedie del Novecento, si caratterizza come un periodo di crisi che deve ritrovare in se stesso la propria forza e sfuggire alla tentazione di cercare soluzioni superficiali.

Il primo stadio della coscienza storica è stato quello della coscienza irriflessa, dominata da un irrazionale mito genetico che poneva la sua ipoteca su passato, presente e futuro; ad esso è subentrata la riflessione degli ebrei e dei greci che hanno posto per la prima volta una netta cesura tra se stessi e il proprio passato, e tra se stessi e l’ingenuità degli altri popoli che li circondavano. L’insegnamento di Cristo, il momento fondamentale del terzo stadio, ha poi universalizzato questa maturazione rispetto al passato, estendendo l’“umanità” a tutti gli uomini, e ha posto le basi per il quarto periodo nel quale una più matura, e soprattutto più scientifica e più laica, riflessione sull’umanità, sulla natura e sulla storia, ha trovato nella rivoluzione copernicana, operata in filosofia da Immanuel Kant, il suo vertice. Il quinto periodo, i cui rappresentanti sono tanto Hegel e il superuomo nietzscheano, quanto il rigoroso scienziato sociale weberiano, è quello che ha definitivamente svalutato il significato individuale della persona morale; esso si è posto, come afferma efficacemente Heller, “al di là del bene e del male”, ponendo contemporaneamente, al vertice della filosofia, l’Uomo come astrazione. Il sesto periodo infine è quello che si protende fino nel presente e nel quale, secondo Heller, urge una nuova domanda, che non può essere elusa: che significato deve essere riservato alla coscienza storica in generale, e soprattutto a quella soddisfatta di sé del quinto periodo, dopo Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, i Gulag, il regime cambogiano dei Khmer rossi e le altre innumerevoli tragedie del XX secolo?

Per rispondere a tale domanda, bisogna stare attenti a evitare strade in un certo senso più comode, quali quella del culto della scienza e della razionalità strumentale, quella del ritenere l’uomo ormai corrotto da un’irredimibile peccaminosità, oppure quella del rispondere alla manifesta irrazionalità del mondo contemporaneo con la giustificazione di una violenza altrettanto irrazionale. La strada da seguire in questo sesto periodo è invece, secondo Heller, quella della razionalità linguistica, di cui Apel e Habermas hanno parlato, con la fondamentale conseguenza, in essa implicita, della rinascita della persona e della sua responsabilità verso gli altri individui e verso la società. La strada da seguire è quella dell’unione di un radicalismo antropologico, che non recede mai dall’idea che gli uomini sono nati liberi e razionali e tali dovrebbero sempre rimanere, e di un realismo sociologico, che non aspetta da un momento all’altro la redenzione dell’umanità, ma che prescrive alla persona di mettere in atto quei comportamenti che la sua razionalità le impone; tutto ciò nella consapevolezza che, in ragione dell’allargamento non più controllabile delle relazioni umane sull’intero orbe terracqueo, ossia in ragione di quella che in tempi più recenti è stata chiamata globalizzazione, tali comportamenti saranno sempre di limitata importanza. La strada da seguire è in definitiva una strada *morale*.

È necessaria di conseguenza anche un'interpretazione "etica" della temporalità, che si fondi sulla grande lezione heideggeriana di *Essere e tempo*. La scansione temporale può essere vista tanto come continuità quanto come discontinuità, ma non c'è nessuna necessità logica di riunire le sue tre "ek-stasi" di passato, presente e futuro in un flusso ordinato; esse possono essere individuate come i tre blocchi distinti in cui la storia viene divisa in vista di una spiegazione scientifica, oppure come i tre momenti dell'ascesa metafisica dalla creazione alla redenzione, in una visione che rievoca la tripartizione delle epoche dello spirito di Gioacchino da Fiore, oppure ancora in altro modo. Sussiste però, secondo Heller, una necessità morale di intendere la storia dal punto di vista del presente-assoluto, ossia del convergere in un punto, in un individuo, in una società o in un mondo, di tutti gli eventi e i valori che derivano dal passato e di tutte le speranze e gli scopi che si protendono nel futuro; ciò ovviamente non implica che queste due fondamentali aperture indietro e in avanti possano soffocare il presente, esaurendo il senso dell'esperienza storica, e che di conseguenza il soggetto di questa esperienza, la persona, perda la propria razionalità e la propria libertà. Il significato morale di questo presente-assoluto sta nella sua *contemporaneità*, cioè nel fatto che il soggetto di questo presente è costretto *in ogni momento* a prendere posizione all'interno delle strutture sociali e decisionali che contraddistinguono i vari ambienti in cui si trova a vivere; come scrive kantianamente Heller:

Tutte le nostre azioni, i nostri scopi, i tentativi e gli atteggiamenti attuali possono essere giustificati solo con argomenti razionali. E perché si tratti di un argomento razionale, il passato può funzionare solo come *lezione* e il futuro come *idea regolativa*¹.

Il merito di una tale concezione, che viene chiamata "ermeneutica radicale", è secondo Heller quello di preservare, tramite il distacco dal passato, l'assenza di pregiudizi nell'interpretazione storica, evitando però di cadere nell'asettica avalutatività weberiana; inoltre essa riesce a mutare la paura infantile per l'avvenire e l'indifferenza per un futuro remoto che immancabilmente non ci vedrà tra i suoi protagonisti, nell'assunzione di una *responsabilità* "planetaria" per questo futuro, pur nella consapevolezza che esso non sarà mai in nostro completo potere e mortificherà sempre i nostri tentativi di previsione. Essere filosofi della storia significa pertanto riconoscere e prendere su di sé la propria responsabilità.

Ma, oltre che nel senso della filosofia, la storia può e deve essere interpretata dal punto di vista della scienza, ossia come storiografia, avendo come scopo quello di scoprire come essa si sia *obiettivamente* svolta. Il passato storico, spiega infatti Heller, è ciò che si è già compiuto, che sta cioè totalmente alle nostre spalle e che la storiografia, almeno nelle intenzioni, deve prendere in considerazione in se stesso; la storiografia cioè, riprendendo una distinzione habermasiana, non deve agire sulla base di secondi fini pragmatici o pratici, e ciò significa che nella sua descrizione non devono venire in questione le istanze di una ragione strumentale o di una ragione moralmente ispirata. Il fatto che in pratica ciò non avvenga mai non dice una parola contro la validità di principio di una tale affermazione, che d'altra parte sembrerebbe di per sé autoevidente. Nei fatti però, contro di essa, hanno parlato, spesso al di là delle proprie intenzioni, tre diverse tendenze, quella positivista, quella della filosofia dei

1 Á. Heller, *Teoria della storia*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 67.

valori e quella storicista, tendenze che Heller, pur mettendone in evidenza la parzialità, si propone di valutare nel loro giusto spessore. Il positivismo, che assume come suo *leit-motiv* quello dell'avalutatività scientifica, non si accorge di assumere, *ipso facto*, questa avalutatività come il suo valore-guida e finisce, per usare un'adeguata espressione della stessa filosofa ungherese, in un *cul-de-sac*; la filosofia dei valori, comprendendo come tutti i valori storici siano relativi e provvisori, si sente in obbligo di cercare valori saldi assolutamente al di fuori della storia, ma è di tutta evidenza, oltre al fatto che questa ipotesi è irricevibile da una prospettiva marxista, quali possano essere le difficoltà insite in una tale impresa; lo storicismo infine, alla cui posizione appartengono due grandi ispiratori del pensiero helleriano, Croce e Collingwood, e che ha il merito di riconoscere l'irredimibile storicità di *tutti* i valori, non riesce ad andare al di là di un vuoto relativismo.

I tentativi delle tre scuole mostrano in questo modo l'esistenza di un'antinomia tipica della storiografia, quella cioè che rimanda all'impossibilità di conciliare in essa l'essere delle sue pretese scientifiche e il dover-essere al quale invece si ispirano i soggetti che la costituiscono; questi soggetti infatti, una volta posto il loro complesso di valori come relativo, e quindi, nell'ottica della storia universale, come irrazionale, finirebbero per interpretare la storia come un mero *Puppenspiel*, un teatro di marionette. Questo esito, che ha rappresentato una delle accuse classiche rivolte al marxismo, è ciò che Heller cerca di evitare, come avrà modo di spiegare, con la fondazione di una teoria della storia che non rifiuti lo storicismo, ma semplicemente lo renda convincente. Una risposta immediata a tale accusa si ha però prendendo in considerazione la tendenza positivista. Questa, dice Heller, non tiene conto di come già la presa di posizione della storiografia a favore della conoscenza sia espressione del rifiuto di un disvalore, quello dell'ignoranza, e più in generale del fatto che non si danno concezioni storiografiche che non partano da un punto di vista valutativo.

Quello che si deve fare quindi non è guardare all'avalutatività scientifica, bensì, nella ricerca di valori giusti, sospendere il giudizio pragmatico e non universalmente pratico, affinché la giustezza del valore possa essere individuata anche come verità empirica, ossia come verità storica, di esso. Ma esiste, afferma Heller, un solo valore empiricamente universale, in quanto condiviso da tutti, ed è quello della libertà; tale valore, che meglio si potrebbe descrivere come "idea di valore della libertà", è universale perché, lungi dal non poter essere trasgredito, il suo contrario non può tuttavia essere scelto da nessuno come idea regolativa. Un valore, si deve di conseguenza affermare, è un valore vero nella misura in cui si armonizza con l'idea di valore della libertà e nella misura in cui non confligge con altri valori che si armonizzano con tale idea. Nella vita quotidiana, e a maggior ragione in quella di una società capitalista caratterizzata da infiniti rapporti di subordinazione, siamo impossibilitati ad applicare valori veri e non è un caso che qui, per sottolinearne il carattere regolativo, si parli kantianamente di "idea" e si dica che il massimo che ci sia consentito di raggiungere è quello di «esperire il maggior numero di possibilità della nostra coscienza storica»². Ma questo massimo non è decisamente poco, in quanto, come scrive Heller,

[...] esso apre la strada a una pluralità di prospettive e di concezioni del mondo liberate dal fardello dei pregiudizi particolaristici, in altri termini, dall'uso del passato come strumento di giustificazio-

2 Ivi, p. 133.

ne di scopi particolaristici; dischiude la possibilità della comunicazione razionale con ogni passato dal punto di vista di un'umanità idealmente esistente. Tutte le storie sono storie umane e possono quindi essere considerate ugualmente vicine non a Dio (come sosteneva Leopold von Ranke), bensì all'umanità³.

Questa concezione, come ho più volte ricordato e come è di tutta evidenza, sta in stretta relazione con quella della "comunità ideale di comunicazione" di cui parlano Apel e Habermas. Ne *La filosofia radicale* Heller si sente però in dovere di spiegare che esiste una sostanziale divergenza di vedute tra lei e i due pensatori appena citati, poiché entrambi fanno risalire la scoperta di valori veri a un "consenso vero", ossia a un completo consenso di tutti gli attori, che è per sua natura controfattuale. Inoltre, afferma Heller, una tale opinione non può essere accettata, in primo luogo perché i valori veri, per orientare adeguatamente un fine pratico, devono essere una preconditione e non un risultato dell'argomentazione, altrimenti la stessa azione sarebbe *a priori* resa impossibile; in secondo luogo e più in generale perché il criterio per la scoperta di valori veri non deve essere rinvenuto nel consenso, bensì, come già ricordato, nel loro armonizzarsi con un valore universalmente valido. A ben vedere, poi, l'obiezione che deve essere rivolta a Habermas non è tanto quella della controfattualità della sua concezione, che interpreta in verità il consenso alla stregua di un ideale in qualche modo utopico, bensì quella della difficoltà di considerare tale ideale come un valore. Spiega infatti Heller, con grande chiarezza: «non voglio che ci sia solo un'interpretazione di Amleto 'vera', oppure che ci sia solo una forma di vita 'buona'»⁴. Di conseguenza non costituisce una necessità il fatto che il valore universalmente valido assuma una forma unica, ma si deve viceversa accettare come razionale il principio della "pluralità dei valori" agenti nella società, con l'unica premessa dirimente della loro già accennata armonizzabilità reciproca e con l'idea di valore della libertà. E questo è ciò che Heller, nel breve saggio del 1984 *La questione fondamentale della filosofia morale*, chiama "relativismo culturale limitato" e interpreta come la verità feconda dello storicismo.

La discussione delle particolarità della filosofia della storia e della storiografia, e delle differenze che tra loro intercorrono, rappresenta così un passo fondamentale per prendere da entrambe quanto di positivo hanno da offrire in vista della costruzione di una vera e propria teoria della storia, che si occupi del senso universale di essa. La filosofia della storia, pur perseguendo lo stesso obiettivo della storiografia, interpreta per sua essenza il passato e il futuro come passato del presente e futuro del presente, quindi in una prospettiva che potrebbe essere definita "attuale". Essa giunge al massimo alla delineazione del senso di un'esistenza storica relativa, ossia di quella del particolare *milieu* economico-intellettuale-sociale in cui vive il filosofo che la esprime; la storiografia viceversa deve mostrarsi, quanto più le è possibile, disinteressata a qualunque declinazione della *Sinnfrage*. Ciò non toglie che entrambe presentino un indiscutibile vantaggio nei confronti del pensiero religioso, sia ebraico che cristiano, quello cioè di riconoscere come chiave di volta l'idea del valore della libertà; anche le filosofie della storia infatti, che possono essere schematicamente divise in teorie del regresso, del progresso e della ripetizione eterna, devono tale suddivisione in primo luogo a nient'altro

3 *Ibidem*.

4 Á. Heller, *La filosofia radicale*, il Saggiatore, Milano 1979, p. 85.

che alla constatazione di un costante accumulo, di una costante perdita o di una sostanziale stasi del grado di libertà degli individui o della società.

Ma lo scacco fondamentale di ogni filosofia progressiva della storia, categoria nella quale devono essere iscritte gran parte delle filosofie socialiste, si ritrova nel suo volersi costituire come concezione unitaria attorno a un unico valore *vero*, la cui graduale realizzazione indicherebbe anche il grado di maturazione dell'ideale a cui tale filosofia si ispira; ciò implica che essa, anche quando prende una posizione per la spiegazione della storia sulla base del dispiegamento della volontà umana, non può non guardare contemporaneamente al rilevamento di un criterio oggettivo, e quindi quasi naturalistico, di spiegazione degli eventi. Quello che non va in una simile concezione è che la scelta di valore soggettiva, per quanto razionale, si trova poi a essere irrazionalmente elevata a variabile indipendente per la valutazione del processo storico oggettivo. In questo campo, afferma Heller, solo Hegel, quando ha parlato del realizzarsi della Ragione nella storia fino all'identificazione di soggetto e oggetto, ha saputo percorrere la propria strada con coerenza, accettando di pagare il prezzo dell'estinzione della volontà di trascendere il presente; la maggior parte dei filosofi della storia, a qualunque tendenza siano essi appartenuti, ha preferito riferirsi, implicitamente o esplicitamente, alla dicotomia kantiana tra *homo noumenon* e *homo phaenomenon*, o, si potrebbe anche dire, tra principio regolativo e principio esplicativo. Questa dicotomia, dice d'altra parte Heller, non è di per sé da rifiutare, ma sta di fatto che quello della svalutazione del significato ideale del progresso, connesso a una riontologizzazione dei suoi contenuti, è stata una tentazione alla quale i filosofi della storia, incluso l'ultimo Kant, solo raramente sono riusciti a sfuggire. Per questo scrive Heller:

[...] nonostante che i migliori filosofi della storia abbiano sostenuto la razionalità rispetto al valore e postulato un mondo etico nel futuro (come Lukács) oppure difeso la moralità contro gli istinti (come Freud), sulle loro opere si protende pesantemente l'ombra dell'«al di là del bene e del male»⁵.

Quest'ombra, dice Heller, non si protende invece su Marx che, spesso contro le sue stesse intenzioni e anche negli scritti di contenuto più marcatamente scientifico, ha finito per interpretare la storia sempre sulla base di un'assunzione morale ben definita; è vero che in alcuni punti della sua geniale opera egli si è accontentato di delineare una semplice teoria della storia, ossia una filosofia realistica di essa che rinunciava a coglierla nella sua totalità, ma la sua profonda coscienza hegeliana gli ha fatto percepire sempre un tale tentativo come incompleto. Questo tuttavia non gli ha consentito di giungere alla consapevolezza di una delle conquiste della razionalità moderna, ossia della razionalità linguistica, più importanti per il socialismo: cioè che è più utile per la causa del proletariato un realismo ispirato alla libertà degli individui, anziché un determinismo che li proietti ineluttabilmente verso la disalienazione della società e del lavoro. L'assunzione di una teoria della storia, che Heller sostiene, implica pertanto in primo luogo una presa di coscienza scettica dei limiti umani, tanto teorici quanto pratici: teorici, nella misura in cui questa teoria assume su di sé lo scoglio della fallacia naturalistica di inferire il dover-essere dall'essere, rendendo il primo solo un'idea regolativa; pratici, nella misura in cui consente un'autoriflessione razionale sui

5 Á. Heller, *Teoria della storia*, cit., p. 257.

comportamenti messi in atto per superare lo sfruttamento e l'oppressione del proletariato. La differenza basilare tra filosofia e teoria della storia, si può quindi sintetizzare, sta nel fatto che la prima offre un sostegno teorico che la seconda, sulla base della razionalità, si premura continuamente, se non di smentire, quantomeno di mettere in discussione.

Certamente Heller si rende conto del fatto che la stessa fondazione di una teoria della storia è un'idea regolativa perché, a meno che non si rifiuti completamente la filosofia, la tentazione di sviluppare una concezione unitaria ha la tendenza a riemergere con insistenza. E forse questo non è neanche un male. Se si riesce infatti a coniugare quel radicalismo antropologico, che è proprio anche della teoria della storia, ma che solo la filosofia riesce a far vibrare in maniera adeguata, con un'analisi puntuale delle ragionevoli e realistiche possibilità storiche degli individui, che invece è ciò che la teoria della storia promette, si può arrivare a sostenere una concezione che, con un termine quasi ossimorico, ma ciò nondimeno chiarissimo, deve essere identificata come "utopia razionale". Secondo questa concezione, che ha alla sua base, è bene ricordarlo, un'assunzione di principio dei canoni del relativismo storicista, molte e contraddittorie prese di posizione politiche e morali sono ragionevoli e realistiche all'interno della società attuale; tuttavia solo un numero più esiguo di esse può essere individuato come razionale, ossia quello relativo alle assunzioni ispirate dall'idea del valore della libertà e che si sostanziano nell'ideale di liberazione degli oppressi dalle cause della loro oppressione. Di fronte alla manifesta inattendibilità delle previsioni morfologiche del marxismo, come ebbe a chiamarle Antonio Labriola, e all'impossibilità di ogni filosofia di risolvere la fallacia naturalistica, l'unica soluzione che Heller può suggerire è quella di abbandonare le angustie della teoria per convalidare attraverso la prassi quello che deve essere il compito di una filosofia radicale (o meglio, traducendo il titolo originale dell'opera del 1978, di una filosofia del radicalismo di sinistra): andare oltre ciò a cui si sono limitati i filosofi di tutti i tempi, ossia donare una filosofia al mondo, e donare finalmente un mondo alla filosofia. Ogni professione di adesione agli ideali del socialismo è così, sia detto ancora una volta, una professione di un ideale pratico-morale regolativo, che non incita all'azione promettendo la sicura realizzazione dei suoi obiettivi, bensì solo alla messa in opera di tutti i comportamenti possibili in vista di questa realizzazione, pur nella consapevolezza che essa non è predetta da alcuna bronzea legge di sviluppo.

Posso così ora giungere, in conclusione, a discutere la questione del posto che compete a queste riflessioni helleriane nell'ambito del discorso del marxismo filosofico, mettendole a confronto con alcuni significativi momenti di esso. Nell'ottica del pensiero della filosofia ungherese, dal mio punto di vista, è il caso di avere sempre ben presente la figura e l'opera di Hermann Cohen, il padre del socialismo neokantiano, nella misura in cui, all'interno della sua opera, giungono inestricabilmente a fondersi il momento etico, politico-economico e religioso (segnatamente ebraico); ma, per quanto sto cercando di argomentare, ritengo sia forse più utile avere in mente la figura del suo allievo marxista Karl Vorländer, pensatore nella cui opera viene alla luce, nella maniera più chiara, lo scacco fondamentale di ogni marxismo che voglia ispirarsi al comando dell'imperativo categorico kantiano. Nella concezione filosofica di questo marxismo, infatti, sorge un'insuperabile contraddizione tra la base economica, che per sua natura pretende di condizionare ogni fenomeno sociale, e la sovrastruttura morale, che d'altra parte non può rinunciare a salvaguardare la specificità della libertà e della responsabilità umane; è evidente come tale concezione, schiacciata com'è tra

due istanze inconciliabili, non riesca a ricondurre in un tracciato unitario, se si vuole usare una terminologia marxista, la teoria e la prassi o, sulla base della terminologia kantiana, la ragion pura e la ragion pratica.

Sul lato opposto del marxismo neokantiano, si situa invece il filosofo austriaco Max Adler, che, comprendendo la portata delle difficoltà insite in un discorso etico sul marxismo, sviluppa la sua concezione a partire dalla filosofia teoretica kantiana. La particolarità di questa concezione, sia detto brevemente, sta nel non aver tralasciato il fulcro di qualunque sistema filosofico, ossia l'uomo, e come individuo e come rappresentante di un tutto sociale, conservando allo stesso tempo i principali cardini dell'ortodossia marxista: il determinismo totale, con la riconduzione del processo teleologico a quello causale, l'unità di teoria e prassi, la delineazione di un onnicomprensivo processo dialettico e la possibilità di prognosi sempre più precise sul futuro della società. Quello che è più interessante in Adler è però senza dubbio la radicalità delle sue conclusioni speculative, che differiscono, anzi sono in diretta antitesi, con quelle della sua attività politica: la vita umana nel mondo, si può sintetizzare, è sottoposta troppo in profondità alla tirannia del caso e della natura per poter essere organizzata alla luce delle leggi economiche marxiane, e conseguentemente l'unica cosa che gli uomini possono fare è *sperare* nell'esistenza di un Dio che, per qualche insondabile ragione, sia il creatore e l'organizzatore di un simile mondo, che nell'Aldilà redima l'umanità dalle intollerabili sofferenze che è stata costretta a patire. La presa di posizione in favore del determinismo storico ha cioè gradualmente condotto Adler a disperare delle capacità dell'uomo e a mettere in discussione un'altra delle interpretazioni più frequenti del pensiero marxista, quella che interpreta il socialismo come una redenzione terrena che riguarderà solamente le classi sfruttate, che avverrà in un momento preciso della storia e che, di conseguenza, potrà avere effetto solamente per un certo numero di uomini che vivranno nel futuro.

Qualunque opinione si possa quindi avere della dottrina adleriana, che, forse a causa della sua manifesta eterodossia, è stata in verità il più delle volte ignorata all'interno del dibattito socialista, i problemi che essa solleva portano alla luce una delle domande fondamentali del marxismo: l'umanità oppressa si libererà dalle proprie catene tramite l'esercizio della propria volontà, oppure dovrà porsi in attesa di un evento, dalla cui possibilità di realizzazione essa è radicalmente esclusa, sia poi questo evento rappresentato dal maturare di particolari condizioni economiche o dal dispiegamento di un'insondabile volontà divina? La filosofia di Adler finisce in un'irrazionale, ma, a mio parere, non irragionevole, speranza nella redenzione divina, e così ha almeno il merito di prendere una posizione netta all'interno della questione, per quanto ovviamente non scevra di difficoltà. Vorländer crede invece di poter risolvere il dilemma postulando un problematico punto d'incontro tra volontà e base economica; egli non si rende tuttavia conto di come la riconduzione a unità dell'esperienza, che non presentava problemi per l'idealismo del suo maestro Cohen, veniva nella sua concezione ad essere soffocata dalle irriducibili esigenze dell'imperativo categorico da una parte e della concezione materialistica della storia dall'altra. Ágnes Heller è assolutamente consapevole di questo problema e lo "risolve", dalla sua prospettiva di marxista "scettica", portando all'estremo la frattura kantiana tra ragione teoretica e ragione pratica; nella sua concezione ci si trova a distinguere nettamente tra una teoria, che viene svalutata in quanto "non-umana", sebbene in essa rientrino considerazioni essenziali come quelle sugli istinti e sui sentimenti, e una prassi, che vale nella misura in cui si fa portatrice di un'esperienza morale *liberamente*

vissuta, nella consapevolezza dell'inessenzialità di ogni imperativo categorico che si proponga di guidarla. Credo che nulla illustri in maniera migliore questa concezione delle frasi che aprono le riflessioni conclusive dell'opera del 1990 *Filosofia morale*:

Mi sono impegnata a scrivere una filosofia morale, pur essendo consapevole dell'impossibilità di concepirne una. Per rispondere alla domanda, rivolta ad ogni filosofia morale 'cosa debbo fare?', o 'qual è per me la cosa giusta da fare?', ho deciso di seguire la via delle moderne persone contingenti, che abbiano scelto se stesse esistenzialmente sotto la categoria dell'universale, che si siano, cioè, scelte come persone buone. Tutti sappiamo che le persone buone esistono, e ne abbiamo conosciute. La persona che è buona nel mondo presente ha scelto la propria bontà esistenzialmente, perché nessun'altra bontà (tradizionale) è possibile in un mondo contingente⁶.

Dobbiamo quindi in conclusione chiederci: può essere rinvenuto un legame tra questi esiti della filosofia helleriana e la prospettiva religiosa? Per rispondere a questa domanda, il primo confronto che sembra imporsi è quello con la filosofia di Ernst Bloch, alla quale Heller esplicitamente rinvia, e che ha ispirato un ampio movimento della teologia protestante contemporanea, la cosiddetta teologia della speranza, i cui maggiori rappresentanti, Jürgen Moltmann e Wolfhart Pannenberg, hanno tentato un'integrazione dell'escatologia cristiana con la visione immanentista, e quindi politica, della speranza e dell'utopia. Non posso ovviamente, per ragioni di tempo, dilungarmi su un confronto tra la pagina helleriana e l'ampia produzione filosofica di Bloch, tanto più se si considera che quest'ultimo, in diametrale contrasto con la filosofia ungherese, parte dalla letteratura biblica per giungere, in una maniera che potrebbe essere definita collaterale, all'assunzione della suggestione marxista della redenzione dell'umanità oppressa. Basti forse ricordare, per ciò che riguarda lo scopo della mia relazione, come entrambi i pensatori partecipino dell'opinione, espressa da Bloch in *Spirito dell'utopia*, secondo la quale

[...] la forte accentuazione di tutti i momenti (economicamente) determinanti e la latenza presente non ancora misteriosa di tutti i momenti che trascendono, avvicinano il *marxismo ad una critica della ragion pura per la quale non è ancora stata scritta una critica della ragion pratica*⁷.

Ágnes Heller si è proposta di scrivere questa critica della ragion pratica, pur nella consapevolezza, come dimostra la frase citata più sopra, dell'impossibilità di fondo di portare a termine questo compito, ossia di dare giudizi etici che possano aspirare alla validità di giudizi costitutivi e possano conferire un senso, anche religioso, all'esistenza. Ma allora il sentimento religioso, nei confronti del quale Heller, da marxista, manifesta una certa reticenza, non può configurarsi in altro modo che come "nostalgia del totalmente Altro", prendendo a prestito il titolo di un famoso libro-intervista di Max Horkheimer. Anche nella tarda produzione del filosofo francofortese, che interpreta il suo ritorno all'ebraismo come uno sviluppo del radicalismo marxista della sua gioventù, si ritrova infatti un'accentuazione della valenza assoluta della prassi come unica soluzione possibile in un mondo che sembra abbandonato da Dio; pertanto, egli afferma, solo nella *vita activa*, nella preponderanza, professata dal cattolicesimo, nonché dall'ebraismo, delle opere sulla semplice fede luterana, si può tentare

6 Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 327.

7 E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 282-283.

di ritrovare quel senso dell'esistenza che l'umanità moderna ha irrimediabilmente perduto. I compiti di questa umanità si sostanziano così, a mio parere, sia per Horkheimer che per Heller, nella messa in opera di una prassi teologicamente orientata, che non parte, perché teoreticamente impossibilitata a farlo, dall'assunzione conoscitiva dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio, ma che è invece, secondo le parole di Horkheimer

[...] espressione di una nostalgia [...] secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla vittima innocente⁸.

Fatte poi salve queste *buone* intenzioni e assunto conseguentemente l'obbligo kantiano di metterle in pratica fino al limite delle proprie possibilità, ricordando una formula della giurisprudenza romana cara alla filosofa ungherese, *ultra posse nemo obligatur*.

8 M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972, p. 75.

Beatrice Tortolici

UNA LETTURA ANTROPOLOGICA DEL PENSIERO DI ÁGNES HELLER

1. *Il sentimento quale centro di raccordo e momento d'interazione*

La scelta dell'oggetto di una ricerca talvolta nasce quasi casualmente. Prima è appena abbozzata, poi, quando si incontrano e si leggono alcune opere che toccano nodi profondi del proprio io non ancora evidenti, avviene il prodigio e, ad un tratto tutto diviene chiaro e la ricerca si delinea nella sua necessità di analisi. Questo è capitato a me quando, diversi anni fa, ho "incontrato" le opere di Ágnes Heller.

Quali nodi hanno portato allo scoperto? Quale percorso mi hanno indicato? Quello di porre sempre l'attenzione sulla personalità unitaria dell'uomo, sull'indiscutibile stretto rapporto e sull'interazione della sua parte naturale, fisiologica (fatta di istinti e di bisogni) con la sua parte storica, sociale e culturale, e, soprattutto, l'individuazione del "sentimento" come loro punto di raccordo e come intimo legame che questo ha con il "bisogno", che motiva tutte le azioni dell'uomo¹. Già da una prima considerazione, il sentimento si offre con tutte le sue potenzialità: unisce la natura con la cultura e, in quanto tale, è mezzo e strumento di pensiero, di azione e di comprensione. Ad una prima riflessione, questa individuazione non rappresenta nulla di nuovo in quanto da sempre il sentimento è stato riconosciuto parte integrante della personalità di un individuo (specie di quella femminile); ma in precedenza, stando alla concezione dualistica di anima e corpo, si riteneva che il sentimento dovesse associarsi alla virtù, e quindi alla morale, conformandosi al rapporto buono-cattivo² o che, basandosi sull'opposizione razionale-irrazionale, dovesse essere controllato e subordinato alla ragione perché, altrimenti, ne interrompeva la lucidità: essendo imprevedibile, deviante, era qualcosa da tenere sotto osservazione e controllo se si voleva evitare di interrompere la regolarità e la prevedibilità di quanto era logico e razionale, e mantenere la stabilità di quanto si era raggiunto e organizzato.

Heller ha rivalutato il sentimento nella sua forma e nella sua sostanza e lo ha mostrato come asse portante della ragione in un *continuum* di motivazione, pensiero e azione. Per la nostra filosofa il pensiero teoretico ha come tappa finale l'applicazione nell'azione pratica e, soprattutto, nell'azione morale, infatti ad un pensiero (fatto di sentimento e ragione) segue un'azione il cui effetto ha una conseguenza di valore comportamentale. Questa è la risposta concreta di un pensiero che va al di là e al di sopra di una concezione dualistica. L'uomo è unitario, è mente-corpo (e non mente e corpo) e, come un tutt'uno, è azione individuale che ha effetto sulla collettività. Le neuro-scienze che oggi stanno, sempre di più, portando alla

1 Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, Editori Riuniti, Roma, 1980.

2 Per Platone, Aristotele, per il Cristianesimo il sentimento, considerato una parte del dualismo di anima e corpo di cui era costituito l'uomo, era associato al problema morale e subordinato alle virtù.

luce i meccanismi che regolano il rapporto delle emozioni con il pensiero, la loro interazione e la modalità di queste come espressioni e forme di conoscenza, supportano scientificamente le analisi teoretiche che la nostra pensatrice ha condotto nella sfera filosofica. In ambito antropologico, il sentimento che, per la tradizione culturale maschile, era ritenuto una qualità soprattutto femminile e relegava la donna nel privato escludendola da qualsiasi riconoscimento intellettuale e sociale se non quello della cura dei bambini, della famiglia e degli anziani³, nelle opere di Heller acquisisce *dignità valoriale* dell'uomo e della donna e assume il ruolo di *categoria di pensiero*.

La *preferenza* dell'ultima unità di sentimento, pensiero e morale è nel contempo il nostro *valore* ordinario e organizzatore⁴.

Era proprio il sentimento quella parte profonda di me che premeva per essere sdoganata e portata alla coscienza come componente intrinseca del pensiero e come sua categoria. In seguito, poi, questo mi si delineava anche come *modello culturale* utile per aprire nuovi orizzonti d'analisi e d'interpretazioni antropologiche⁵. Il sentimento è la matrice motivazionale del pensiero, dell'azione dell'individuo e dell'adattamento (o meno) di questo all'ambito sociale di cui fa parte. Mi soffermerò su alcune opere della Heller nelle quali il sentimento è utilizzato come categoria di pensiero e dalle quali se ne può estendere l'uso come "modello culturale". Il sentimento, inteso come categoria di pensiero, è l'elemento portante della ricerca di senso dell'esistenza, ma è anche la chiave di lettura dei fatti sociali per individuarne le motivazioni, le dinamiche, le forme, le applicazioni e le conseguenze sociali e culturali.

1.1. *Il sentimento come categoria di pensiero*

Per Ágnes Heller, tra le categorie costanti che si intrecciano in un percorso di vita, il sentimento che interagisce con la ragione, al punto da "fondersi" con essa, rappresenta il valore per eccellenza dell'individuo e del suo operato, dell'individuo inteso come "individuo-persona": è tale nella quotidianità ed è tale nella fase ultima dell'azione morale come riconoscimento e assunzione della responsabilità che si delinea in maniera distinta quando si può «scrivere l'indirizzo sulla busta della propria esistenza»⁶; tutto è inquadrato in un panorama di ricerca di significato per il rispetto di sé e degli altri nell'orizzonte della giustizia.

Da questo punto di vista, il sentimento è la categoria principale del pensiero della Heller, e non solo ciò le ha consentito di analizzare e di entrare in profondità nei processi sociali, ma le ha permesso di vivere la sua esperienza politica e la sua filosofia con passione ed emo-

3 Cfr. G. Duby/M. Perrot, *Storia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2003.

4 Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, cit., p. 11.

5 Negli anni Novanta l'antropologia culturale in Italia si è aperta allo studio delle emozioni nelle culture altre soprattutto per opera di antropologhe. Cfr. C. Pussetti, *Poetica delle emozioni. I Bijagò della Guinea Bissau*, Laterza, Roma-Bari, 2005; C.B. Tortolici, *Appartenenza, paura, vergogna. L'Io e l'Altro antropologico*, Monolite, Roma 2003; C.B. Tortolici, *Violenza e dintorni*, Armando Editore, Roma 2005.

6 Á. Heller, *L'etica della personalità. L'altro e la questione della responsabilità*, relazione presentata al Seminario "Individuo, responsabilità, relazione" svoltosi alla Scuola Normale di Pisa l'11 giugno 1997, ora in «La società degli individui», 1998, I, n. 2, pp. 132-148.

zione come, permettetemi di dire, soprattutto una donna sa fare. Non che un uomo non ne sia capace, ma la donna, per sua natura, è una totalità “dentro” e “fuori”, non separa (se non per motivi specifici che lo richiedono) la realtà in compartimenti stagni, «il valore che noi abbiamo scelto – dice Heller – è *la personalità unitaria, ricca di sentimenti, che si realizza nei compiti che ha nel mondo*»⁷.

La vita quotidiana con le sue esigenze e necessità costituisce il terreno d’azione della storia su cui la filosofia riflette per interpretarla e per coglierne il senso e il significato. Indichiamo una successione di vita quotidiana, di storicità e di ricaduta filosofica sulla prima (come riflessione teorica e applicazione morale) solo per economia di lavoro, in realtà questi tre aspetti della vita interagiscono tra loro e ciascuno è intercambiabile con gli altri: l’uno può essere la premessa o la conclusione dell’altro in un gioco di assoluto interscambio e, comunque, di *continuum*.

Il proprio corpo e la propria vita (che rappresentano lo stato di liminarità con il mondo esterno) costituiscono solo momentaneamente il primo oggetto di osservazione, ma dopo l’allontanamento da questi dovuto all’apertura all’altro, al gruppo d’appartenenza, le interpretazioni dei fatti sociali, fatte secondo i modelli culturali dominanti e le azioni che ne derivano, fanno ritorno nuovamente all’individuale e al personale.

Si può estendere, in via analogica, la metodologia del pensiero filosofico della Heller all’analisi antropologico-culturale della società, e in questo caso il sentimento può ben travalicare i confini della categoria filosofica per divenire categoria antropologica intesa come possibile punto strategico e metodologico dell’azione e della comprensione dei fatti della società in termini culturali. Come ricorda la Heller e come è confermato dalla realtà socio-culturale, nella società contemporanea nulla è assoluto, ma la funzione del sentimento come mezzo e strumento del pensiero e dell’azione offre un modo di intendere, di interpretare i fatti nei contesti nei quali avvengono. Sono interpretazioni “situazionate” che il sentimento pone e propone come unitarietà della personalità nella sua concezione valoriale.

1.2. *Dignità valoriale*

“La personalità – dice Heller – è ricca di sentimenti”, e questi, per la loro origine istintuale, sono i legami dell’uomo e della donna, con la natura tutta, con gli altri individui, con la vita nella sua quotidianità e nella sua generalità in un *continuum* indissolubile. Consentono l’adattamento all’ambiente sociale segnando intenzioni e inclinazioni comportamentali, ma, a loro volta, per il loro grado di adattabilità e di flessibilità cognitiva, sono rielaborati e motivati nella necessità di attuazione secondo le concezioni e i modelli della cultura dominante.

Questo non significa che i pensieri e le azioni siano determinati e/o condizionati (completamente) dalla cultura di appartenenza, certo è però, come dice Bourdieu, che la cultura di appartenenza fa calzare un *habitus* che fa condividere comportamenti, gusti, idee e giudizi. Le persone sono uniche, ma anche simili quando fanno parte dello stesso gruppo.

I sentimenti che animano, che sostengono, che fanno essere e vivere la “persona”, per la loro interazione con la natura, ma anche con la cultura, indicano gli itinerari da seguire, e talvolta, purtroppo, si tratta anche di cammini che, secondo alcune ideologie, non sempre sono

7 Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, cit., p. 11.

nel rispetto dell'individuo e della sua umanità. La storia ha ampiamente testimoniato quanti e quali percorsi di vita siano stati segnati da condizionamenti culturali, diciamo, "anomali" e, nella consapevolezza di ciò, ogni disequilibrio di interazione tra cultura e natura richiede l'impegno di una riflessione e di una rielaborazione filosofica e culturale che comprenda prima, e ristabilisca poi, l'equilibrio interrotto. Ágnes Heller, è stata protagonista attiva degli eventi storici della prima metà del secolo scorso. Ha subito personalmente gli effetti dell'ideologia nazista tanto da cercare un'alternativa a un simile impoverimento dell'umanità. Marx le ha offerto l'alternativa che cercava e, tramite questo, sebbene letto e interpretato alla maniera lukácsiana⁸, ha ri-pensato il "posto" e l'azione della persona nel mondo. I sentimenti costituiscono la base di un processo dinamico nel quale si *costruiscono la persona* e quanto è attorno e, soprattutto, implicano la *dimensione in cui il pensiero si realizza in azione*. Per Heller, dall'azione politica all'investimento morale il passo è stato breve. L'impegno politico, si è mutato in ricerca filosofica nell'ambito della morale, della quale è una delle più autorevoli rappresentanti contemporanee⁹.

Mantenendo sempre vivo il rapporto tra natura e cultura, tra politica e società, il suo impegno filosofico è stato molto rivolto all'ambito nel quale si attivano le azioni che hanno effetti consequenziali sulla collettività. Il campo etico e la morale costituiscono il terreno di osservazione e il piano di analisi teoretica. Dall'osservazione della realtà storica, attraverso un processo di decostruzione, Heller passa ad un'analisi interpretativa che la riporta alla storia e alla realtà della società post-moderna.

In tutte le opere della Heller risalta il bisogno della ricerca di senso del proprio io, la necessità di individuare il "valore" che dà senso all'esistenza e, elemento più importante, la consapevolezza che l'attività di pensiero, le azioni, i comportamenti sono la messa in atto della confluenza dei bisogni individuali, dei sentimenti, degli adattamenti sociali in risposta a forme di condizionamenti culturali. Tutto ciò è tenuto insieme dal filo rosso del sentimento che anima i bisogni e lega il pensiero fino alla sua attuazione nell'azione.

Tutto il vissuto di Ágnes Heller, non semplice, spesso tortuoso e sicuramente faticoso¹⁰, può essere caratterizzato individuando questo filo rosso, così come la sua azione politica e la sua attività di pensatrice sono state rappresentate da tale *continuum*, e quando l'attivista politica lascia il testimone alla filosofa, il suo lavoro ha reso evidente quanto un processo di ricerca di senso, di consapevolezza critica, si traduca in azione sociale e morale. Nei progetti della sua riflessione, cioè nell'elaborazione di una filosofia della storia, nell'ordinamento di una teoria dei sentimenti e nella sistematizzazione di una teoria della morale, è sempre l'uomo al centro della sua filosofia per il suo "sentire", per la sua attività produttiva e per la sua capacità di svolgere un'azione in ambito politico e morale. Le azioni "producono" qual-

8 Ricordiamo che Ágnes Heller è stata allieva di Lukács.

9 Tra i suoi testi, tra gli altri, vanno menzionati *Morale e rivoluzione* (1979), *Oltre la giustizia* (1990), *Etica generale* (1994), *Filosofia morale* (1997).

10 Ágnes Heller, durante l'adolescenza, è riuscita a sfuggire alle deportazioni nei campi di concentramento volute dal regime nazista. Condivise, dapprima, il pensiero di György Lukács, dopo i fatti ungheresi del 1956, tuttavia ebbe rapporti tormentati con il mondo politico e con quello accademico. È stata espulsa dal partito comunista, sollevata dall'insegnamento ed ha incontrato molte difficoltà anche per pubblicare; nel 1973 ha dovuto lasciare l'Ungheria, è andata in Australia e, successivamente negli Stati Uniti, a New York, dove, dal 1985 insegna Filosofia alla New School for Social Research.

cosa, realizzano oggetti di consumo, ma generano, soprattutto, interazioni di affettività delle persone fatte delle loro storie, delle loro gioie, dei loro dolori, delle malattie e dei desideri.

L'individuo è il punto di partenza, ma anche il punto di arrivo di qualunque azione, è il portatore, il particolare, ma anche il destinatario, il generale. La particolarità dell'individuo, che lo rende irripetibile e unico, si coniuga con l'umanità che è in lui e che lo rende per questo generale, infatti se la vita quotidiana che offre molteplici occasioni di scelta, è svolta secondo morale, si supera il limite della particolarità senza, peraltro, perderla di vista.

Ma va precisato un aspetto. Poiché la scelta è operata in base alla propria storia, alle proprie capacità e al proprio sentimento, per compiere una scelta morale si deve prendere le mosse dalla conoscenza di se stessi, ma anche avere come riferimento l'umanità che vediamo nelle "persone buone" e che, attraverso esse, ritroviamo in noi stessi¹¹. Uomo-società, particolarità-generalità, pensiero-azione (comportamento), teoria-prassi sono coppie di termini in dialettica tra loro capaci di offrire senso al vissuto della persona che, in quanto tale, diventa categoria morale.

È ancora la persona al centro di ogni interesse speculativo e interpretativo, ed è ancora la persona a rappresentare l'umanità nel senso di essere l'incarnazione dell'umanità, è la persona ad assumere importanza valoriale. È *l'homo noumenon* di memoria kantiana, ma, a differenza di Kant che distingue la parte fenomenica dalla sua realtà sostanziale, noumenica, per Heller questo non è distinto dall'uomo concreto, è *unità* di individuale e generale. È un sé unitario. *L'homo noumenon*-persona non può essere considerato come anima e corpo, come anima e pensiero, come ragione e senso o essere e apparenza; è essenziale proprio nel modo in cui appare, nel modo in cui si mostra agli altri, è essenziale come persona determinata, come sig. X¹².

1.3. *Morale situazionata. Responsabilità e giustizia*

Heller vuole superare la distinzione radicale tra la politica e la morale e vede la possibilità di ciò nella continuità dalla ricerca di assunzione di responsabilità all'applicazione della giustizia. Responsabilità e giustizia sono i punti di riferimento della morale e della politica senza essere l'una di intensità valoriale maggiore dell'altra; tra morale e giustizia c'è la continuità che dall'individuo porta al collettivo senza interruzione. E se il quotidiano è la prima esperienza individuale, l'assunzione della responsabilità per l'azione svolta, utile anche agli altri, diviene un fatto di giustizia. Ciò che la responsabilità è (e rappresenta) per la morale, la giustizia lo è per l'operato politico. Per questo motivo Heller si iscrive all'interno del dibattito etico-politico contemporaneo.

Il problema della morale ci pone di fronte una situazione problematica in quanto le regole generali che regolamentano la collettività si impongono come norme oggettive e generali, ma sappiamo bene che queste non sono, e non possono essere, assolute. Non sono norme e regole che hanno valore di assolutezza perché non hanno una unica origine, come potrebbe essere se fossero di natura divina, sono norme date dagli uomini per gli uomini. Le morali che regolamentano culture diverse dalla nostra confermano questa considerazione; ma ciò,

11 Cfr. Á. Heller, *Per una teoria marxista del valore*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 132.

12 Cfr. Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 56.

se da un lato ci consente di accettare le particolarità delle diversità senza dover emettere giudizi di valore sulla loro funzionalità sociale, dall'altro mette in discussione la generalità che l'azione deve avere per essere riconosciuta morale, si mette in discussione, cioè, il valore dell'azione morale.

Come superare la difficoltà della questione? Abbiamo l'esigenza di concretezza, di particolarità, ma anche la necessità di uscire dalla soggettività. Tutto ciò riguarda l'essere umano, ma non in senso astratto. L'uomo è una realtà concreta, è una persona che vive la propria dimensione in uno stato di interazione (positivo e/o negativo) con l'ambiente che lo circonda, è un uomo che vive la sua quotidianità in un contesto di tempo (storico) e di spazio (geografico).

L'individuo di cui si parla non è astratto, è il sig. X che vive nel contesto del paese Y, e la sua azione di costruire o distruggere qualcosa di concreto, di avere un buono o cattivo comportamento nasce dalla particolarità della vita delle singole persone che vivono in un determinato ambiente.

Questo potrebbe portarci ad una concezione particolaristica, in realtà non è così: si tratta solo dell'indicazione di non perdere di vista e di non privare la realtà umana della sua necessaria ed indissolubile componente di vissuto e di riportare l'attenzione sulla condizione di una morale situazionata per il luogo e per la situazione storica-politica nella quale si compie.

È relativismo questo? Sì, se riflettiamo sul fatto che l'azione morale è circostanziata ad un contesto particolare, no, se troviamo in essa il valore di umanità che la caratterizza come azione degna di essere riconosciuta come morale, e se le necessità particolari sono dei singoli che svolgono azioni sull'esempio delle persone buone, è il riconoscimento dell'umanità di queste azioni che ne decreta il valore: emerge una morale generale, situazionata. La persona, in quanto detentrica di personalità, è il valore per eccellenza e lo è perché è portatrice di sentimento e di umanità. È la presenza del sentimento e dell'umanità della persona che disegna nell'azione morale il particolare nel generale o, se vogliamo, il generale nel particolare. Questi umanizzano le azioni e i rapporti interpersonali rendendoli particolari; e se, per un verso sono espressione della singolarità espressa dal vissuto della persona coinvolta in qualche cosa, per l'altro consentono il superamento nella generalità in quanto nella persona singola c'è un'umanità che accomuna tutti.

Grande è la polemica intorno al relativismo culturale, ma questo consente solo di mettere in discussione le proprie certezze che, parafrasando Tentori¹³, rischiano di ipervalutare la propria appartenenza culturale e di impedire il dialogo necessario con le diverse realtà sociali e culturali delle nuove realtà delle migrazioni. Essere relativista non vuol dire accettare tutto o giustificare qualsiasi operato, non vuol dire negare la propria appartenenza, vuol dire accettare la differenza (culturale) nel rispetto dell'uguaglianza (dell'umanità). Ritroviamo il "valore" dell'umanità della Heller. Essere relativisti o pluralisti non significa rinunciare ai propri valori, ma riconoscere il diritto agli altri di pensare diversamente e dissentire. Il pluralismo apre all'accettazione e alla convivenza. Generalmente ciò che ci sembra naturale è frutto di abitudini consolidate nel tempo. I problemi, come i sentimenti, sono uguali, ma i modi di risolverli sono diversi da cultura a cultura e ciò favorisce la democrazia, che è più un *metodo* che un sistema di valori. Nei paesi definiti democratici sembra che per il solo fatto di

13 Cfr. T. Tentori, *Il rischio della certezza*, Studium, Roma 1996.

essere passati attraverso le elezioni, si è automaticamente democratici. Laddove le elezioni libere del 1938 che hanno portato Hitler al potere, le situazioni dell'Iran e della Palestina sono esempi evidenti della complessità "democratica". Al di là e al di sopra delle singole realtà sociali e culturali dobbiamo cercare ovunque il riconoscimento dell'umanità e perseguire il raggiungimento dei diritti umani in quelle realtà locali che li negano.

1.4. Giustizia dinamica

Ma ritorniamo alla giustizia. Il problema della giustizia investe gran parte del vivere umano, interessando l'individuo, la comunità, la società ed il suo buon funzionamento. Ágnes Heller se ne è occupata molto e, per comprenderne la complessità, affronta la questione dal punto di vista concettuale, storico e filosofico, e sempre (sfiorando anche questioni di valore ontologico) ha rinvenuto alla base principi universali come la vita e la libertà, l'uguaglianza e la ragione. Alle condizioni naturali della vita e della libertà, che come ricorda la stessa Heller, sono le fondamenta dell'idea di giustizia nella *Dichiarazione di indipendenza americana* e nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* francese¹⁴, bisogna aggiungere le condizioni dell'uguaglianza e della ragione.

Le teorie della legge di natura non solo sottolineano che siamo nati liberi e che tutti abbiamo diritto alla vita, ma anche che tutti siamo nati *ugualmente* dotati di ragione e coscienza. Inoltre se definiamo la 'coscienza' come 'coinvolgimento della ragione pratica' [...], ciò sarebbe di per sé sufficiente per postulare anche la *ragione* (la razionalità) come un altro valore ultimo. Potremmo così finire per avere non due, bensì, quattro valori universali la vita, la libertà, l'uguaglianza e la ragione¹⁵.

L'uguaglianza, come la disuguaglianza non sono però naturali, ma prodotti dalle norme costruite dalla società, ed è quindi al suo interno che deve trovare legittimità una progressiva estensione dell'uguaglianza, della libertà e di migliori possibilità di vita. In altri termini, l'uguaglianza trova validità e riconoscimento collettivo perché attraverso questa si richiede la vita e la libertà. Si potrebbe dire che il *principio di uguaglianza* da costruzione sociale diviene principio naturale per il suo oggetto di riferimento: *uguaglianza di vita e uguaglianza di libertà*.

L'uguaglianza di libertà e di possibilità di vita non sono valori universali (basta pensare alle diverse concezioni di uguaglianza e di democrazia che si applicano nei vari paesi) ma sono le "condizioni" necessarie per l'attuazione dei valori della vita e della libertà.

Fin qui vita e libertà sembrano essere in continuità, contemporanee, l'una la premessa e/o la conseguenza dell'altra, ma se ci poniamo le domande che si è posta la Heller, ci rendiamo conto delle possibilità di conflitto che possono sorgere tra loro.

14 Nel secondo capoverso della *Dichiarazione di indipendenza americana* del 4 luglio 1776 si legge: «Noi riteniamo [...] che tutti gli uomini sono creati uguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita e la Libertà». Nel primo articolo del *Preambolo* della Costituzione francese (del 1791) costituito dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto del 1789 si legge: «Gli uomini nascono e vivono liberi e uguali nei diritti».

15 Á. Heller, *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990, p. 161.

È possibile una guerra giusta? Può essere giusta la violenza? Può essere considerata giusta la libertà accordata a una persona (in certi casi la vita)? Abbiamo il diritto di mutare la possibilità di vita di un raggruppamento sociale per migliorare le possibilità di vita di un altro raggruppamento, e se sì, in quali casi, come, a quali condizioni? Abbiamo il diritto di salvare la vita ad una persona contro la sua volontà (esempio, per mezzo di apparecchi in grado di tenere in vita artificialmente, una persona)? Si possono rendere libere le persone contro la loro volontà? possiamo optare in favore dell'ingegneria genetica allo scopo di incrementare le aspettative della vita?¹⁶

“Cosa debbo fare per agire bene?”. Sembrano domande retoriche, ma nella loro apparente ingenuità c'è tutta la complessità della vita e del diritto all'esistenza. Non ci sono indicazioni precise e valori generali ritenuti universali. L'antropologia lo ha ampiamente dimostrato e il superamento di indicazioni sociali e religiose di tipo etnocentrico ha imposto queste domande come ricerca di risposte nuove e più rispondenti alle necessità della vita.

La ragione può operare la rivoluzione copernicana necessaria e oltrepassare l'interesse soggettivistico per recuperare il principio del valore. Si ripresenta, così, il problema della libertà, ma non quella libertà kierkegaardiana, come se si fosse “gettati nella libertà”, si tratta di libertà di attuazione dell'essere uomo e donna. Ogni persona, nel rispetto di sé, deve realizzare la propria libertà. La *contingenza* costituisce la base generale del problema morale nella quale agiscono uomini e donne concrete che «provano emozioni, gioiscono, soffrono, scelgono, ragionano e parlano»¹⁷, al di là delle razze, delle istituzioni, dei gruppi di appartenenza secondo le circostanze, i propri talenti, le proprie infermità, secondo i propri limiti dovuti alla famiglia d'appartenenza, all'educazione ricevuta, alla buona e cattiva sorte nella quale ci si imbatte nel corso della vita¹⁸.

Siamo nuovamente di fronte al concetto di umanità, ma non si tratta più di umanità che è in noi, ma di *umanità costituita da noi*. È la condizione della morale concreta che supera i limiti della soggettività.

2. Il sentimento come modello culturale

Usiamo molte espressioni per parlare di sentimento: ho un sentimento, sono presa da un sentimento, quel sentimento mi sconvolge la vita, quel sentimento mi fa perdere il lume della ragione. Diciamo anche: compio un'azione con tutti i sentimenti, agisco per odio, mi adopero con amore, con gioia, provo vergogna, piacere, dolore. Le espressioni sono davvero molte e questo perché il sentimento investe, coinvolge, perché è una nostra componente naturale, perché è un maniera di comunicare, di esprimerci e di relazionarci con gli altri, è una possibilità di entrare in contatto con gli altri, di appropriarci del mondo esterno e di esserne parte in una interazione di soggettività e oggettività. Sentiamo, pensiamo ed agiamo come un'unità, o meglio, come ha detto molte volte Agnes Heller, siamo un tutt'uno in questi modi di essere.

Tutti questi modi di dire (ed altri ancora pensabili) ci manifestano quanta grande parte i

16 Ivi, p. 169.

17 A. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 26.

18 Ivi, p. 35.

sentimenti abbiano nell'individuo che, in ogni istante e in ogni attività, è “*un tutto unico*” indivisibile. Ogni qual volta si opera una distinzione tra la ragione e il sentimento è solo per una differenziazione tecnica, operativa e non reale. Il sentimento si pone nella doppia veste di dinamica psichica e di atto mentale e, traducendosi operativamente nel processo di pensiero-azione, consente una diversa possibilità di cogliere il “senso” antropologico dei fatti sociali nel vissuto, e permette di leggerli secondo una procedura interpretativa, secondo la quale il modello del pensiero razionale si interseca con il modello del pensiero irrazionale. Nella loro dinamica non sono più separati e contraddistinti con i termini (stereotipati) di freddo e di caldo¹⁹. Per molto tempo si è parlato di ragione fredda e di sentimento caldo; Dewey, per esempio, a proposito del sentimento e del pensiero, aveva affermato che la distinzione fra intellettualità fredda e emozione calda era semplicemente una distinzione funzionale all'interno della stessa azione. Generalmente l'idea della persona razionale è quella di un individuo freddo che ha tratti somatici quasi rigidi, severi, quella di una persona sentimentale è di un soggetto caldo dai tratti del volto morbidi, ma sono solo considerazioni approssimative e per nulla rispondenti alla realtà dell'unitarietà.

2.1. *Pensiero meticcio e pensiero della relazione*

Nell'analisi antropologica il sentimento non è soltanto chiave di lettura e di interpretazione dei fatti sociali, ma è anche un elemento costitutivo di una forma di pensiero che, oltre a vivacizzare e a rendere sempre attivo il rapporto-legame che l'uomo ha con la natura e con gli altri uomini, offre al pensiero modalità che talvolta trascura a causa della consuetudine, mantenuta per troppo tempo, di privilegiare la logica contrastiva oppositiva. Offre, cioè, al pensiero il modo di non servirsi soltanto del principio di identità e di esclusività, ma anche di quello di compatibilità. In tal modo anche la competitività che caratterizza il nostro tempo può assumere un significato diverso da quello cui siamo abituati, e invece di competere per escludere l'altro, si compete per accoglierlo e lavorare assieme al comune progetto dell'uomo e dell'umanità che unisce tutti gli uomini.

Il concetto di contrastività che delimita e legittima le identità e le differenze può essere affiancato dal concetto di *relazione competitiva* nel senso di *cum e petere*, cioè di *essere insieme per raggiungere uno scopo comune* che, sia in senso filosofico sia in senso antropologico, è l'umanità. Sono oramai lontani i tempi in cui l'antropologia seguiva una metodologia d'analisi esclusivamente di tipo quantistico che consentiva di vedere le differenze di un'umanità considerata in comparti gerarchizzati, distinti e incomunicabili. La complessità del mondo contemporaneo, tra le cadute delle barriere da un lato e il proliferare delle diversità dall'altro, richiede un altro approccio metodologico che possa aiutare a comprendere le differenze culturali. È l'atteggiamento relativista dell'antropologia contemporanea che non vuole essere qualunquismo o accettazione di tutte le realtà altre, ma *sospensione di giudizio di valore* per quanti hanno norme culturali e regole sociali diverse dalle nostre o, comunque, diverse dalle

19 In molte culture tribali tutte le funzioni del mondo sono classificate secondo le forze naturali di caldo e di freddo. Anche la capacità riproduttiva dell'uomo e della donna è qualificata in questo senso: il sangue creativo dell'uomo è caldo mentre il sangue della donna è freddo (cfr. F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 2000).

culture dominanti. È, ancora, l'atteggiamento relativistico che consente di comparare le varie culture per cogliere e tratteggiare gli aspetti comuni e le reciproche connessioni, in altri termini, è la condizione della comparazione fondata sulla loro comprensione. Oggi viviamo una realtà che supera la "discontinuità" che faceva apparire l'umanità "frammentata". La differenza è una distinzione non gerarchizzata. La concezione di un'umanità costituita da "isole" culturali diverse indicate come etnie è il risultato di operazioni intellettuali per un verso *spontanee* e per un altro *sistematiche*. È spontaneo enfatizzare e ipervalutare il proprio sé (individuale e culturale) e minimizzare e/o disprezzare l'altro²⁰, ma è sistematico (come lo è stato in Europa a partire dal Settecento) costruire oggetti di riflessione come le società e le culture sulle basi di concezioni politiche e sociali. Di fronte ad una concezione antropologica mutata, dovuta alla globalizzazione, al multiculturalismo, al relativismo, cambia anche l'approccio di analisi e il sentimento offre la possibilità di applicare la logica meticcica accanto alla logica contrastiva.

Una logica non esclude l'altra, ma entrambe possono intervenire là dove una delle due prende il sopravvento come unica forma possibile. La loro applicazione in ambito sociale acquista una valenza politica e, nel nostro tempo il pensiero che segue la logica meticcica contribuisce a sgretolare quel sistema fondato sulla divisione che genera esso stesso categorie politiche, qualche volta indicate come identità etniche e identità culturali²¹. Anche per Heller, filosofa situazionista, il genere umano non è assoluto e non sempre uguale a se stesso, neppure le concezioni di vita (come la morale) sono assolute. La vita non è mai uguale a se stessa e il pensiero discontinuo che ha caratterizzato la cultura del secolo scorso non è più valido; dobbiamo pertanto trovare ciò che accomuna invece di ciò che divide. Questo non significa annullare le differenze culturali, ma, pur mantenendo le distinzioni nel rispetto delle differenze, significa creare le condizioni teoretiche per un'ipotesi di realizzazione dell'uguaglianza nella differenza. Esistono vincoli culturali dell'azione sociale, questi vincoli influiscono e, in un certo senso, determinano la costruzione della realtà sociale. Nella certezza che la natura umana non è immutata e che non è immutabile, la Heller dedica i suoi studi ad un'antropologia critica capace di trovare il difficile incontro ed equilibrio tra il livello teorico generale ed il livello storico.

2.2. *Empatia e perdizione. Una metodologia antropologica*

Come abbiamo detto precedentemente, la funzione interattiva del sentimento incide anche sulla metodologia dell'antropologia. I primi antropologi, scienziati positivisti, applicavano una metodologia quantitativa²² che, sebbene sia ancora utile per alcune argomentazioni, non è più sufficiente e, comunque, non è più efficace e valida per le necessità di interpretazioni dei fatti umani contemporanei. Una volta che l'attenzione dell'antropologo si è spostata dalle

20 Per Francesco Remotti queste sono forme di "antropologie spontanee" che si trovano in tutte le società. Cfr. F. Remotti, *Noi primitivi, Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

21 Cfr. J.L. Amselle, *Logiche meticce*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

22 Malinowski, il grande portavoce della rivoluzione etnografica all'interno dell'antropologia classica, segue un «metodo della documentazione statistica mediante la prova concreta» (B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1973, p. 73).

strutture sociali alle persone che le hanno ideate ed attivate per il funzionamento del gruppo e che le vivono, le statistiche non sono più sufficienti, perché non si può restringere la qualità umana in sterili formule quantitative. Ma c'è di più. L'antropologo che prima credeva che l'*osservazione partecipante* fosse un'osservazione da svolgere senza il minimo coinvolgimento emotivo da parte sua, ora sa che ciò non è possibile perché la persona, sia essa attore o osservatore, è una "totalità" inscindibile di mente-corpo, di pensiero-sentimento che non può non essere considerata se non come unità e interazione delle parti che la costituiscono. Se poi pensiamo, facendo eco alla Heller, che il sentimento e il pensiero trovano la loro naturale attuazione nell'azione individuale e nell'azione sociale, l'antropologo si trova immerso anche nella condizione dell'effetto che l'azione provoca in una sorta di *boomerang*. L'azione sociale ci introduce alla nozione di *campo* antropologico come luogo di osservazione, il quale non è solamente uno spazio fisico che sta in un determinato luogo, è anche un campo pensato che l'antropologo "sente" come un *habitus*, intendendo per *habitus* un gruppo di disposizioni d'animo che gli fanno vivere gli avvenimenti, le condotte, i rituali, che studia come se fossero propri²³.

Quando Clifford Geertz sostiene che la comprensione di fatti umani da parte dell'antropologo era un'arte, intendeva proprio che non era possibile chiudere in rappresentazioni rigide pensieri e azioni; le realtà sociali che l'antropologo vuole capire e descrivere sono fatti di uomini che hanno, come dice Heller, le loro storie, le loro gioie, i loro dolori, sono fatti concreti realizzati in un *continuum* di sentimento-pensiero-azione. Si incontrano, così, due forme di *continuum* di sentimento, pensiero e azione: quello dell'antropologo e quello della persona o della condizione sociale che l'antropologo studia. Se volessimo pensare ad un'analisi scientifica dovremmo dire che il lavoro dell'antropologo²⁴ è un lavoro imperfetto e non soltanto secondo la procedura quantitativa di indirizzo positivistic (che comunque, come abbiamo visto, è superata), ma anche perché si tratta di una comprensione che è costituita di *empatia* e di "impregnazione" che l'osservatore ha nei confronti dell'osservato.

L'etnografo, quasi come una spugna, si impregna di esperienze altrui, di schemi altrui, di analogie altrui, di emozioni altrui. In Veneto c'è un termine e molto adatto a questa metafora: *imbombegà*. [...] L'impregnazione-imbombegamento-sedimentazione-incorporazione è un *feeling*-pensiero incorporato, un fenomeno psicosomatico che facilmente possiamo riferire all'acquisizione [...] di *habitus* altrui, alla Bourdieu²⁵.

Per completezza di informazione, dobbiamo dire che il lavoro dell'antropologo è un lavoro imperfetto anche per un altro motivo, questo infatti, è un processo mai definitivamente concluso. È un lavoro di sfida in quanto l'antropologo poggia le sue osservazioni e interpre-

23 Cfr. J. Clifford, *Strade. Viaggio e traduzioni alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 93.

24 In questa sede uso indifferentemente i termini antropologo e etnologo alla maniera geertziana. Prima distinti per il loro lavoro, poi uniti per la necessità dell'uno per l'altro, oggi si cerca di autonomizzarli nuovamente. Negli ultimi venti anni l'etnografia ha acquisito una sempre maggiore importanza all'interno delle discipline sociali: dalla sociologia alla psicologia, dagli studi organizzativi, al design e all'ergonomia (cfr. F. Ronzon, *Sul campo. Breve guida alla ricerca etnografica*, Meltemi, Roma 2008).

25 L. Piasere, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 160-161.

tazioni sulla sua esperienza personale, sulla sua capacità empatica e non in un laboratorio asettico. Forse è questa imperfezione la forza e il valore di questo tipo di analisi.

Lontani dall'applicazione di modelli totalizzanti, gli antropologi oggi, cercando davvero ciò che unisce e non ciò che divide, mettono in evidenza, con piena dignità valoriale, la totalità dell'uomo e della donna, a qualunque cultura appartengano, con la propria storia, con le proprie gioie e con i propri dolori.

2.3. Antropologia della persona

Quali stimoli offre la filosofia di Heller all'antropologia? Davvero molti. Innanzitutto l'importanza della centralità della persona tutta, fatta di mente-corpo, ma soprattutto il riconoscimento del sentimento come valore, come forma costitutiva del pensiero e del pensiero meticcio, come chiave di lettura, di interpretazione sociale e culturale. Ha incentivato la possibilità di nuove pratiche metodologiche anche se ancora sembrano essere più sfide che non pratiche realmente applicate. L'empatia e la perduzione non hanno ancora un compiuto riconoscimento da parte da molti antropologi, ma percorrendo la strada intrapresa, sicuramente si potrà operare una nuova rivoluzione copernicana che riconosca a pieno titolo la persona totale umana e l'applicazione del pensiero contrastivo-oppositivo e del pensiero relazionale cui il sentimento ha riconsegnato l'approvazione della loro intrinseca funzione. Come la filosofia helleriana, l'antropologia culturale esce dalla logica dell'opposizione delle ideologie che mette l'uno contro l'altro (bianco contro nero), dal momento che similmente alla filosofia, l'antropologia vuole capire. In altri termini, l'antropologia è scienza del particolare e del generale: cerca similarità e differenza e per questo, epistemologicamente si occupa del particolare ma tende ad una dimensione generale nella quale inserire significativamente l'individuale; scienza che si muove tra due polarità, studiando le singole specificità culturali, insieme rileva l'universale secondo le forme comuni. Si occupa dei vari ambiti del vissuto: dai sistemi economici ai legami di parentela, dalla religione alle buone maniere, dalla cultura materiale ai rapporti di potere, dall'arte alla tecnologia, dai mezzi di comunicazione alle tematiche di una percezione modificata del tempo e dello spazio fino alle rappresentazione del sé e dell'altro. È ciò che sostiene Fabietti²⁶ quando parla dell'antropologia come "studio delle differenze culturali" facendola rientrare nel dibattito filosofico della tensione tra particolarismo e universalismo. Superato l'approccio eurocentrico che ha caratterizzato la prima antropologia, per la quale l'altro era l'altro esterno ed estraneo, oggi l'altro è anche il se stesso, è l'io studiato e letto come altro²⁷.

Nel periodo attuale, in cui sono in atto processi di cambiamento e di trasformazione, caratterizzati dall'incontro/scontro di culture, dove le identità non sono fisse ma multiple già a livello individuale²⁸ e per di più complesse anche nel rapporto ravvicinato con l'altro, il sentimento è la categoria antropologica che fa da ponte e da spartiacque, che motiva l'azione e la reazione, che qualifica il pensiero e il suo contenuto, che risponde allo stimolo e alla richiesta

26 Cfr. per esempio, U. Fabietti/R. Malighetti/V. Matera, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

27 Cfr. F. Remotti, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, cit.

28 Cfr. J. Elster (a cura di), *L'io multiplo*, Feltrinelli, Milano 1991.

dell'ambito culturale nel quale è inserito. Non si può affrontare il problema della convivenza civile ponendolo e risolvendolo nell'alternativa della ricerca di un assoluto o nell'accettazione di una realtà relativa. L'esistenza di diverse culture ha ampiamente dimostrato l'impossibilità di una unica visione del mondo e, soprattutto, la normatività secondo valori assoluti. Già Lévy-Bruhl aveva negato validità alla morale assoluta. L'idea dominante della necessità di una morale assoluta basata sul fatto che tutte le persone, in quanto appartenenti allo stesso genere umano, fossero, e dovessero essere regolamentate dagli stessi canoni normativi non poteva essere più condivisa. È superata la concezione eurocentrica che ha caratterizzato la cultura del secolo scorso, secondo cui era vera e valida la posizione della cultura e della morale occidentale. È ampiamente trascorso il periodo nel quale si consideravano diversi (nel senso di "sbagliati") quei popoli che non condividevano i nostri parametri mentali e culturali. Ma se oggi la condizione è quella di non poter avere una morale assoluta perché non vera ontologicamente e non valida per tutti, non vuol dire che non possiamo avere una morale "oggettiva" e generale. Né si tratta di una morale particolarista e individualistica: sarebbe una morale "relativa".

Sono relativi i costumi dei popoli in quanto diversi tra loro, ma se superiamo le particolarità delle differenze, troviamo qualcosa che è condivisa da tutti: l'*umanità*, è quell'umanità che Heller privilegia come portatrice di valore per l'individuo. L'umanità rappresenta il *valore* per eccellenza. È la caratteristica distintiva del genere umano che pone questo sul gradino più alto del mondo vivente. E se nella sua forma concettuale ed esistenziale rappresenta il generale, nella sua applicazione pratica, che risente dei processi e dei modelli di interazione con il sociale e il culturale, esprime il particolare. Si ripropone il sentimento inteso come *modello antropologico*, il cui processo dinamico si snoda nella continuità del suo essere istinto-emozione-pensiero-azione. Ed è questa continuità che dà senso alla responsabilità come valore morale e che ci consente di superare la contrastività esclusivista metodologica che ha segnato, e purtroppo, continua a segnare ancora oggi, le differenze come diversità oppositive e gerarchizzate.

La morale, quindi, non è un fatto individuale e soggettivo. Se fosse tale perderebbe la funzione di regolamentare la società. Ecco che si ripropone l'antinomia tra assoluto e relativo. Anche Heller si trova di fronte a questa problematica e l'affronta secondo una concezione situazionistica: la sua è una morale situazionistica. Il valore morale è l'applicazione della "scelta esistenziale", è il valore dell'esistenza "fatta" di realtà storica contingente che le persone, le "persone buone", vivono con acquisizione e riconoscimento di responsabilità. Le buone persone sono di esempio per gli altri e vengono imitate perché riconosciute nella bontà del loro operato. Sono queste che sono aperte agli altri in un costante "dialogo morale". Il dialogo morale, che ha la sua garanzia nella scelta esistenziale, si realizza nella *reciprocità* delle persone e si attua secondo la *dialettica del dare e del ricevere e del dare e contraccambiare*²⁹.

La filosofia di Ágnes Heller è un'antropologia critica che rientra nella visione dell'antro-

29 Secondo Heller non rientrano in questa reciprocità né il furto, né lo stupro perché, in questo caso vengono meno le condizioni della dialettica della reciprocità.; il derubato non dà nulla e la donna stuprata riceve ciò che non vuole. Sulla reciprocità cfr. Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 85-96.

pologia culturale in quanto, come quest'ultima, cerca ciò che unisce anziché ciò che divide. Il suo pensiero è "sentito", è "patito", è profondo, è ricco di grandi stimoli che ci suggeriscono diversi punti di riflessione sulla società postmoderna, ma soprattutto ci ricordano di rispettare il fattore umano nella piena consapevolezza di operare, con assunzione di responsabilità, senza interrompere la continuità di natura-cultura: questo è il valore. Facendo eco a Heller, nulla è assoluto e, soprattutto, nulla è unitario in senso assoluto e statico: partendo da se stessi, l'io è multiplo, la società è complessa, la cultura è variegata secondo i mille colori dei componenti che appartengono a culture diverse e allora, per cogliere ciò che unisce anziché ciò che divide, il sentimento, nella sua doppia veste di fatto psichico e di atto mentale che interagisce con il sociale, consente davvero il formarsi alla complessità³⁰, e con l'utilizzo del pensiero meticcio, possiamo vivere nella condizione culturale delle differenze (delle culture) nell'unità (dell'umanità).

30 Cfr. M. Callari Galli / F. Cambi / M. Ceruti, *Formare alla complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali*, Carocci, Roma 2003.

Andrea Vestrucci

CULTURA, *RESSENTIMENT* E DEMOCRAZIA Una possibile aporia della modernità in Ágnes Heller

Qui intendo analizzare una possibile aporia interna alla concezione della modernità di Ágnes Heller, e proporre una sua soluzione. L'aporia si riferisce al complesso e problematico confronto tra due posizioni sostenute da Heller in *An Ethics of Personality*¹ e in *A Theory of Modernity*², in riferimento alla distinzione tra cultura di alto/di basso livello, il suo nesso con il sistema democratico moderno e quello con lo sviluppo della personalità individuale.

1. *Personalità e cultura*

Uno dei concetti fondamentali dell'etica della personalità di Heller si riferisce al valore attribuito all'*idiosincrasia* della persona – in particolare per quanto concerne la bontà della persona buona. Secondo Heller, la soddisfazione per la propria vita può unicamente essere connessa al salto della scelta esistenziale³, all'affermazione dell'*autenticità* della persona, e al mantenere fede alla propria scelta esistenziale ossia a tale autenticità⁴; di conseguenza, la vita dell'individuo moderno giunge alla sua piena realizzazione se la contingenza della propria idiosincrasia risulta dotata di senso a seguito della scelta di tale idiosincrasia come destino, come necessità esistenziale che determina la vita intera della persona moderna. Tale determinazione esistenziale assume, secondo Heller, due forme: sotto la categoria dell'universalità e sotto la categoria della differenza. Il tipo di scelta sotto la categoria dell'universale è la scelta di sé come persona buona: «Dato che tutti possono scegliere se stessi eticamente nello stesso modo, la scelta della nostra singolarità, come gesto della libertà, è compresa entro la categoria dell'universale: 'ogni essere umano'»⁵. In ogni caso, la qualificazione di

1 Á. Heller, *An Ethics of Personality*, Blackwell, Oxford 1996.

2 Á. Heller, *A Theory of Modernity*, Blackwell, Oxford 1999.

3 «Chi riesce a trasformare in destino la propria contingenza, chi sia in grado di ripetere con Lutero 'Sono qui e non potrebbe essere altrimenti', chi sia consapevole della differenza che la propria esistenza comporta, chi sia cosciente di lasciare una traccia nel mondo, costui o costei sarà soddisfatto della propria vita nel suo insieme e potrà dire di essere diventato, alla luce delle possibilità disponibili, quello che poteva diventare» (Á. Heller, *Sull'essere soddisfatti in una società insoddisfatta*, in F. Fehér / Á. Heller, *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova 1992, p. 34).

4 «La scelta esistenziale di sé (della personalità) è un salto. [...] L'autenticità significa rimanere fedeli al salto, alla scelta di se stessi. L'autenticità coincide con il rimanere fedeli a se stessi. L'autenticità è diventata la singola virtù più sublime della modernità, dal momento che le persone autentiche sono quelle che restano fedeli alla propria scelta esistenziale, che sono tirate e non spinte, che sono personalità» (Á. Heller, *An Ethics of Personality*, cit., p. 161, e Ead., *A Theory of Modernity*, cit., p. 227).

5 «Qualora ci si scelga esistenzialmente come persone buone (oneste), scegli sotto la categoria dell'universalità, poiché si sceglie qualcosa che ogni altro può scegliere» (Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mu-

universalità della scelta esistenziale non inficia il carattere di individualità della bontà della persona buona. La sua conservazione è garantita dalla stessa scelta esistenziale: infatti se «‘scegliere noi stessi’ significa *destinare* noi stessi a divenire ciò che siamo’, allora ‘*scegliere noi stessi eticamente, significa destinarci a divenire le persone buone che siamo*’»⁶. Ogni persona buona è quindi buona nel proprio specifico modo: «Non esiste alcuna ‘persona buona in sé’; esistono solo questa o quella persona buona. Ogni persona buona è diversa; ognuna è unica: ogni persona buona è buona alla sua propria maniera»⁷.

Riassumendo: «Ognuno è buono *a proprio modo*, idiosincriticamente⁸ [...] e *tutti* possono *essere buoni*, a proprio modo»⁹. Questo è vero soprattutto nel caso del secondo tipo di scelta esistenziale, sotto la categoria della differenza. Tale tipo di scelta concerne una particolare vocazione: «Se si sceglie se stessi come ‘uomini-di-questa-particolare-causa’ o, nei termini di Weber, ‘uomini-di-questa-particolare-vocazione’ si sceglie se stessi come *differenza*»¹⁰, poiché in forza di essa l’individuo dà alla propria vita un corso differente rispetto a quello di ogni altro essere umano: il suo destino si determina in modo autonomo rispetto al resto del genere umano, il quale partecipa contingentemente e non contenutisticamente alla scelta esistenziale. Tale scelta esistenziale si esplica nello sviluppo delle proprie doti in talenti, e pertanto è eminentemente connessa all’idiosincrasia della persona. Ora, se l’idiosincrasia è avvalorata e non negata a seguito della scelta esistenziale, se l’individuo scegliendo se stesso esistenzialmente fa di se stesso un’opera d’arte irripetibile, così come esistono opere d’arte più o meno belle, altrettanto esisteranno personalità più o meno profonde.

Uno dei dialoganti di *An Ethics of Personality* incarnante la posizione nietzscheana in etica della personalità, caratterizzata da uno spiccato interesse nei confronti di una scelta esistenziale sotto la categoria della differenza afferma:

Non tutte le persone buone sono belle – o sì? E anche se lo fossero, non possono essere ugualmente belle. [...] Io posso distinguere una personalità bella da una meno bella, anche se entrambe sono ugualmente buone. [...] Non tutti possono essere eleganti e belli e nobili e dotati di tatto e grandi. [...] Dal mio punto di vista non importa se qualcuno si sia scelto sotto la categoria dell’universale o della differenza. Ci sono persone dell’una e dell’altra categoria che spiccano, che si distinguono; sono i più nobili, i più acuti¹¹.

L’importanza della disuguaglianza tra persone vale non solo nel caso della persona che sviluppi in modo più o meno completo le proprie doti in talenti, ma anche nel caso della scelta di sé come persona buona. Infatti, nonostante tale scelta sia sotto l’egida dell’universalità, ossia non presupponga *a priori* alcuna differenza tra le persone, tale differenza sussiste *a posteriori* nella manifestazione della scelta stessa: se quindi nel suo concetto «l’etica non ha a

lino, Bologna 1997, p. 36; cfr. anche Ead., *An Ethics of Personality*, cit., p. 130).

6 Ivi, p. 35.

7 Ivi, p. 55.

8 Si intende il termine “idiosincrasia” e le sue derivazioni aggettivali e avverbiali come traduzione del termine inglese *idiosyncrasy*, mantenente quindi il medesimo significato della versione anglofona.

9 Á. Heller, *An Ethics of Personality*, cit., p. 129.

10 Á. Heller, *Filosofia morale*, cit., p. 32.

11 Á. Heller, *An Ethics of Personality*, cit., pp. 176-177.

che vedere con la differenza, ma con l'universalità. [...] l'etica è democratica, è egitaria»¹², nella sua espressione «cosa significa dire che 'l'etica è egitaria' se ognuno è buono al proprio modo; se nessuno può essere misurato o comparato con nessuno?»¹³. Ora, ammesso e non concesso che possa sussistere effettivamente una distinzione tra personalità più o meno alte, più o meno nobili, qual è la fonte, la causa di tale distinzione? La risposta di Lawrence-Heller è una sola: cultura. La personalità nobile si forma a seguito del contatto con la cultura – e in particolare la cultura di alto livello (“*high culture*”). La cultura rappresenta quindi la causa efficiente che permette alla persona di sviluppare, di nutrire le proprie potenzialità.

La ‘grandezza’, ‘bellezza’, ‘nobiltà’, ‘acutezza’ di una personalità sono fatti della personalità proprio perché non sono né scelti né generati. Ma tale ‘fatto’ della personalità è *formato* dalla classe o dalla cultura¹⁴.

Lawrence-Heller si riferisce anche alla classe sociale, poiché tale era una delle modalità di formazione e nutrimento della personalità nobile nel mondo pre-moderno, assieme alla cultura¹⁵. Nel mondo moderno la sola modalità possibile è la cultura: non è infatti più possibile parlare di differenza di classi (e quindi di classe superiore) dal momento che il sistema democratico rappresenta la miglior forma politica possibile; sempre per Lawrence-Heller «non esiste alternativa all'assetto politico liberal-democratico nella modernità, dal momento che tutte le alternative a esso sono letali»¹⁶. Ma il fatto che la democrazia rappresenti la miglior forma politica possibile nella modernità non significa che sia annullata la distinzione tra nobiltà e bassezza tra le persone – questa non solo è confermata dalla possibilità di distinzione tra cultura di alto e basso livello, ma costituisce anche il rimedio a una possibile degenerazione dell'assetto liberal-democratico stesso, concernente la cosiddetta “*istituzionalizzazione del ressentiment*”.

2. *Il ressentiment e il suo nesso con la democrazia*

Per *ressentiment* Heller intende la manifestazione di un sentimento di rivalsa nei confronti di chi è considerato o è superiore all'interno di una scala gerarchica, sia questa di natura sociale, economica, estetica, morale, politica. Il *ressentiment*, in particolare come concetto tratto dal pensiero nietzscheano, è differente dal mero sentimento di invidia, in quanto *rivendicazione* di uguaglianza nei confronti di chi si pone come superiore. Come afferma Heller:

Il *ressentiment* è connesso da Wagner, anche se non così radicalmente come da Nietzsche, all'«uguaglianza»; è anche associato con l'attitudine degli schiavi [...]. I soggetti wagneriani di *ressentiment*

12 Ivi, p. 180.

13 *Ibidem*.

14 Ivi, p. 182 (corsivo mio).

15 «Non esistono 'grandi', 'belle', 'nobili' o 'acute' personalità senza una classe superiore, una cultura di alto livello, o entrambe. I Greci avevano entrambe, l'età feudale aveva la classe superiore, e noi non siamo nella posizione di avere né la sola classe superiore né entrambe, ma possiamo ancora avere cultura di alto livello» (*Ibidem*).

16 Ivi, p. 183.

(Alberich, Hagen o Beckmesser) si vantano di essere eguali ai ‘benedetti’ spiritualmente, i nobili, i raffinati, i talentuosi, agli uomini di successo¹⁷.

Il *ressentiment* è quindi legato a un certo supposto (dal soggetto) *diritto* a essere eguali rispetto alle persone considerate superiori. Tale eguaglianza non si riferisce ai diritti tra gli individui, o a un eguale possesso di beni materiali, ma al loro *valore qualitativo intrinseco* – ossia proprio alla loro *idiosincrasia*: pertanto, in termini di scelta esistenziale, il *ressentiment* si concepisce come volontà di annullamento dell’idiosincrasia dell’individuo, in nome di un’eguaglianza di tutte le idiosincrasie.

Il nesso tra *ressentiment* e eguaglianza consiste quindi in una *perversione* dell’istanza assiologica dell’eguaglianza stessa, intesa in questo caso in senso assolutamente *sostantivo*¹⁸. La volontà di sostantivizzare il valore dell’eguaglianza è manifestazione di una personalità di basso livello – dell’attitudine del lacchè, un’attitudine che non coincide semplicemente con l’invidia verso coloro alla luce dei quali il lacchè trae la propria esistenza materiale; piuttosto si tratta di un tentativo di giustificazione razionale della volontà di negazione di ogni possibile riconoscimento di superiorità dell’altra persona¹⁹. Tale attitudine rappresenta, secondo Heller, un possibile esito negativo dell’assetto politico democratico. Infatti, l’eguaglianza gioca un ruolo fondamentale nell’assetto democratico²⁰, ma unicamente come *valore-mezzo*, atto a specificare altri valori considerati come valori-fini²¹, e non come valore fine in sé.

Nel primo caso gli individui sono considerati uguali unicamente alla luce di un valore superiore che deve potersi riferire *egualmente* a ogni individuo – nella fattispecie delle democrazie moderne, i valori di condizione di vita e libertà. Nel secondo caso gli individui sono considerati uguali *qua* persone: nessuno è più intelligente, più abile, più capace, più profondo o più saggio di qualsivoglia altro individuo; nessuna personalità è differente dalle altre; nessun talento è meritato ma è il frutto della “lotteria naturale”²², e di conseguenza di

17 Ivi, p. 46.

18 «L’eguaglianza è sostantiva se rivendica il fatto che ogni uomo, come individuo, come ipseità, abbia eguale merito e valore, e che è inopportuna ogni distinzione tra loro come persone» (Á. Heller, *A Theory of Modernity*, cit., p. 110).

19 «Hegel lamentava l’attitudine del lacchè; agli occhi del lacchè, ogni grande uomo è meschino. Dopo tutto, ogni ‘grande uomo’ va in bagno per urinare, e ognuno di loro talvolta grida o si lamenta – ognuno di loro è quindi proprio come noi. Perché rispettarli, allora?» (*ibidem*).

20 «Il valore principale della democrazia è l’eguaglianza» (ivi, p. 109).

21 Per esempio, uguaglianza di libertà o uguaglianza di diritti, ove, come la stessa Heller esemplifica, libertà e diritti costituiscono i valori che sono fini in sé, e l’eguaglianza il valore che, in quanto specificazione dei valori fini in sé, è mezzo. Cfr. Á. Heller, *An Ethics of Personality*, cit., p. 183; cfr. anche Ead., *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990, cap. III.

22 Evidente la critica di Heller ad alcuni teorici liberali americani, quali Dworkin e Rawls, quando scrive: «Dworkin e altri teorici liberali americani suggeriscono che i talenti sono vinti alla lotteria natura; non sono ‘meriti’ e per questo motivo non meritano una particolare considerazione. Questa è una splendida manifestazione di *ressentiment*, benché i teorici possano non essere consapevoli» (Á. Heller, *A Theory of Modernity*, cit., p. 272, nota n. 63). E anche «Che lo stesso rispetto sia dovuto a ogni persona – questa è l’idea più sconvolgente della moderna filosofia politica americana. [...] Rawls è anche lui colpevole di *ressentiment*. Egli afferma che nulla di specifico è ‘dovuto’ ai talenti, perché i talenti sono stati vinti alla ‘lotteria naturale’! [...] Assumiamo che abbiamo vinto i nostri talenti alla lotteria naturale – perché nulla di specifico deve essere dovuto a tali talenti? Forse che la bellezza di un uomo è meno degna di ammirazione perché al limite alcune sue condizioni sono state vinte alla lotteria naturale?»

nessuna utilità nella determinazione della posizione e del valore della persona. Il passaggio da valore-mezzo a valore sostantivo rappresenta una degenerazione del valore dell'eguaglianza, e tale passaggio costituisce uno dei possibili esiti della democrazia moderna²³. Di conseguenza il *ressentiment*, in quanto manifestazione di tale degenerazione assiologica del valore di eguaglianza, giunge a intaccare le istituzioni del sistema democratico stesso. Come sintetizza Heller:

Il *ressentiment* è inerente alle istituzioni democratiche, dal momento che è l'aspetto essenziale dello spirito dell'egualitarismo sostantivo, che a sua volta è la tendenza sempre ricorrente in ogni democrazia. Se l'*ethos* dell'istituzione contiene la credenza che la grandezza personale è solo un inganno e un'infrazione dell'*ethos* dell'eguaglianza, il *ressentiment* è prodotto e riprodotto dalle stesse istituzioni democratiche. È la faccia orribile della democrazia²⁴.

Infine, tale degenerazione assiologica giunge ad avere importanti conseguenze negative a livello della considerazione dell'idiosincrasia della persona, tali per cui il valore intrinseco della personalità, e quindi la sua differenziabilità rispetto alle altre, risulta negata dal sistema politico stesso²⁵. Ora, quale soluzione possibile per questa tendenza inerente alla democrazia? Nuovamente, la risposta di Lawrence-Heller è una sola: cultura – o meglio, la distinzione tra cultura di alto e di basso livello.

Se non vi è differenza tra cultura di alto e di basso livello, o tra una persona raffinata e una rude (o se tale differenza rimane non conosciuta), e se quindi la fondazione terrena di ogni cosa che sia 'alta' è perduta [...] non ci sarebbe nulla a porsi al di sopra del mero uomo, o piuttosto al di sopra del drago con mille teste²⁶.

Il rimedio alla degenerazione dell'assetto assiologico della democrazia coincide quindi con l'istanza preposta allo sviluppo e alla formazione della nobiltà della personalità – la cultura di alto livello. Se ne deduce che, banalmente eliminando il termine medio, la sola modalità per preservare la democrazia dall'inserimento del *ressentiment* nelle proprie istituzioni è l'affermazione, la conferma e la difesa della differenza tra personalità nobile e *banauistic*: l'esistenza di persone nobili, e il riconoscimento della nobiltà di tali persone, costituisce la modalità attraverso cui la democrazia può essere preservata da un esito egalitaristico negativo. Si tratta quindi di risolvere il secondo problema – la possibilità di una degenerazione

(Á. Heller, *An Ethics of Personality*, cit., p. 186).

23 «Che ogni uomo sia egualmente dotato di ragione e coscienza, che ognuno sia nato ugualmente libero, queste sono invenzioni moderne sensate e necessarie. Ma se si dice che tutti gli uomini sono uguali, e se si intende che ogni singola persona ha una pari qualità e valore, si manifesta *ressentiment*» (ivi, p. 184).

24 Á. Heller, *A Theory of Modernity*, cit., p. 110.

25 «Se l'eguaglianza è un valore sostantivo, e il più alto, di conseguenza la distinzione tra carattere alto e basso, tra il nobile e il pedestre, il raffinato e il rude, non ha più alcun senso. Ma dal momento che essi sono 'fatti della personalità' essi continuano a esistere – ma rimangono sconosciuti. [...] L'opinione pubblica, il drago democratico dalle mille teste, abusa quindi degli ineguali considerandoli come 'folli', 'devianti', o quanto meno 'eccentrici'. Ogni cosa che è concessa diviene obbligatoria. L'eccezione, la persona che si distacca del resto, diventa sospetta» (Á. Heller, *An Ethics of Personality*, cit., p. 184).

26 Ivi, p. 185.

assiologica interna alla democrazia – con il mezzo di risoluzione del primo problema – la possibilità di differenziazione tra alta e bassa personalità.

Il problema principale in ogni caso non è la degenerazione della democrazia in sé. Tale problema costituisce a sua volta il mezzo della realizzazione dell'altro problema, concernente il non riconoscimento della differenza tra nobile e pedestre. Il vero problema concerne quindi la personalità, non la democrazia. Questo è evidente per due ragioni. In primo luogo, perché la conseguenza negativa di entrambi i problemi è la medesima: la sparizione della differenza tra alta e bassa personalità – e quindi la limitazione nella libertà dell'individuo, o meglio la negazione di un certo riconoscimento dovuto all'individuo, e relativo ai suoi talenti. In secondo luogo, il fatto che il problema fondamentale per Heller sia rappresentato dalla negazione di alcune libertà dell'individuo, e in particolare delle condizioni del proprio sviluppo autonomo, e del riconoscimento di tale sviluppo, è deducibile dal fatto che in *Oltre la giustizia* è istituita una gerarchia tra la finalità dell'azione politica (azione mirata al miglioramento delle condizioni socio-politiche, e quindi anche della salvaguardia dell'assetto democratico da eventuali tendenze negative) e la finalità dell'azione esistenziale (la creazione di una vita buona sia come vita retta, sia come vita votata allo sviluppo delle proprie doti in talenti e alla pratica di tali talenti); l'azione di giustizia è quindi un fine che è anche un mezzo per la realizzazione del vero e solo fine in sé, la costituzione della vita buona²⁷; il fine ultimo è quindi l'individuo, e non l'assetto politico: quest'ultimo esiste infatti al fine di consentire all'individuo il massimo possibile di sviluppo e riconoscimento dei propri talenti e di salvaguardia della propria libertà. Di conseguenza, il vero rischio che deve essere riconosciuto e arginato non è semplicemente il fatto che il *ressentiment* risulti istituzionalizzato all'interno della democrazia, ma che la democrazia, alla luce di tale istituzionalizzazione, mini la libertà individuale in determinati ambiti.

Di conseguenza la differenziazione tra cultura di alto e basso livello costituisce la condizione di soluzione del primo problema – inerente alla democrazia – *dal momento che* rappresenta la soluzione del secondo problema – inerente alla formazione della nobiltà della personalità: la differenza tra cultura di alto e basso livello, *qua* condizione della costituzione della persona nobile, conferma *nel contesto sociale* la differenza tra persona nobile e pedestre (la prima appartenente alla cultura di alto livello, la seconda a quella di basso livello), e di conseguenza rappresenta l'ambito della democrazia – e in generale del sistema politico – preservata dall'egualitarismo sostantivo, e quindi dall'istituzionalizzazione del *ressentiment*. A questo punto si manifesta l'aporia nella posizione di Heller: se la distinzione tra cultura di alto e basso livello è la sola modalità per la salvaguardia della "salute assiologica" della democrazia, la democrazia è condannata, dal momento che la stessa struttura assiologica della modernità nega tale distinzione.

27 «Uguale possibilità di vita per tutti, uguale libertà per tutti, l'idea regolativa del miglior mondo socio-politico possibile, possono essere intesi come uno scopo. Tuttavia tale scopo è ancora un mezzo. Lo scopo del miglior mondo socio-politico possibile è degno di essere perseguito perché è la condizione della vita buona per tutti. L'unico scopo che non è un mezzo è la vita buona per tutti. *Lo scopo della giustizia è oltre la giustizia*» (Å. Heller, *Oltre la giustizia*, cit., p. 425).

3. L'annullamento moderno della differenza tra cultura di alto e basso livello

La distinzione tra cultura di alto e di basso livello presuppone la presenza di uno standard di gusto in grado di giustificare oggettivamente la distinzione stessa. Ora, dal principio moderno secondo cui tutti gli uomini sono nati liberi e dotati di ragione e coscienza in modo eguale, discende il fatto che ogni uomo è dotato egualmente di gusto estetico: ogni uomo è in grado di distinguere tra il bello e il brutto; e «inoltre [...] nessuno ha l'autorità di prescrivere a un individuo cosa deve o non deve piacerli». In altri termini, «nessuno ha il diritto di assumere il ruolo di un giudice oggettivo di gusto»²⁸. Questa situazione può essere resa sempre più negativamente paradossale²⁹ dal contesto democratico³⁰ a causa della tendenza a costituire una *eguaglianza sostantiva* e non solo politica:

In una democrazia determinata in modo sostantivo il credo che tutti gli uomini siano eguali coincide con il fatto che nessuno è meglio dell'altro, né più abile né più intelligente. E, di conseguenza, nessuno ha un gusto migliore di nessun'altro³¹.

Dal momento che non sussiste più un criterio oggettivo in grado di distinguere tra cultura di alto e basso livello, la stessa distinzione è impossibile:

Se non vi è uno standard di gusto, o al limite se non può essere stabilito filosoficamente, allora la differenziazione tra arte di alto e di basso livello collassa. E dal momento che l'arte (come la cultura) è un concetto binario, senza arte di basso livello anche l'arte di alto livello cessa di esistere³².

Non solo. L'assenza della distinzione tra cultura (o, più in specifico, arte) di alto e di basso livello è strettamente connessa al *ressentiment* come elemento di "prevenzione" di qualsivoglia ritorno della distinzione stessa. Infatti, la stessa distinzione rappresenta un elemento negativo a ciò che è considerato come il normale assetto democratico (determinato in modo *sostantivo*):

In un mondo democratico, l'opinione di tutti conta. 'Ogni uomo (o donna)' *risentirà* di una distinzione che presumibilmente esclude lui o lei dall'ambito di coloro che accedono a un mondo considerato come di alto livello³³.

28 Á. Heller, *A Theory of Modernity*, cit., p. 120.

29 Negativamente, dal momento che la posizione humanea conduce anch'essa secondo Heller a un paradosso, ma tale paradosso non è pericoloso. Il paradosso concerne il fatto che se da un lato è un'"élite culturale" a determinare cosa sia di buon gusto, e quindi quali siano i prodotti di una cultura di alto livello, dall'altro tale élite è determinata proprio dall'aver buon gusto. Ma tale circolarità non è negativa, dal momento che, storicamente, è l'élite culturale che ha preceduto l'esistenza del buon gusto, e quindi della cultura di alto livello – dal momento che è tale élite ad aver fondato entrambi. (Cfr. *ivi*, pp. 120-121).

30 «La democratizzazione rende questo paradosso sempre meno vivibile, e risulta sempre più sfidato» (*ivi*, p. 201).

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 *Ivi*, p. 122 (corsivo mio).

Di conseguenza «il primo concetto di cultura [relativo alla distinzione tra cultura di alto e basso livello] è considerato in modo erroneo come antidemocratico, dal momento che il gusto di ognuno conta egualmente»³⁴. Pertanto, se il solo rimedio alla degenerazione del valore dell'eguaglianza consiste nel mantenimento della distinzione tra cultura di alto e basso livello, e se l'eguaglianza sostantiva, introducendo una supposta equipollenza del gusto di ognuno, comporta l'annullamento di tale distinzione, allora la sola tendenza alla sostanzializzazione dell'eguaglianza nega il rimedio della tendenza stessa.

È possibile giungere alla medesima conclusione anche da differenti percorsi:

1 - Una delle specificazioni del *ressentiment* si riferisce alla negazione di una distinzione tra il gusto delle differenti persone: non esiste alcuna persona che abbia un gusto superiore all'altra, o più raffinato, o più colto. Non esiste quindi una differenza tra cultura di alto e basso livello, poiché tale distinzione presupporrebbe una certa disuguaglianza tra gli individui – alcuni appartenenti alla prima forma di cultura, altri alla seconda. Dato che il *ressentiment* si riferisce proprio all'annullamento delle disuguaglianze *sostantive* tra individui³⁵, esso non può essere annullato dal riferimento a una cultura di alto livello, dal momento che tale cultura è proprio annullata dai colpi del *ressentiment* stesso: essa non costituisce un rimedio ma al limite unicamente un'area, considerata illecita in quanto antidemocratica, in cui sopravvive un supposto “retrivo” e “aristocratico” concetto di “alta cultura”.

2 - La cultura non può rimediare alla negazione del riconoscimento socio-politico dei talenti individuali dato che una delle espressioni dell'egualitarismo sostantivo *istituzionalizzato* (e non a livello personale, come per esempio nel caso di Hagen e Siegfried) è proprio la negazione istituzionale e interpersonale dell'eguaglianza assoluta di gusto – ossia la negazione della differenza tra cultura di alto e basso livello. Pertanto la distinzione stessa tra cultura di alto (cui appartengono le persone più talentuose) e di basso livello (per le meno talentuose) è annullata a livello istituzionale e interpersonale con il medesimo gesto di negazione di riconoscimento del “merito” intrinseco ai talenti della persona.

In sintesi, la situazione della modernità nega la stessa soluzione al problema della modernità, attraverso una nuova espressione del problema stesso. Il problema di partenza è costituito dalla tendenza, nelle democrazie moderne, a non riconoscere determinati meriti – e quindi attribuire conseguenti retribuzioni positive – ai talenti di una determinata persona. Ma questo

34 *Ibidem.*

35 Di conseguenza, il *ressentiment* non ha nulla a che vedere con l'atteggiamento di chi, putacaso, appartiene al livello basso di cultura e invidia chi appartiene agli strati superiori della cultura. Il *ressentiment* precede tale atteggiamento, precede questa invidia: il *ressentiment* nega che questa stessa appartenenza sia legittima, da ambo i lati: il soggetto di *ressentiment* non si considera inferiore rispetto a nessuno, non perché si consideri superiore, ma perché si considera di identico valore a ogni altro singolo essere umano. Nessuno esiste, che possa porsi legittimamente al di sopra di lui, non perché egli è superiore a ogni altro, ma perché nessuno può essere superiore a nessuno – e viceversa il soggetto di *ressentiment* non si considera inferiore, poiché nessuno può considerarsi inferiore a nessuno. Di conseguenza, la stessa differenza tra superiore e inferiore viene annullata: il soggetto di *ressentiment* non invidia nessuno, poiché non può esistere nessuno da invidiare, tutti gli esseri umani condividendo il medesimo valore. E nel caso in cui qualcuno si ponga in ogni caso – nonostante questo egualitarismo sostantivo – come superiore agli altri, o come appartenente a un'élite culturale, questa persona viene additata dal soggetto di *ressentiment* come invidiosa della condizione di eguaglianza assoluta e incondizionata che riguarda ogni individuo.

problema altro non è se non l'espressione, a livello dello sviluppo e del riconoscimento sociale della personalità, dell'istituzionalizzazione del *ressentiment* nell'assetto democratico. La soluzione a tale situazione è associata alla conferma della distinzione tra cultura di alto e basso livello: alla luce di tale distinzione la personalità nobile avrebbe un posto all'interno della società nel quale formare ed espletare la propria nobiltà e, alla luce del riconoscimento istituzionalizzato di tale distinzione, anche la sua nobiltà sarebbe di conseguenza riconosciuta a livello sociale. Ma tale soluzione – che consiste di fatto in una *prescrizione* – è negata dalla situazione stessa della modernità che essa è supposta risolvere: uno degli aspetti dell'istituzionalizzazione del *ressentiment* consiste appunto nell'annullamento della distinzione tra cultura di alto e di basso livello, alla luce della supposta *eguaglianza* assoluta tra i vari giudizi di gusto. L'efficacia della prescrizione è quindi negata da uno degli esiti della descrizione stessa.

4. Alcune possibili soluzioni all'aporia

Prima di analizzare le possibili soluzioni dell'aporia, bisogna ben considerare in cosa possa consistere questa soluzione. In primo luogo, occorre spiegare la negazione della distinzione tra alta e bassa personalità, e poi si tratterebbe di impedire la degenerazione del sistema democratico verso una democrazia sostanziale. Infine si tratterebbe della salvaguardia della distinzione tra cultura di alto e di basso livello. La soluzione prospettata in *An Ethics of Personality* conduceva a un'aporia nel confronto con *A Theory of Modernity* dal momento che non teneva conto dell'esistenza del terzo aspetto problematico – ossia, del fatto che il rimedio prospettato, la differenza tra cultura di alto e basso livello, fosse annullato proprio in quanto conseguenza della manifestazione a livello istituzionale dell'uguaglianza del gusto, a sua volta *analogon* dell'annullamento della distinzione tra persona nobile e pedestre. Due sono le possibili soluzioni a tale aporia, secondo Heller. La prima soluzione si riferisce alla sostituzione della differenza tra cultura di alto e di basso livello con la differenza tra cultura *tout court* e intrattenimento. Si tratta di fatto di uno spostamento – un *aggiornamento* – della distinzione tra cultura di alto e basso livello. Dal momento che la cultura di alto livello è associata alla funzione di attribuire o costituire il senso della posizione dell'uomo nel cosmo³⁶, tale funzione è espletata nel mondo contemporaneo dalla cultura *tout court*. D'altra parte, la funzione della cosiddetta cultura di basso livello, ossia quella di *intrattenere* senza la necessità di produrre o fornire alcun senso alla vita umana, è espletata dalla cosiddetta arte di massa (“*mass art*”)³⁷. Di conseguenza, la prima soluzione consiste unicamente nel rimediare all'annullamento della distinzione tra cultura di alto e basso livello attraverso il riconoscimento di una seconda distinzione, questa volta tra cultura e intrattenimento. Il rimedio alla possibile tendenza degenerativa assiologica intrinseca alla democrazia non si traduce quindi

36 «L'interpretazione dell'arte e della cultura di alto livello in generale concerne il fatto di costituire senso o produrre senso. [...] L'alta opera d'arte è quella che può essere interpretata da ogni generazione in un nuovo modo, che offre sempre nuove letture, significati, e rivelazione – attraverso l'atto dell'interpretazione – alle nuove generazioni» (Á. Heller, *A Theory of Modernity*, cit., p. 124).

37 «La funzione dell'arte di massa è di intrattenere» (ivi, p. 125).

nella necessaria reintroduzione di un elemento escluso dalla democrazia; esso è al contrario già interno al problema stesso: è rappresentato dalla cultura *tout court*, e dalla sua distinzione formale – e non oggettiva, ossia riferita alla funzione e non all'appartenenza a uno standard oggettivo di gusto – rispetto all'intrattenimento.

Fino a quando alla cultura sarà attribuita la sua giusta valenza nella vita degli uomini, il rischio intrinseco alla democrazia di un appiattimento della produzione culturale stessa, e quindi del livellamento delle differenze intrinseche alle persone, sarà minimo. Esso esisterà sempre: difficile pensare a una società che non ha intrattenimento, o i cui individui non provano *ressentiment* verso altri individui. Ma non è l'annullamento del problema a rappresentare la risposta corretta, dal momento che la negatività dell'intrattenimento non è intrinseca a esso, ma dipende unicamente dal suo confronto con il valore della cultura: se l'intrattenimento – la cui funzione è unicamente quella di intrattenere – risulta essere superiore rispetto alla cultura – la cui funzione è quella di dare senso alla vita umana – allora la ricchezza della vita individuale e collettiva è in pericolo. La prescrizione atta a risolvere il problema dell'assenza di un criterio oggettivo di apprezzamento della cultura risulta quindi la seguente: fare in modo di riconoscere e di distinguere la funzione che un determinato oggetto d'arte o più in generale di cultura ha di rendere senso (un nuovo senso, una nuova interpretazione del medesimo senso) alla vita umana.

È possibile introdurre anche una seconda risposta, un secondo rimedio: l'annullamento di ogni confronto tra individui, in virtù dell'idiosincrasia di ciascuno. Proprio alla luce dell'irriducibile singolarità (*ipseità*) di ogni individuo, è impossibile e illecita l'istituzione di un confronto tra le personalità individuali prese nella loro individualità. In nome di tale irriducibilità dell'idiosincrasia risulta annullata la motivazione stessa che determina il sorgere del *ressentiment* (il considerare illegittima ogni pretesa distinzione tra individui nobili e *banaisic* in senso soprattutto qualitativo, ossia relativo ai talenti e abilità della persona). In ogni caso, da questa posizione potrebbe essere dedotto anche un annullamento della distinzione tra individui nobili e pedestri, ma non per le motivazioni sostenute dal soggetto di *ressentiment*: il considerare come irrefutabile e oggettiva una distinzione tra persone nobili e pedestri potrebbe infatti corrispondere a una posizione *pre-moderna*, dal momento che si riferirebbe a una visione della società non informata dalla moderna consapevolezza di contingenza, né quindi dalla moderna possibilità di creare il proprio destino alla luce della uguale condizione di contingenza di ciascun individuo.

Da questo punto di vista il *ressentiment* rappresenta un'espressione della modernità; in quanto presuppone la credenza che ciò che è posseduto in senso qualitativo (e anche quantitativo) non sia meritato, ma sia frutto del caso e di conseguenza non degno di considerazione nella distinzione tra persone; nel contempo il *ressentiment* è una manifestazione *negativa* di tale aspetto della modernità, in quanto non riconosce che, proprio alla luce del carattere contingente della condizione umana, i talenti e le abilità sono *scelti* dagli individui come i propri peculiari, tali da determinare in modo *autonomo* e il *Beruf* dell'individuo stesso: i talenti sono quindi meritati, dal momento che sono selezionati in modo non completamente eteronomo dall'individuo³⁸. Da ciò si riconferma il fatto che sia illecita ogni distinzione tra

38 Nessuno riceve talenti dalla nascita – ossia in modo contingente: come la Heller sottolinea in *Oltre la giustizia* (cap. VI) la persona riceve dalla nascita alcune doti, e sta poi alla persona stessa decidere quali

personalità nobile e meno nobile: ogni personalità ricava il senso della propria esistenza, e la soddisfazione della propria vita, non alla luce di questa distinzione – o meglio, non alla luce dell'appartenenza a uno strato di personalità più alto – ma unicamente alla possibilità di realizzazione della propria scelta esistenziale. E dato che ogni scelta esistenziale è unica in quanto legata all'idiosincrasia della persona, il valore di ogni persona è unico, e nel contempo è comune e pari a ogni persona che abbia effettuato la scelta esistenziale.

Se quindi una distinzione tra personalità nobile e meno nobile dovesse essere introdotta nello scenario della modernità concepito da Heller, essa si riferirebbe unicamente alla distinzione tra esistenziale (“*exister*”) e non esistenziale – tra persona che ha effettuato una scelta esistenziale di se stessa e una persona che si lascia scegliere da una fonte eteronoma. La prescrizione atta a rimediare alla possibile tendenza sostantivizzatrice della modernità è quindi la seguente: effettua la scelta esistenziale, dal momento che intrinseca alla scelta esistenziale è la negazione di ogni possibile forma di *ressentiment*, e quindi anche dalla scelta esistenziale dipende altresì la possibilità di riconoscimento e di critica di ogni istituzionalizzazione del *ressentiment* stesso.

Infine, è possibile introdurre un'ultima soluzione che altro non è se non la sintesi delle precedenti. All'annullamento della distinzione tra cultura di alto e basso livello non corrisponde solo, e semplicemente, lo spostamento di tale distinzione a livello di differente funzione tra cultura/intrattenimento. Alla luce dell'assetto stesso della modernità, dello stesso egualitarismo dei vari giudizi di gusto, un nuovo concetto di cultura è nato: la costituzione di un nucleo di persone che discutono di questioni inerenti al gusto stesso³⁹, «che possono parlare [dei prodotti culturali] in modo intelligente, [e che] parlano di ogni cosa in modo colto»⁴⁰. Questo nucleo, questa *Tischgesellschaft*⁴¹ di persone che dibattono di questioni inerenti al gusto alla luce della reciproca stima delle differenti forme di *Urteilkraft* è costituita da genti che si riconoscono e si trattano reciprocamente come fini in sé, e che vivono e decidono di partecipare a tali consessi amicali vivendoli come un fine in sé: non esiste infatti alcun fine altro rispetto al discutere stesso su tali questioni di gusto. Il fine di tali riunioni amicali non è rappresentato dal giungere a una conclusione relativamente a un soggetto o un tema dato, ma altro non è se non il piacere di discutere di gusto come fine in sé, il piacere di produrre azioni che sono fini in sé, il piacere di trattare gli altri partecipanti non come portatori di un giudizio di gusto da negare o da corroborare, ma come fini in sé. Tali consessi costituiscono forse il vero nucleo di espressione di un'*élite* culturale – non perché essa decida cosa sia oggettivamente

di esse trasformare in talenti – in nome delle quali dedicarsi ad un certo *Beruf*, ossia a un'attività che possa costituire l'attuazione di tali talenti. Di conseguenza, se per un certo verso è vero che le doti non sono meritate, dal momento che sono il risultato di una contingenza esistenziale, è anche vero che la trasformazione di tali doti in talenti, e la pratica di questi talenti, non ha nulla a che vedere con il caso: è piuttosto il frutto di una scelta consapevole dell'individuo – appunto, una scelta esistenziale – il quale seleziona quelle doti che intende trasformare in talenti; da questo punto di vista è quindi possibile parlare di merito intrinseco ai talenti, dal momento che sono il frutto di una determinazione esistenziale autonoma – e non contingente – dell'individuo.

39 «Il secondo concetto di cultura identifica la cultura con il discorso culturale» (Á. Heller, *A Theory of Modernity*, cit., p. 128).

40 *Ibidem*.

41 Cfr. Á. Heller, *Invitation to luncheon by Kant*, in Ead., *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Cambridge 1993.

vamente alto o basso, ma perché le persone che vi fanno parte debbono essere colte, ossia debbono amare la cultura e amare le espressioni di un'arte che ha come unico fine quello di produrre espressioni della funzione di dare senso al posto dell'uomo nel cosmo.

Questi sono i luoghi in cui la persona può raggiungere il massimo della propria realizzazione: ogni persona crea autonomamente, assieme ad altre persone spinte da un'intenzione altrettanto autonoma, l'*élite* alla quale appartenere – un'*élite* che è culturale, dal momento che discute di soggetti e problemi inerenti alla cultura, ma che non ha la pretesa di costituire alcun criterio oggettivo di gusto, dal momento che tale *élite* si fonda proprio alla luce dell'assenza *moderna* di un criterio oggettivo di discriminazione tra giudizi di gusto. A tali consessi partecipano persone che non solo sono “nobili” in quanto amanti della cultura, ma sono anche degli “*existers*”. Essi non solo non sono mossi da alcun *ressentiment* verso l'altra persona, verso gli altri partecipanti; ma si riconoscono anche reciprocamente nella loro idiosincrasia, si stimano e si considerano amici proprio alla luce dell'apprezzamento di tale idiosincrasia. Nessun partecipante è quindi soggetto di *ressentiment*, nessuno pretende di essere considerato uguale in senso sostantivo rispetto agli altri. Lo stesso consesso esiste infatti alla luce dell'apprezzamento e del riconoscimento dell'idiosincrasia, e quindi dell'incomparabile e ineguagliabile differenza di ogni partecipante. Questo secondo concetto di cultura è quindi strettamente connesso *in senso positivo* al valore dell'uguaglianza proprio della democrazia: nella conversazione sussiste infatti una situazione di eguaglianza di opportunità, dal momento che ognuno contribuisce in modo *assiologicamente* uguale e non *sostantivamente* uguale, alla conversazione⁴². Pertanto, la forma di cultura, coincidente con il discorso di cultura tra persone tra le quali vige la reciprocità della stima e della considerazione dei propri differenti giudizi di gusto, rappresenta la sintesi delle due prescrizioni atte a rimediare, attraverso il costante sforzo dei suoi membri, da un lato alla tendenza negativa assiologica intrinseca all'assetto democratico, e dall'altro al non riconoscimento dei meriti inerenti ai talenti di ogni singolo individuo.

42 «Alcuni contribuiscono di più, o in modo più fecondo, rispetto ad altri» (Á. Heller, *A Theory of Modernity*, cit., p. 131).

Ágnes Heller

I SILENZI CHE CIRCONDANO AUSCHWITZ

Adorno ebbe una volta modo d'asserire perentoriamente che nessuna poesia può essere scritta dopo Auschwitz. In seguito ammise che tale giudizio era stato troppo precipitoso. Un uomo sotto tortura ha il diritto d'urlare e analogamente milioni di martiri hanno il diritto d'esprimersi per mezzo della poesia. Ma il cambiamento d'idea di Adorno suggerisce un'altra domanda: si possono scrivere poesie su Auschwitz?

Procediamo nello spirito di Adorno, ma non con le sue parole. Non si può scrivere su Auschwitz limitandosi ad assumere la posizione dello spettatore. L'Olocausto non fu uno spettacolo tragico, né un fenomeno metafisico, né un evento storico. Auschwitz resta oltre la portata della tragedia, oltre la filosofia metafisica e al di là della narrazione epica. Una tragedia è attuata da individui che hanno scelto il loro fato, essi sono in grado di dare un senso alle loro vite per mezzo dell'atto di morire, ma le vittime dell'Olocausto vennero trattate come puri esemplari della loro specie, non come individui. Nella filosofia metafisica, se l'apparenza è correlata all'essenza, deve avere un senso. Ma nessuna filosofia può combinare una qualsivoglia essenza all'apparenza dell'Olocausto, in modo da trovarci un senso. La narrazione epica, d'altra parte, è un genere storico in cui l'orologio della "storia mondiale" e quello del protagonista appaiono ogni tanto sincronizzati, in modo misterioso. Ma le vittime dell'Olocausto furono escluse dalla storia; l'orologio del mondo si fermò, mentre il loro tempo si esauriva. Se mai qualcosa si può scrivere sull'Olocausto lo si deve fare in poesia.

Adorno invocò il diritto, da parte delle vittime, all'autoespressione. Ma tale diritto viene riconosciuto solo alle vittime, non ai sopravvissuti. Quale che sia l'inferno dal quale sono scampati, i sopravvissuti gli sono tuttavia sfuggiti, ora si trovano qui, e in ciò consiste la differenza assoluta che li separa da coloro che un tempo hanno posseduto, senza potersene valere, il diritto all'autoespressione. Per quanto i sopravvissuti possano vivere in un mondo di incubi, reminiscenze e memorie, anch'essi sono spettatori in virtù del crudo fatto d'essere vivi, di trovarsi oggi qui. L'autoespressione del sopravvissuto non può sostituire quella di chi è morto in silenzio. Nelle camere a gas non fu scritta alcuna poesia. Sembra che niente, assolutamente niente, possa essere scritto sull'Olocausto, a eccezione del silenzio. Ma il silenzio può essere scritto? Quattro tipi di silenzio avvolgono l'Olocausto: il silenzio della mancanza di senso, il silenzio dell'orrore, il silenzio della vergogna, e quello della colpa. Partiamo da quest'ultimo. Le vittime dell'Olocausto morirono in silenzio perché il mondo era colpevole del suo mutismo. Non sapere è peggio di non ascoltare. Se ascoltiamo senza aiutare, le urla delle vittime sono tuttavia ancora udibili. Ma se ci precludiamo ogni conoscenza, le urla vengono soffocate. Il mondo resta immemore di sei milioni di omicidi perpetrati nella più completa segretezza, sebbene dalla notte dei tempi l'uccisione del nemico sia stato un atto pubblico.

Quando il Secondo Tempio fu distrutto, Tito eresse un arco di trionfo per commemorare l'avvenimento e il mondo seppe che *Hierosolima est perdita*, Gerusalemme non esisteva più.

Allora si permetteva e persino ci si aspettava che gli ebrei esprimessero il loro dolore per coloro che erano scomparsi. Ma quando milioni di nostri fratelli e sorelle furono assassinati, noi non potemmo rattristarci né piangere, semplicemente perché non ne sapemmo nulla, non facemmo lo sforzo di sapere. Restammo sordi alle grida della nostra stirpe.

Il secondo silenzio è quello della vergogna. È il silenzio che viene dopo. Quasi ovunque, ma in primo luogo fra gli ebrei stessi, l'Olocausto era l'argomento da evitare. È vero: il mutismo dei sopravvissuti fu anche causato dal fatto che l'indicibile non può essere detto. Ma uomini e donne si trattennero dal parlare dell'Olocausto anzitutto perché si vergognavano del loro precedente silenzio, quello della colpa. Molti si vergognavano persino di essere sopravvissuti. E non pochi provavano vergogna per il semplice fatto di essere ebrei, d'appartenere al popolo cui l'Olocausto era "accaduto". La stella gialla del passato divenne l'indelebile stella gialla del presente e il simbolo della vergogna doveva essere coperto dall'oblio.

La vergogna la si può associare alla paura, alla cattiva coscienza o alla scoperta dolorosa d'una qualche infermità fisica, morale o intellettuale. Quegli ebrei che si sono vergognati d'essere ebrei nel primo senso, non appartengono alla nostra storia. Il loro tipo di vergogna non ha nulla a che fare con la questione se si possa scrivere poesia su Auschwitz.

La vergogna del silenzio della colpa e la vergogna dei sopravvissuti costituiscono precisamente le vergogne della cattiva coscienza. Se si scrive sui silenzi che circondano Auschwitz, questo silenzio può essere espresso ad alta voce nel dramma, nella filosofia, nella narrazione epica e in poesia. Ma la vergogna dell'infermità è il fatto più sconcertante. Tale silenzio può essere profondo, e perfino remoto nell'inconscio.

Che cosa significa affermare che gli ebrei si vergognano d'essere il popolo cui è "accaduto" l'Olocausto? Un primo significato sta nell'affermazione stessa, vale a dire nella persistente domanda: "perché sempre a noi?". Non esiste una risposta in termini di causalità storica a tale quesito. Rispondere in termini esplicativi, fare una lista di ragioni enumerandole progressivamente, costituisce un semplice esercizio di razionalizzazione nei confronti di ciò su cui la ragione può assai poco. E più si razionalizza, più la propria vergogna verrà rafforzata dal potere dell'inconscio. Perché proprio noi? Perché noi precisamente? Se non si può fornire alcuna causa storica, la spiegazione verrà data o dalla nostra superiorità o dalla nostra inferiorità. La superiorità non ci fornisce una risposta. Sebbene l'Olocausto stesso sia oltre la storia, e sebbene non costituisca né un accadimento né un "evento", tutti gli ebrei che ne sono stati travolti hanno vissuto le loro storie personali per tutta la loro vita. A tutto ciò che accade nel tempo, a tutto ciò che ha a che fare con esso, si possono applicare le categorie di scopo o di causalità, come pure quelle di giusto o di sbagliato. Se la "superiorità" viene intesa come categoria immanente, di questo mondo, oppure come qualità che può fornire materia di poesia, di narrazione epica, di dramma o filosofia, allora la superiorità non costituisce chiaramente una risposta alla domanda "perché proprio a noi?".

In effetti, "superiorità" può assumere una connotazione trascendente. In tal caso equivale a dire: è accaduto proprio a noi, poiché noi siamo gli eletti da Dio. Ma se l'Olocausto è stato un supremo disegno di Dio, allora noi dobbiamo aver commesso crimini nefandi, dobbiamo aver rotto il patto più radicalmente di quanto non abbia in precedenza ogni altro popolo, così da meritare una punizione inaudita nella storia umana. Nessuna convinzione religiosa può sostenere la spiegazione della superiorità.

Questa è la ragione principale per il silenzio della vergogna. Il silenzio della vergogna

suggerisce che tutto ciò deve essere accaduto precisamente a causa della nostra inferiorità. Che una simile vergogna esistesse, che fosse molto profonda (e forse lo è ancora), appare manifestamente dalle sue razionalizzazioni. Eravamo inferiori, ce lo confessavamo spesso nei nostri monologhi solitari, per questo non abbiamo combattuto. Così sono affiorati i racconti di eroi e combattenti, che hanno eclissato tutte le altre storie, quelle dei vecchi, dei bambini, degli indifesi, con la congiura del silenzio. Abbiamo occultato i nostri vividi ricordi come ebrei egoisti, codardi e crudeli (come ogni altro popolo) con un velo intessuto del silenzio della vergogna.

Come se la codardia, l'egoismo o la crudeltà degli ebrei non avesse nulla a che fare con l'Olocausto! Affrontare simili debolezze ha certamente significato in rapporto a diverse importanti questioni: alla comprensione delle situazioni limite, alla fragilità della condizione umana in generale. Quando ci si impegna nella discussione di tali argomenti, si interrompe attivamente il silenzio della vergogna. Romanzi come *King of the Jews* di Epstein o drammi come quello di Sobol *The Ghetto* sono tentativi esemplari di curare chi soffre del peso di questo silenzio. È una cura dolorosa, e non tutti riescono a sopportare la medicina o a giovarsene. A volte il rigetto è dovuto proprio all'erronea opinione che tali lavori consistano in descrizioni dell'Olocausto o, peggio ancora, che reputino le vittime responsabili del loro proprio martirio. Lasciateci perciò ripetere ancora una volta: l'Olocausto non può essere illustrato, reso sensibile, descritto o espresso; questo è possibile solo per i silenzi che circondano l'Olocausto.

Il silenzio dell'orrore è il silenzio dell'impotenza. I lavori poetici sono un tipo speciale di finzione. Ci forniscono parole che ci mettono in grado di esprimere e manifestare i nostri dolori e le nostre gioie, le nostre ansietà e i nostri pensieri appena abbozzati. Se non troviamo parole nostre per tirar fuori i nostri sentimenti, la poesia li trova per noi. È questo il senso della massima goethiana: «*Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt / Gab mir ein Gott, zu sagen, was ich leide*» («*E quando l'Uomo ammutolisce nel suo tormento, un Dio mi fa dire quello che soffro*»). Gli orrori che siamo in grado di descrivere sono solo paragoni; consistono in copie dell'originale. Ma l'Olocausto è l'originale. È esistito come metafora del penultimo orrore, e nessun mezzo poetico può innalzare, comprimere o arricchire il suo contenuto. Le metafore delle parole sono diventate miserabili copie della metafora del fatto. Se la parola "Olocausto" viene semplicemente pronunciata, con ciò stesso evoca una metafora più terrificante d'ogni racconto, lavoro teatrale, poesia, pittura o musica, scritti, dipinti o composti su di esso. Per dirla con Kierkegaard le opere d'arte sono forme di comunicazione indiretta. Esse rappresentano il silenzio dell'orrore, come copie della metafora dell'orrore.

Il silenzio della mancanza di senso è il più profondo di tutti. L'Olocausto è assoluta mancanza di senso: è questo che risulta dalle sue voci soppresse. L'Olocausto non può essere spiegato né compreso. Non aveva scopo; non fu un atto di libertà e neppure un evento nella catena della casualità. Non può, retrospettivamente, essere integrato nella storia, neanche come il suo episodio più orrifico. Non quadra né con gli ebrei né con i tedeschi, ancor meno con la storia moderna.

Ci riferiamo alla storia, e non al calcolo divino. Dio è diventato "un abbandonato dal mondo" e non può essere ritratto come un attore sulla scena della poesia del nostro secolo. Dio può essere presente solo nella sua assenza. Il ciclo dei romanzi di Singer che culmina in *La famiglia Moskat* deve la sua esistenza a un mistico punto di Archimede oltre la Storia.

Singer ci porta ai limiti dell'universo abbandonato da Dio. Ma l'Olocausto stesso, l'assoluta presenza negativa di Dio, non è mai direttamente descritto da Singer.

In effetti, l'assoluto nonsenso non può essere integrato nella storia. La schiavitù in Egitto fu un'esperienza storica penosa, tuttavia fu facilmente integrata nella continuità della storia del popolo ebraico. Inoltre, retrospettivamente, la schiavitù raccoglieva il suo *telos*. È appropriato dire che l'esperienza della schiavitù in Egitto o, più precisamente, l'essere ossessionati dalla ripetuta narrazione di quella esperienza, ha reso gli ebrei un popolo storico. Sebbene penosa, ancora appartiene al corso normale degli eventi nel quale un popolo diviene schiavo; così fu possibile capire e spiegare perché ciò era accaduto.

Allo stesso modo gli ebrei, senza dubbio, racconteranno la storia dell'Olocausto più e più volte. Ma a quale scopo? Che cosa fece l'Olocausto agli Ebrei? Quale lezione ha comportato? Come ha contribuito alla storia degli ebrei e alla loro coscienza? Dopo queste domande c'è il silenzio, perché retrospettivamente non appaiono finalità come loro conseguenze e mai ci saranno. Ciò che è irrazionale, l'insensato di per sé, non può essere integrato. Rimane un cuneo conficcato nella continuità di questa storia, un ricordo del male perpetrato sul corpo di questo popolo, senza alcun senso e significato. Come abbiamo già detto, anche il popolo tedesco non può incorporare l'Olocausto nella sua storia. Ma questo non è un problema da affrontare qui. Bisogna soltanto aggiungere che i tedeschi hanno i loro propri silenzi di colpa e di vergogna, ma hanno anche i silenzi della calma e della buona coscienza, quelli d'una resistenza testarda al riconoscimento della colpa. Heidegger ne è un esempio. È di questi silenzi che i tedeschi hanno bisogno di parlare. Anche per loro, l'Olocausto in se stesso si pone al di là della portata delle parole.

Lasciatecelo ripetere: nessuna condizione storica può dare spiegazione dell'Olocausto; nessuna concomitanza di cause può produrre una ragione sufficiente per esso. L'Olocausto non fu soltanto un gigantesco balzo nel male, ma anche un salto completamente irrazionale. È per questo motivo che resta fuori della storia. Il silenzio del non senso è un silenzio che riguarda l'irrazionale. Tale silenzio può essere articolato nelle forme della storiografia, della sociologia o della filosofia, ma lo sforzo non si esaurirà scrivendo di storia, sociologia o filosofia dell'Olocausto, ma semplicemente scrivendo del silenzio della mancanza di senso che lo circonda. Le condizioni in cui l'Olocausto si realizzò costituiscono argomento di ricerche storiche e sociologiche. Ma tali condizioni ci aiutano appena ad alleggerire il peso del silenzio della mancanza di senso.

L'Olocausto è un prodotto della modernità, allo stesso modo del Gulag. Gli omicidi di massa del ventesimo secolo furono tutti condizionati da dittature totalitarie. Il salto nel Male è inerente alle dittature totalitarie, sebbene la sua attuazione non possa essere del tutto spiegata in questi termini, ed è per tale ragione che si tratta d'un salto. Di più: le dittature totalitarie sono un fenomeno storico. Fanno parte della storia moderna in modo altrettanto organico delle crescite cancerogene all'interno d'un corpo. Il nazismo, come il bolscevismo, fu un fenomeno storico; come tale è soggetto a spiegazioni storiche, sociologiche o filosofiche allo stesso modo di qualsiasi altro fenomeno storico. Quando gli storici o i sociologi discutono del totalitarismo nazista e del suo *modus operandi*, implicitamente discutono anche del silenzio della mancanza di senso che circonda l'Olocausto. Ma solo implicitamente. Se noi sentiamo che tali storie o tali lavori sociologici non fanno i conti con la cosa effettiva, siamo nel giusto. Eppure questo è tutto ciò che tali lavori possono fare. Una storia del totalitarismo

nazista può certo essere scritta, ma non si può scrivere una storia dell'Olocausto.

Il totalitarismo è emerso dall'epoca moderna con Auschwitz come metafora sovrastorica (perché sovrareale). È di questo che si può discutere. Non possono esserci le camere a gas senza la tecnologia e l'organizzazione moderna. La diffusione del male è stata accresciuta oltre ogni limite conosciuto per mezzo dei *mass media* e delle comunicazioni moderne. La dissoluzione delle comunità, l'emergenza della persona privata e, i filosofi aggiungerebbero, quella del soggetto moderno, portano la responsabilità principale dell'indifferenza di massa come pure del terrore di massa.

Il totalitarismo ha massacrato all'incirca cinquanta milioni di uomini, solo nel continente europeo, nella piena luce del "progresso storico", nell'era dell'*humanitas* e della mentalità illuminata. Lo *shock* fu così forte da non essere registrato immediatamente. Il risultato diretto fu la momentanea riapparizione dei comuni vizi umani e delle comuni virtù: sensibilità, simpatia, carità, gioia della liberazione (quando si verificò), rabbia, odio, desiderio di vendetta, indifferenza, e la spinta a dimenticare. Il breve intermezzo della ricaduta nella barbarie fu presto seppellito nella memoria collettiva.

Ma c'è un modo profondamente falso di dare un simile giudizio, un modo che consiste nell'attaccare violentemente la modernità. Far passare un racconto di decadenza e dissoluzione per storia del progresso è un puro rovesciamento, come pure un modo facile ed economico d'affrontare il nostro assunto. Sono gli uomini, non le cose, a fare politica. La lezione è chiara e si attaglia *ad hominem*: in nessun caso si deve perpetrare di nuovo come l'assassinio di massa dovuto ai totalitarismi. I canti del cigno della modernità, i racconti riguardanti "la fine della ragione" criticano le condizioni da un punto di vista retrospettivo. Ma, dal punto di vista della prospettiva, sono semplicemente apolitici. Sono appunto di questo genere i racconti autograticanti concernenti il perfetto funzionamento delle democrazie liberali, scritti seguendo lo stato d'animo secondo cui "tutto è bene ciò che finisce bene".

La normalità vorrebbe che noi considerassimo il nostro mondo né peggiore né migliore di qualsiasi altro di cui possiamo essere consapevoli. Tutto ciò che sappiamo del passato, lo sappiamo dalle utopie. Perché cos'altro sono i lavori d'arte e le storie se non frammenti d'una realtà utopica? Noi abbiamo bisogno di utopie per quel che riguarda il futuro, ma senza nutrire la convinzione che esse saranno realizzate. Le utopie infatti non si realizzano mai; non hanno bisogno di esistere, per il semplice fatto che già esistono. Quanto di meglio esiste negli uomini e nelle donne d'un dato mondo è l'utopia presente all'interno dell'orizzonte del proprio universo. Noi siamo qui ed ora. Quel che ci resta è di creare un'utopia positiva per il presente.

Ma torniamo ad Adorno. Nello stesso libro, cui ci siamo riferiti prima, la *Dialettica negativa*, egli propone un nuovo imperativo categorico che ci costringa a pensare e ad agire in maniera tale che un Auschwitz non possa essere ripetuto e che niente di simile possa accadere. La formulazione è infelice. Auschwitz non può essere ripetuto perché ciò che è storico è irripetibile. La seconda parte dell'affermazione di Adorno chiarisce il vero messaggio del suo imperativo categorico: "niente di simile" deve accadere. Auschwitz non può accadere di nuovo, ma lo potrebbe "qualcosa di simile". Ma qual è il significato del monito: "qualcosa di simile può accadere"? Ripetiamo: la poesia, il dramma e la narrazione epica scritti sull'Olocausto sono solo copie dell'originale, sono solo pallide metafore alla ricerca d'un accesso alla metafora assoluta attraverso la strada dei suoi silenzi. Ma la metafora assoluta

ha una qualità misteriosa: attraverso la sua reale esistenza, richiede non solo un'imitazione artistica, ma anche "reale". È questa la verità che Lanzmann ha voluto esprimere nel suo film *Shoah*. Il sovrastorico può diventare storico e come tale può causare la ripetizione dei fatti. Il Gulag, fin da principio un orribile accadimento storico, è già stato ripetuto molte volte. Una metafora è un'opera dell'immaginazione e quello che è sempre presente nell'immaginazione rimane in vita per sempre. Può essere ripetuto domani, dopodomani, e da qui a mille anni.

Adorno ha comparato la sua nuova formulazione dell'imperativo categorico con quella kantiana. Dal suo punto di vista sarebbe completamente futile subordinare quest'imperativo all'analisi teorica. Ma il paragone è viziato. Nel caso kantiano, anche se nessuno nei fatti ha agito secondo l'imperativo categorico, chiunque avrebbe potuto. Ma noi non possiamo agire o pensare affinché qualcosa di simile ad Auschwitz (o al Gulag) non appaia mai più. La moralità controlla le leggi (può attribuirsi una legge), ma non controlla gli avvenimenti.

Anche se non sostituisce l'imperativo categorico e se dal punto di vista filosofico è una goffaggine, la tesi di Adorno effettivamente formula la morale principale e l'impegno politico dei sopravvissuti. Se non avessimo gli occhi fissi sulla metafora in tutti i nostri pensieri e azioni, non avremmo il diritto di vivere.

Ma è poi legittimo formulare i nostri obblighi assoluti sotto forma di legge universale? Da un lato, il modo migliore per evitare che accada di nuovo lo sterminio di massa totalitario è restaurare una norma, trattare la nostra epoca come "normale" ed evitare di considerarla come una stazione dove i treni si fermano per un attimo nel corso del loro viaggio dal passato al futuro. Stabilire una norma vuol dire preoccuparsi del nostro proprio mondo. Il massimo che possiamo fare è agire in maniera utopistica, portando alla luce le possibilità migliori della nostra epoca moderna. D'altro canto dobbiamo avere presente nel nostro spirito il nuovo "imperativo categorico", fissando i nostri occhi qui e subito sulle metafora sovra storica del Male, incarnazione dell'utopia negativa, e su tutte le sue repliche moderne messe in opera dai regimi totalitari. Ma, dal momento che il compito sembra essere schiacciante, non sarebbe forse più sano e normale l'oblio? La medicina preventiva da applicare contro la ricorrenza dell'utopia del Male non è forse un'amnesia autoindotta?

Noi non crediamo in tale rimedio. Dato che le condizioni in cui il mondo compie il salto nel Male non equivalgono alle cause stesse del Male, né la conoscenza né l'ignoranza possono costituire una causa. Nessuno può sapere e ancor meno prevedere se il Male emerga più facilmente dalla conoscenza piuttosto che dall'ignoranza. Ma, anche se l'oblio fosse la miglior medicina contro il ricorrere del Male, essa non dovrebbe essere presa per ragioni morali. Una norma politica non può mai essere basata sull'offesa della morale.

Può la poesia essere scritta dopo Auschwitz? O meglio, si possono scrivere poesie su Auschwitz? La risposta è ambigualmente, o forse inesorabilmente, dialettica. No, niente può essere scritto su Auschwitz. Ma, certamente, si può scrivere su tutti i silenzi che circondano Auschwitz: il silenzio della colpa, della vergogna, dell'orrore e della mancanza di senso. Non solo si può, ma si deve scrivere su Auschwitz, sull'Olocausto.

Singoli individui, anche se numerosi, non possono impedire a qualcosa di simile ad Auschwitz d'accadere di nuovo, forse domani, forse tra tremila anni. Ma possono impedire l'oblio dell'Olocausto. Non si può conservare la memoria delle vittime che perirono in silenzio. Ma si può conservare il loro silenzio e i vari tipi di silenzio che le circondarono.

I silenzi che circondano Auschwitz dovrebbero essere costantemente esplorati dalla filo-

sofia, dalla storia e anche dalla poesia. Si dovrebbero scrivere poesie su Auschwitz, anche se non si può impedire che qualcosa di simile accada di nuovo. Se Auschwitz non sarà mai dimenticato, se sarà sempre presente nella mente, nella memoria, nei testi cantati e parlati, allora, anche se qualcosa di simile ad Auschwitz non può essere escluso, qualcos'altro lo sarà. Se qualcosa di simile dovesse accadere tra cinquemila anni, e Auschwitz fosse ancora ricordato proprio come lo è oggi, i futuri prigionieri del silenzio sapranno con certezza che su questa terra nessuno muore in silenzio. Sapranno ciò che i soggetti alle camere a gas non furono capaci di immaginare, che i silenzi dei martirizzati saranno tenuti vivi fintantoché la razza umana popolerà questo piccolo globo. Ma ci si lasci la speranza, poiché qui possiamo solo sperare, che il compito morale di mantenere viva la memoria dell'Olocausto sia un servizio reso a ciò che è scomparso e non a ciò che deve ancora avvenire.¹

Traduzione di Antonella Silvestri



1 Pubblicato già in «Mondoperaio», 1990, n. 10, pp. 114-117.



S *pazio aperto*

A cura di Paolo Nepi

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

- Anna Maria Nieddu

Amicizia e philautía

- Mario Vergani

*Il pathos della distanza e l'eredità rubata
Su amicizia e fraternità*

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto**
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Questi due interventi sono stati presentati in occasione di un incontro, svoltosi a Roma il 18 e il 19 maggio 2009, raccolto intorno all'interrogativo *Quale eredità per l'Europa? Tra messianismo e/o amicizia*, collocandoci non tanto davanti ad un'alternativa quanto di fronte alla necessità di coniugare le diverse matrici della nostra tradizione, filosofica e non solo. Anna Maria Nieddu e Mario Vergani, da tempo in dialogo con il lavoro svolto dai docenti di filosofia morale del nostro Dipartimento, con questi testi rendono testimonianza della loro amicizia.

Accomunati da una riflessione forte, che si è misurata con le decostruzioni susseguites nel corso del XX secolo, non rinunciano ad affrontare le ardue questioni che il nostro tempo ci impone. I loro interventi sono infatti volti a chiarire in quale misura un "certo" messianismo e soprattutto l'amicizia possano offrirci delle risorse positive per uscire dalle difficoltà dell'attuale riflessione filosofica, accogliendo con l'eredità del passato una promessa per il futuro.

Anna Maria Nieddu

AMICIZIA E *PHILAUTÍA*

Le linee di questo intervento nascono da una riflessione sull'idea di amicizia ritagliata sullo sfondo di un paradigma messianico de-storicizzato e volgono a portare in superficie alcuni nodi problematici relativi al senso che la molteplicità di distinte, talvolta contrastanti, assunzioni circa una possibile *etica della relazionalità umana* trattiene al suo interno. Condivido nelle sue linee essenziali la proposta ermeneutica che propone di guardare al messianismo "oltre le sue radici ebraiche in una prospettiva universalistica". Ravviso in questo "assunto metodico" l'implicita possibilità di innescare nuovi processi di *universalizzazione*, ponendo *trasversalmente* in dialogo tra loro le molteplici forme della relazionalità con l'*altro*, secondo quella fondamentale e fondativa lezione che proviene in prima istanza da Emmanuel Lévinas.

Nelle pagine che seguono, tuttavia, assumo la lezione levinasiana come punto di partenza e non come approdo finale e, attraverso la ripresa ricœuriana della nozione aristotelica di *philautía*, mi propongo di indicare le possibili ricadute che una lettura contingentista e "*personalitarista*" della ricerca etica rivolta a quella "buona relazionalità", di cui la *philia* rappresenta il modello esemplare, può riversare sulla spinosa questione dell'identità di singoli e di popoli¹. Questo, sulla base della convinzione che l'avvertita e responsabile costituzione di una nuova cittadinanza europea – da porsi, a mio giudizio, come irrinunciabile ideale normativo *preliminare* e da intendersi, pertanto, nella forma di un autentico "dover essere" – possa, e debba a sua volta, *ri-attivare* e *ri-orientare* in un senso, che definirei *fideistico-attivistico*, i percorsi della speranza.

I – Quell'*irruzione dell'alterità* nella pacificata e "*irresponsabile*" relazione a sé del soggetto morale, di cui le seminali espressioni di Emmanuel Lévinas hanno per prime rivelato l'urgenza, *dopo* "la morte della comunità", *dopo* "la morte dell'uomo", passa attraverso differenti percorsi filosofici, recando l'evidenza dei molteplici volti di un'*alterità*, insieme *amica-nemica*. Con il tramonto della fiducia nei paradigmi della "modernità" viene meno al tempo stesso la certezza di poter comprendere, senza esporsi ad alcuna interrogazione preliminare, la progressiva affermazione nella storia del mondo occidentale di un'unica assoluta *verità* dalla quale le rivelazioni epifaniche della "retta ragione" e della "buona coscienza" traggono legittimità, rendendosi reciproca testimonianza. Relativamente alla possibilità – o

1 Sul tema della *philautía* e sulla sua rilevanza etica *fondativa* nei processi di instaurazione dell'identità personale, con riferimento a quei risvolti e a quelle articolazioni che non sarà possibile sviluppare in questa sede, sia consentito il rinvio a un precedente lavoro: A.M. Nieddu, *Soggettività normativa. Saggi su identità, alterità e comunicazione*, Editoriale scientifica, Napoli 2007.

impossibilità – dell’amicizia quale autentica comunanza *con e per* l’altro, occorre pertanto tenere conto delle potenti suggestioni che la riflessione filosofica sulla questione, colta nei suoi distinti significati, ha offerto dopo “la rottura” segnata da questi eventi e dopo l’apertura alla possibilità di pensare l’amicizia proprio nel luogo della rottura e dell’interruzione². Ha senso discutere sul piano etico-politico di questa “comunità senza comunità” quale si configura la relazione tra amici? E come interpretare il nesso tra singolarismo e solidarietà se non all’interno della contraddizione “che abita il concetto stesso di comune e di comunità”?

L’assunzione di problematiche come queste apre inediti scenari filosofici, collocando l’intera questione dell’amicizia su un terreno instabile e lungo una direttrice mobile. La riflessione filosofica sull’intera questione trae alimento dal paradosso intrinsecamente inerente a: «ciò che non appare dicibile senza compromissione», come scrive Jacques Derrida³. Operando all’interno di un’intricata area problematica, la decostruzione spietatamente dis-vela l’apparente neutralità di scontati universalismi. La rinnovata “questione politica” dell’amicizia, di una amicizia “a-venire”, di una democrazia “a-venire”, trae così nuovo vigore dalla nietzscheana “logica del forse”. Proprio grazie a questa logica, e senza che Derrida intenda seguire Nietzsche “per seguirlo”, la postulata necessità delle relazioni simmetriche viene definitivamente spezzata, aprendo la via a una considerazione dell’amicizia come “dono” e alle forme di una nuova *logica*; una logica *incondizionata* non in quanto assolutistica, ma in quanto *anti-economica*⁴.

Gli assunti di Derrida, qui sommariamente richiamati, vanificano ogni pretesa di servirsi dell’universalismo vigente come di uno strumento direttamente utile alla composizione dei conflitti della società contemporanea e proiettano il pensiero sulla relazionalità con l’altro *da sé* verso *processi di universalizzazione*, disposti a porre dubbi radicali *preliminari* sulla prevalenza necessaria di un ordine teleologicamente determinato al bene supremo e sulle aspettative fideistiche *pure* di ogni possibile, e *irresponsabile*, attesa messianica.

II – Da queste rapide indicazioni emergono alcune linee tematiche che costituiscono lo sfondo di questo mio saggio. Proponendo un percorso che procede, per così dire, “*da Derrida a Ricœur*”, intendo assumere criticamente i nodi essenziali di alcune non secondarie linee di sviluppo della riflessione sull’amicizia lungo una direttrice orientata a *oltrepassare* le risultanze della decostruzione senza ignorarne la funzione *etico-logica* fondamentale. Quella, cioè, di aver contribuito con vigore a rafforzare l’esercizio della problematicità, mantenendo vigile il giudizio critico. Con Ricœur, il problema che si prospetta dopo la messa in crisi radicale di ogni forma di universalismo spersonalizzante si dispone sullo sfondo di una rinnovata scena, che rinvia alla possibilità di un riscontro fenomenologico delle *esigenze* umane di relazione con l’altro. Si tratta di un processo vissuto da ogni singolo nella sua propria specificità, di una universalità che percorre *trasversalmente* le differenti relazioni con l’alterità

2 Il riferimento va principalmente a J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

3 Ivi, p. 266.

4 *L’a-simmetria* dell’amare «comunque per primi», anche quando non si è già amati, spezza in modo inequivocabile la consequenzialità del *do ut des* (cfr. ivi, p. 47).

e che consente, in prima istanza, di riferirsi a parametri non viziati *ab origine* da principi *pre-giudicati*, quali i contenuti della “coscienza vigente” o la *naturale* bontà dei legami di sangue. Un’analisi della relazione soggettività-alterità condotta lungo questa direttrice, senza mettere da parte le risultanze “diagnostiche” della decostruzione, può dunque, a mio giudizio, avvalersi in forma propositiva di alcune non secondarie articolazioni della teoria del sé di Paul Ricœur, con puntuale riferimento alla direzione che, grazie a uno sfondo riflessivista, la riflessione sulla relazionalità con l’*altro* ha impresso alla sua ricerca filosofica.

L’assunzione ricœuriana di fondo che vorrei porre a monte di questa breve analisi concerne la possibilità di un’alternativa sia al “soggettivismo radicale”, sia all’“alterità assoluta e incondizionata”; ovvero, sia a “una genesi a partire dal Medesimo” come in Husserl, sia a “una genesi a partire dall’Altro” come in Lévinas⁵. Alla luce di queste indicazioni, diviene plausibile la possibilità di trovare, attraverso Ricœur, una “terza via”, per così dire, lungo la quale l’*irruzione dell’alterità* rompa la compattezza del sé dal suo stesso *interno*, senza il ricorso all’*introiezione* del levinasiano “maestro di giustizia”. Le ripercussioni etiche di un’assunzione di questo tipo si rivelano consistenti e vanno nella direzione di un’ulteriore, ancor più radicale, attestazione del valore della *responsabilità/responsività* individuale; attestazione che, come è noto, rappresenta uno degli esiti più diretti dell’etica levinasiana e derridiana della relazionalità. Contro quella che Ricœur definisce la «passività» di un «io convocato» alla responsabilità da un «maestro di giustizia»⁶, e in nome del valore insostituibile della volontà soggettiva di *auto-determinarsi eticamente*, la riflessione sulla libertà umana scopre, infatti, un canale, poco esplorato, sul quale riversarsi e quella sull’amicizia *con e per l’altro* incontra il grande tema aristotelico della *philautía*.

Mi soffermerò su quest’ultimo tema, in questa occasione, per indicare, sia pure sommariamente, come attraverso il recupero della nozione *antica* di *philautía*, ovvero di *amore-amicizia* verso se stessi, l’idea stessa di *philia* assuma un senso più forte e radicale, impiantando il compito di prevenire ogni possibile deriva egologica già sul terreno dell’impegno etico soggettivo. Questa peculiare forma di relazione con se stessi, infatti, non viene soltanto riscattata dall’accusa di coincidere con l’egoismo ma, come avviene in Aristotele, grazie al riscontro della sua “contiguità” con la giustizia, viene rappresentata in una forma *attiva* e rivolta al bene proprio grazie alla reciprocità, *non utilitaristica*, che risiede nella possibilità di amare l’altro *come se stesso*⁷. E infatti, il versante “oggettivo” dell’amore di sé farà sì che la *philautía* – che di ciascuno fa l’amico di se stesso – non sia mai predilezione non mediata di se stessi, ma desiderio orientato dalla sollecitudine per l’altro⁸. In questa luce, “*dopo Derrida*”, l’idea ricœuriana di amicizia, grazie alla sua connessione con il senso di giustizia, apre nuove strade verso la possibilità di recuperare *sul piano etico* una forma di *universalismo radicale*, quale si configura quella delle *esigenze umane*. Si tratta di un’espressione universale e concreta del *bisogno di giustizia* che nell’etica di Ricœur fa la sua apparizione come *preliminare* a ogni percorso di carattere normativo, il quale si configura, pertanto, come “secondo” rispetto a esso, e non come fondativo.

5 Sui rilievi di Paul Ricœur si veda indicativamente: *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 276.

6 *Ibidem*.

7 Cfr. *ivi*, p. 277.

8 Cfr. *ivi*, p. 289.

Un'etica così costituita può rappresentare un terreno appropriato sul quale dibattere anche del grande patrimonio rappresentato dalla riflessione sull'amicizia e sul suo significato "a venire", dopo avere sgombrato il campo dai falsi universalismi e dai multiformi mascheramenti di una serpeggiante filosofia della storia avvezza a considerare scontati i propri punti di partenza e non disposta ad accogliere "il nemico" perché non ancora esperta nel cogliere "l'altro" interno al proprio stesso sé. Un altro, *in e come* se stesso, nemico/amico, diabolico/divino, reietto/eletto.

III – Si apre, lungo questa direttrice, la possibilità di una ricerca sul problema identitario che non prescinda dal rapporto con l'*altro* nel proprio sé, ma lo includa *normativamente*. La natura "etica" delle relazioni inter-personali di cui l'amicizia costituisce il modello esemplare si rivela, infatti, in grado di connettere l'*esigenza* di *personalizzazione* alle occorrenze *interne-esterne* che conducono, attraverso l'amicizia e la *philautía* a gettare un ponte tra amicizia, responsabilità e "senso di giustizia", aprendo la strada alle molteplici possibilità di una buona e giusta relazionalità interpersonale. All'interno di questo quadro di riferimento, il "personalismo" *contingentista* di Ricœur rivela la forza e l'efficacia del suo perdurante «*filosofare dopo Kierkegaard*» mantenendo lo sguardo fisso sull'«eccezione»⁹. Un filosofare che, salvaguardando la temporalità e la precarietà di ogni singolo esistente, approda a quell'intrinseca *concretezza* cui il pensiero non può *resistere*.

Va sottolineato che, in Ricœur, il rinvio alla *necessità* dell'obbligazione non rappresenta di per sé il carattere "fondativo" radicale del modo d'essere dell'uomo¹⁰, ma una sorta di *slittamento* che il problema della relazione tra amore e giustizia inevitabilmente subisce nel passare dalla considerazione dei tormentati percorsi *ascendenti* verso la *causa ultima* dell'amore per l'*Altro* alle molteplici, contingenti *causalità* che si intersecano nella relazionalità umana. Un'ascesa che *esige* il superamento delle facili *ragioni* di quello che Kierkegaard, negli *Atti dell'amore*, definisce «l'egoismo della preferenza»: «[...] *soltanto quando si ama il prossimo, allora soltanto è sradicato l'egoismo della preferenza ed è conservata l'uguaglianza dell'eterno*»¹¹.

IV – Tra le considerazioni di Kierkegaard relative alle complessità di senso degli atti dell'amore, non sono prive di rilevanza quelle relative al "dovere" di questi ultimi. Si tratta di una nozione implicita in diversi comandamenti cristiani, ma che assume tratti peculiari nell'imperativo "*ama il prossimo tuo come te stesso*". Questo precetto, secondo la lezione kierkegaardiana, rappresenta l'unica via per *stringere in uno* due "*presupposti*" della fede cristiana: quello che "ogni uomo ami se stesso" e quello che l'estensione di questo "amore di sé" alla persona dell'altro rappresenti la sola arma efficace contro l'"amor proprio":

9 P. Ricœur, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1995.

10 Troviamo, invece, questa assunzione in Pietro Piovani; si veda in particolare il suo scritto del 1949 *Normatività e società*, Casa Ed. Dott. Eugenio Jovene, Napoli 1949.

11 S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983, p. 195.

Quando infatti si dice: ‘Amerai il prossimo tuo come te stesso’, questo contiene il presupposto che ogni uomo ami se stesso. [...] Se il precetto di amare il prossimo fosse enunciato con un’espressione diversa dal ‘come te stesso’, ch’è *così facilmente a portata di mano ed ha la forza di tensione dell’eternità*, il precetto non potrebbe dominare l’amor proprio. Questo ‘come te stesso’ non oscilla ma penetra con l’imperturbabilità dell’eternità, per giudicare fin nel segreto più intimo dove l’uomo ama se stesso; ciò non lascia all’amor proprio la minima scusa, non lascia aperta la minima scappatoia. Com’è meraviglioso! Si potrebbe parlare a lungo e sottilmente sul come l’uomo deve amare il suo prossimo; ma, una volta finiti i discorsi, l’amor proprio potrebbe inventare una scappatoia, perché l’affare non è del tutto esaurito, tutti i casi non sono stati calcolati, perché sempre è stato dimenticato qualcosa o qualcosa non espresso o descritto con sufficiente diligenza e rigore. Ma questo ‘come te stesso’ – certo, nessun lottatore può stringere l’avversario come questo precetto stringe l’amor proprio immobilizzandolo. [...] il Cristianesimo presuppone che l’uomo ami se stesso e aggiunge soltanto, per quanto riguarda il prossimo: ‘Come te stesso’. Eppure tra le due formule c’è la differenza dell’eternità¹².

La questione dell’amore del prossimo riguarda soltanto uno tra i numerosi *risvolti conflittuali* della controversa relazione tra “amore di sé”, “amor proprio” e “amore dell’altro” che sovente si manifesta proprio nel rapporto tra pensiero filosofico e pensiero biblico, come anche Ricœur sottolinea in *Amore e giustizia*¹³. Ma nel passaggio kierkegaardiano emerge piuttosto una sorta di *ingiunzione prioritaria* rivolta al *singolo*; quella, per così dire, di *doversi rendere amabile a se stesso prima di poter “aspirare” ad amare l’altro*, prima, cioè, che possa concretamente – e non solo formalisticamente – avere seguito il precetto di amare il prossimo “come se stessi”.

Questo risvolto del problema è relativo alla “certezza” dell’amore di sé, e viene evidenziato da Kierkegaard attraverso il «presupposto del Cristianesimo»:

Come Giacobbe finì azzoppato dopo aver lottato con Dio [Gen. 32,31], così l’amor proprio si troverà spezzato, se avrà lottato con questo precetto, che non insegna all’uomo di non amare se stesso ma gli insegna invece cos’è il vero amore di sé. Che meraviglia! Non c’è lotta così lunga, terribile e imbrogliata come la battaglia dell’amor proprio per difendersi: eppure il Cristianesimo decide tutto con un solo unico colpo¹⁴.

La presa d’atto del “meraviglioso” evocata da Kierkegaard e la considerazione della fragilità di un’autentica, non egoistica, *philia* rivolta a se stessi, segnalano evidentemente uno scarto, relativamente al quale giova tornare alla lettura ricœuriana della relazione tra amore e giustizia. L’incondizionata certezza di Kierkegaard circa la capacità dell’“amore di sé” di sconfiggere l’“amor proprio” trova, infatti, un ostacolo insormontabile nella “scoperta” della intrinseca conflittualità del rapporto con l’*altro* che, secondo Ricœur, alberga nella dialettica complessità del *se stesso* e che rompe, per così dire, *dall’interno* la compattezza dell’io mettendo in luce la radicale *impossibilità* di un “amore di sé” assoluto. La natura *temporalistica*

12 Ivi, p. 162 e ss.

13 Si veda, al riguardo, tutta la terza parte di *Amore e giustizia*, dove il precetto dell’amore per il prossimo viene messo alla prova sulla base del comandamento “nuovo” che ingiunge di amare i propri nemici. P. Ricœur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

14 S. Kierkegaard, *Gli atti dell’amore*, cit., pp. 162-163.

espone il sé ricœuriano alla fragilità e alla provvisorietà delle sue stesse determinazioni, e si tratta di una fragilità e di una provvisorietà che non appaiono più superabili, secondo le fideistiche aspettative di Kierkegaard, «con un solo unico colpo». Nello scoprirsi “vulnerabile” l’uomo rinviene la *necessità* della legge e, nel contrasto insanabile tra «logica della sovrabbondanza» e «logica dell’equivalenza», la giustizia si configura come «il medio necessario dell’amore». In quanto «sovra-morale» l’amore entra nella sfera etica soltanto «sotto l’egida della giustizia»¹⁵:

Come talvolta è stato detto delle parabole che riorientano disorientando, questo effetto è ottenuto sul piano etico attraverso la congiunzione del comandamento ‘nuovo’ e della Regola d’oro e, più in generale, dell’azione sinergica dell’amore e della giustizia. Disorientare senza riorientare significa, in termini kierkegaardiani, sospendere l’etica. In tal senso il comandamento d’amore, in quanto sovra-morale, è una forma di sospensione dell’etica. Questa è riorientata solo attraverso la ripresa e la correzione della regola di giustizia, di contro alla sua inclinazione utilitaristica¹⁶.

Il “comandamento nuovo” dal significato “sovra-etico”, di cui parla Ricœur, attiene pertanto alla logica *a-simmetrica* del dono, cui si rivolge propriamente l’ingiunzione all’amore dell’altro – “esterno” o “interno” al proprio sé – anche quando questo si configuri come *nemico*. La difficoltà dell’amore dell’altro *nel proprio sé* rivela tutta la sua consonanza con quella dell’altro *fuori di sé* nel quadro di una dialettica non componibile, di un *compito infinito* in grado di accompagnare drammaticamente una vita intera e di trasmettersi di vita in vita, segnando in modo *irrimediabile* la compostezza di attese fideistiche ed escatologiche *pure*.

V – La complessa natura delle relazioni *inter* e *intra* personali, di cui la *philautia* è capostipite, può – alla luce di queste rapide indicazioni – costituire un non secondario punto di discussione. Attraverso quel percorso *ascendente* di conquista e attestazione dell’amore per *l’altro da sé*, implicitamente connesso a una “logica del dono”, viene così *dis-velata* anche la *non scontatezza* dell’“amore di sé” e la necessità, per così dire *prioritaria*, di farsi carico della pacificazione con se stessi, dell’assunzione, cioè, di un gravoso compito etico ulteriore. Un compito la cui stessa *possibilità* esige di non rendersi *ostaggio* di scontate aspettative.

Ciò che emerge attraverso la rapida ripresa di questi momenti della riflessione contingente di Kierkegaard – e dopo la loro messa a confronto con le suggestioni offerte dalla ripresa ricœuriana della questione della *philautia* – può contribuire a indirizzare la riflessione morale verso un’etica della responsabilità “a misura di ogni singola esperienza di vita”; verso un atteggiamento *fideistico-attivistico* avvertito della incolmabile distanza *temporale* tra finitezza umana e infinità del compito.

Un’etica del coraggio nei confronti del nuovo, temporalisticamente orientato al futuro, che, calata nella storia di una cittadinanza europea ancora tutta da costruire – e nelle storie dei singoli che la compongono – pur senza rinnegare il passato, sappia rinunciare all’idea di intendere quest’ultimo come una sorta di cava dalla quale estrarre agevolmente scontate

15 P. Ricœur, *Amore e giustizia*, cit., p. 43.

16 Ivi, pp. 43-44.

sicurezze e soluzioni pronte all'uso. Un'etica che si riveli infine in grado di considerare e di comprendere i problemi indissolubilmente connessi a quel gravoso percorso di *idealizzazione* e di *universalizzazione* che risiede nella faticosa *costruzione* da parte degli uomini di atti d'amore.



Mario Vergani

IL PATHOS DELLA DISTANZA E L'EREDITÀ RUBATA Su amicizia e fraternità

Siamo impegnati a pensare il dittico amicizia e/o messianismo per avviare una riflessione sull'eredità europea: "*Amicizia e/o messianismo. Quale eredità per l'Europa?*". È tuttavia forse utile ricordare che quando menzioniamo la parola eredità, già subito la semantica del termine evoca una scena di famiglia, richiama una filiazione, convoca i fratelli raccolti attorno al lascito del padre morto. Derrida è abitualmente annoverato tra gli avversari dell'appello alla fraternità, ad esempio, contesta la scelta di Nancy di riferirsi al terzo termine del motto repubblicano, la *fraternité*, per descrivere la spartizione dell'incommensurabile, il cuore diviso della comunità¹. Eppure sempre Derrida scrive:

L'eredità, nel senso classico, passa sempre da singolarità a singolarità attraverso una filiazione, che implica la lingua – e forse anche il nome, in ogni caso la lingua – e una memoria singolare. Senza singolarità non c'è eredità. L'eredità istituisce la nostra singolarità a partire da un altro che ci precede e il cui passato resta irriducibile².

Insomma, se dibattiamo sull'eredità politica, introduciamo immediatamente il patrimonio e la genealogia e non pensiamo innanzitutto agli amici, ma ai fratelli. E questo è valido anche per chi intenda richiamarsi al sentimento di socievolezza per eccellenza degli antichi, l'amicizia, piuttosto che a quello dei moderni, la fraternità. La più grande enigmaticità e problematicità di *Politiche dell'amicizia* emerge in relazione ai temi della comunità e della fraternità.

Ho scelto due formule per tentare di pensare questo lascito doppio e a sua volta diviso. Cercherò di chiarire in seguito perché aggiungo "doppiamente diviso". Le due formule sono *il pathos della distanza* per l'amicizia e *l'eredità rubata* per la fraternità.

1. *Il pathos della distanza*

Più di un pensatore ha mostrato che la linea teorica che concepisce l'amicizia come elettiva, a partire dalla prossimità di chi condivide la virtù, vale a dire come amicizia politica, è attraversata e tagliata da un secondo vettore che invece pensa l'amicizia nel registro dall'assenza e dalla distanza: Lelio *era* amico di Scipione, nelle pagine di Cicerone, Montaigne lo *era* di La Boétie, Bataille di Nietzsche, Blanchot di Bataille, Derrida di de Man. In

1 J. Derrida, *Voyous*, [2003], tr. it., *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 78. Cfr. J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 75.
2 J. Derrida, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 96.

Politiche dell'amicizia la figura del tempo dell'arresto, dell'interruzione del rapporto come *telos* della *filia* stessa viene individuato nel libro VII dell'*Etica eudemia*. Sulla scorta di Aubenque, l'amicizia elettiva o di virtù, nella sua forma più alta, nel momento in cui giunge a compimento, mostra la contraddittorietà essenziale e scopre di appartenere all'ordine dell'impossibile: «Al limite, l'amicizia perfetta distrugge se stessa»³. Quanto vuole l'amico è che l'amico sia simile ad un dio, ma l'amicizia è solo per i mortali, perché non c'è amicizia possibile tra dio e l'uomo. Dunque se per un verso Aristotele pensa che l'amicizia viva di frequentazione, prossimità e presenza, per altro verso mostra come nella sua forma più alta questa si manifesta come amicizia per l'amico che non può più condividere con noi tale esperienza; amicizia tra mortali, che si esprime nella fedeltà all'amico morto e che dunque iscrive nel luogo dell'intimità e presenza, una promessa di sopravvivenza al di là dell'arresto di morte: «ti sarà amico fino in fondo [...]». Scrive Blanchot in morte di Bataille: «Il faut que la pensée accompagne l'amitié dans l'oubli»⁴. Lasciarlo andare per essergli fedeli, cioè per sopravvivere, che è quanto lui voleva: ecco l'operatività dell'oblio e del tempo morto.

Com'è noto, la formula *pathos della distanza* è nietzscheana:

Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dall'incarnata diversità delle classi, dalla costante ampiezza e altezza di sguardo con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto costante esercizio nell'obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, l'elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l'innalzamento appunto del tipo 'uomo', l'assiduo 'autosuperamento dell'uomo', per prendere una formula morale in un senso sovramorale⁵.

Il *pathos della distanza* è selettivo; si noterà che Nietzsche scrive di un "ampiezza e altezza di sguardo", perché la distanza è, al tempo stesso, sia in senso orizzontale che in senso verticale: ci si riconosce come vette che emergono al di sopra di un vasto massiccio, secondo una bella immagine che si trova già negli scritti giovanili. La distanza è da un lato quella orizzontale che separa gli *aristoi* e dall'altro quella verticale tra signori e servi.

Ma vorrei richiamare un altro esempio di *pathos della distanza*; la formula è adottata da Cesare Cases in un suo celebre saggio, per definire il sentimento di Cosimo Piovasco di Rondò, il barone rampante di Calvino come una tensione tra la solitudine nella distanza e la comunità necessaria. Scrive Calvino:

Insomma, Cosimo, con tutta la sua famosa fuga, viveva accosto a noi quasi come prima. Era un solitario che non sfuggiva la gente. Anzi, si sarebbe detto che solo la gente gli stesse a cuore. Si portava sopra i posti dove c'erano i contadini che zappavano, che spargevano il letame, che falciavano i prati⁶.

3 P. Aubenque, *Sur l'amitié chez Aristote*, in Id., *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1963, pp. 179-183, p. 180.

4 M. Blanchot, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971, p. 330.

5 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* [1886], in Id. *Werke*, Walter de Gruyter & co., Berlin 1988 (1967), tr. it., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1976, p. 112.

6 I. Calvino, *Il barone rampante*, Einaudi, Torino 1957, p. 78.

La sua vita arborea non è una presa di distanza dagli uomini, ma una condivisione dei loro destini con uno sguardo carico d'ironia, uno sguardo che con loro – sono di nuovo parole di Calvino – «entrava in amicizia»⁷.

Un sorriso di amicizia e confidenza a distanza che è un cenno d'intesa. Lo stesso cenno d'intesa e invenzione di un'amicizia impossibile di Cases nei confronti di Calvino, quando ad esempio si inventa i titoli delle opere che seguiranno la trilogia del suo interlocutore «Il Duchino natante e il Marchese pneumatico»⁸. E qui di nuovo un'intesa discorde, perché come il *pathos* della distanza di Calvino è diverso da quello di Nietzsche – all'insegna della condivisione e non del distacco – così Cases non rinuncia a farci sapere che il *pathos* della distanza che vive Cosimo di Rondò può facilmente divenire un comfort della distanza. Ma è anche il cenno d'intesa a distanza – lo stesso e tuttavia differente – che Bataille fa a Nietzsche. L'intera sezione terza di *Sur Nietzsche* è infatti costituita da brani di diario risalenti al 1944, con l'intenzione di mostrare la corrispondenza tra la propria vicenda personale aperta all'"esperienza-limite" e quella del filosofo tedesco⁹. Sono le "amicizie stellari": un balenare che ammicca all'altro configurando una costellazione di senso. Crediamo di aver chiarito cosa intendevamo sostenendo che non c'è solo una linea divisa – l'amicizia ordinata al valore di distanza che taglia quella ordinata al valore di prossimità –, ma la prima al suo interno è a sua volta divisa e così via, sempre di nuovo.

2. L'eredità rubata

Rapporto da singolo a singolo, l'amicizia stellare vuole la selezione, l'interpretazione, come un'*eredità divisa*. Ora, per introdurre la questione della fraternità, ho scelto la formula l'*eredità rubata* che un po' alla volta credo si chiarirà. Ma prima di tutto è necessario fare riferimento all'idea di un'*eredità rimossa*: la fraternità, com'è stato ampiamente riconosciuto, delle tre parole d'ordine repubblicane è certamente il principio rimosso.

La difficoltà di farne un principio politico risponde a varie ragioni; menziono solo il dato che si tratta del prodotto dell'innesto di un concetto che ha un'ascendenza religiosa nel campo politico – qui ci vorrebbe un po' di storia delle idee, ma non è il caso; e ancora, sottolineo come la sua collocazione sia ambigua: tra religione, filosofia politica e morale sociale, a metà tra principio e sentimento.

Ma porre un sentimento al cuore della teoria politica genera delle immediate reazioni. I rischi della fraternità e le ragioni per cui una buona parte della tradizione della filosofia politica del Novecento l'ha rifiutata sono ben noti. Limitiamoci a richiamare due effetti perversi che può produrre.

La *fraternizzazione*: il gruppo nasce per dinamica aggregativa, per una prassi comune che lo trascende, ma quando l'obiettivo è raggiunto, il gruppo si sclerotizza; da aggregativa, la prassi diviene gregaria: sia all'interno, là dove i soggetti, secondo una logica della serializza-

7 Ivi, p. 79.

8 C. Cases, *Calvino e il "pathos della distanza"*, in Id., *Patrie lettere*, Einaudi, Torino 1958, pp. 160-166, p. 166.

9 G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994.

zione, vengono ridotti a funzioni finalizzate al mantenimento in vita del gruppo; sia in senso reattivo e difensivo rispetto alla minaccia proveniente dall'esterno¹⁰. È la degenerazione delle fraternità rivoluzionarie in *union sacrée* e nella "fratellanza terrore", che – come ricorda la Arendt – si ricapitola nel motto: «*Par pitié, par amour de l'humanité soyez inhumains*»¹¹.

L'*acosmismo*: la fraternità è politicamente irrilevante; di nuovo la Arendt, nel 1959, definisce in questo modo i "tempi bui": «Lo spazio pubblico si oscura e il mondo diviene così incerto che le persone non chiedono più alla politica se non di prestare attenzione ai loro interessi vitali e alla loro libertà privata»¹². In questo contesto, la chiusura fraterna è la strategia adottata dai cosiddetti "popoli pariah", cioè quelli cui nessuno stato riconosce e garantisce diritti. Ma l'ascendente primo è certamente Rousseau; quando questi elabora l'idea di "religione civile" al termine del *Contratto sociale*: compie la celebre distinzione tra tre forme di religione: la "religione dell'uomo", la pura e semplice religione del vangelo, vero teismo o diritto naturale divino. La religione caratteristica di un solo paese, con i propri culti determinati, dei e patroni, e si mantiene nei limiti della nazione che la coltiva. Infine il terzo genere di religione, "il più bizzarro", è la religione del prete, il cristianesimo romano, che attribuisce all'uomo due patrie e lo sottopone a due autorità. Rousseau esamina i difetti delle tre e dell'ultima scrive:

Questa religione, non avendo alcuna relazione speciale con il corpo politico, lascia alle leggi la sola forza che esse traggono da se stesse, senza aggiungerne loro alcun'altra; e perciò uno dei grandi vincoli della società particolare resta senza affetto. Anzi, lungi dall'affezionare i cuori dei cittadini allo Stato, essa ne li distacca come da tutte le altre cose terrene¹³.

Derrida, avvertito, opera con circospezione: «Quest'amicizia incommensurabile, questa amicizia dell'incommensurabile, è proprio quella che tentiamo qui di staccare dalla sua aderenza fraterna. [...] Oppure è ancora una fraternità, una fraternità divisa nel suo concetto. [...] Siamo vicini alla difficoltà più grave [...]. Si sarà capito che non è nostra intenzione denunciare la fraternità [...]»¹⁴. Di fatto viene riconosciuto che: in primo luogo anche la fraternità implica un principio di infinitizzazione che la slega dal suolo, anche se questo principio si combina sempre con una logica esemplarista; in secondo luogo, la fraternità non è solo biologica perché è legata al giuramento e di nuovo alla scelta – come dimostrano le etimologie di Benveniste.

Ma ecco il punto di resistenza: la fraternità non prevede la *differenza* – e la spia è che la sororità è elusa –, dunque non rinuncia al riferimento all'omogeneità, alla monogeneologia, al *genos*, all'origine. Di fatto ogni denegazione ne è una conferma, anche quando Nancy parla di una «fraternità [...] rapporto tra coloro che hanno perso il padre o la sostanza comune, vengono così abbandonati alla loro libertà e all'uguaglianza che questa libertà impone»¹⁵; o

10 J. P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, il Saggiatore, Milano 1990, pp. 97-101.

11 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 95.

12 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 57.

13 J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale*, tr. it. di R. Mondolfo, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, pp. 277-345, p. 342.

14 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 277.

15 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 75.

quando Blanchot accenna all'idea batalliana della «comunità di coloro che non hanno comunità» presentandone la «fraternità [come] il cuore o la legge»¹⁶.

Ora è chiaro che non è possibile abordare la questione della fraternità senza mettere in campo i concetti di singolarità, di filiazione e di eredità, il tema dal quale siamo partiti. Se è caratteristica dell'amicizia l'esperienza dell'operatività del tempo morto, una lacuna si scava nell'istante della consegna dell'eredità. La Arendt, come tanti altri, cita il celebre verso di René Char «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*»; e commenta «Eredità, tesoro perduto, senza testamento e senza nome, ma senza tradizione non c'è più passato né futuro»¹⁷. Questa è la nostra condizione politica: un vuoto al centro della politica, per la perdita del nome. Se la rimozione della fraternità è la spia di questo vuoto, allora è necessario pensarla fino in fondo e ciò significa pensare una filiazione e un'eredità che implicino l'interruzione e la lacuna, e dunque una fraternità che abbia iscritto in sé la differenza.

Chi ha scritto le pagine più luminose su questa idea è stato certamente Lévinas. È noto che Lévinas sviluppa il tema della fraternità specialmente nelle pagine finali di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, contemporaneamente all'introduzione della figura del terzo che complessifica la relazione etica duale – il faccia a faccia – e la dischiude. Grazie a questa figura teorica, la fraternità presuppone la comune appartenenza al genere umano; al contrario, sono l'umanità e i suoi diritti che devono essere pensati a partire dalla fraternità. Per questa via, il “terzo” conduce allo spazio aperto della politica. Di qui l'u-topica collocazione della fraternità, lo abbiamo già visto: tra principio e sentimento, tra etica e politica, ovvero né etica né politica, ma tra le due¹⁸. Ma bisogna risalire più indietro là dove Lévinas lega la fraternità alla filiazione, in altre parole agli scritti fenomenologici degli anni quaranta e nella sezione di *Totalità e infinito* intitolata significativamente *Filialità e fraternità*. Ebbene, in queste pagine fraternità e differenza si coniugano: la filiazione è una relazione di rottura e ricorso di carattere metafisico (uso questo termine in senso tecnico levinasiano) – la lacuna e l'interruzione del rapporto come un rapporto d'interruzione: «Relazione con un estraneo che, pur essendo altri [*autrui*], è me»¹⁹. Altro dal padre, il figlio ne riproduce l'unicità e in questo senso ogni figlio è unico e l'eletto. Ma tale identità è marcata dalla differenza: pur essendo altri, è me. La differenza tra il padre e il figlio è ciò che interrompe il legame altrimenti necessitante tra i due, ma questa non si dà altrimenti che nella differenza tra i figli: «Il figlio unico, in quanto eletto, è allora, contemporaneamente unico e non-unico. La paternità si produce come un avvenire innumerevole, l'io generato esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli»²⁰. Sottolineo che si produce come un avvenire innumerevole, significa: è un'origine futura e in schegge.

16 M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 42-43.

17 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970, “Premessa: la lacuna tra passato e futuro”, pp. 7-19, p. 9.

18 Cfr. C. Dovolich, *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*, Mimesis, Milano 2008. Mi permetto di menzionare anche M. Vergani, *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

19 E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova 1987, pp. 59-60.

20 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, p. 288.

3. Amicizia e fraternità

In brevi pagine di incandescente intensità Bataille esprime in questo modo l'idea del *pathos* della distanza: «Non c'è nostalgia più grande di quella che attrae due ferite l'una verso l'altra»²¹. Nessuna identità chiusa su di sé può comunicare, la comunicazione infatti è una ferita, un taglio che spacca e divide un'interiorità.

È ora il momento di far passare sul proscenio quanto finora è sempre stato sullo sfondo, la scena dell'eredità rubata da un fratello all'altro: Giacobbe ed Esaù. Ma questo tema ora ne richiama un altro; alla prima figura ora si lega quella della lotta di Giacobbe con l'Angelo, perché questo è il momento in cui Giacobbe decide di passare lo Yabbok e tornare per sanare la ferita dell'eredità rubata.

L'ambiguità è enorme, e i migliori esegeti, ma non solo, anche le raffigurazioni iconografiche l'hanno evidenziata. *Isr*, un tale, uomo, angelo o Dio si impolvera (*Habbac*) con Giacobbe, al tempo stesso lotta e abbraccio, ma propriamente né l'una né l'altro. E non si capisce chi vince e chi è vincitore: il testo dice “egli”, “egli”, poi raffinato nelle traduzioni ufficiali. Valga per tutti il commento di Agostino che presenta Giacobbe come il vincitore vinto: «*Volens victus est; vincit quia vicit*»²². Rispetto all'altro non c'è misura possibile, è sempre un'altezza; ed anche in questo le immagini aiutano, si pensi a Rembrandt o a Gauguin. Dopo aver ferito – di nuovo: ma il passaggio di Giacobbe non intendeva sanare la prima ferita? – cambia il nome, ma non rivela il suo: o meglio, in cambio del nome benedice: il suo nome è la sua benedizione, cioè si lascia incontrare ritraendosi e promettendosi.

Quest'altro che ferisce e benedice è l'altro irricognoscibile, l'altro senza origine comune; e ferisce esattamente perché rivela la sproporzione, cioè l'impossibile simmetrizzazione e reciprocità. Perché tra i fratelli c'è sempre un primo e un secondo, perché anche se i figli sono tutti figli uguali e noi ci diciamo che tutti hanno lo stesso spazio nel nostro cuore, in realtà c'è un figlio più amato, e senza che lo si dica, silenziosamente, tutti lo sanno bene. C'è un benedetto, che, come nella vicenda di Giacobbe ed Esaù, spesso non è il primo. E spesso la benedizione è una frode: la frode di noi “i benedetti”.

Allora direi non solo che l'eredità è selettiva, e dunque interpretabile; ma anche che attorno ad essa si aprono dei conflitti di legittimità; si sa che attorno al testamento iniziano le dispute circa l'eredità rubata. Eredità e privilegio di primogenitura della quale è giusto rendere e chiedere conto. Ma il conflitto di legittimità non si chiude mai, come una ferita di cui per sempre porterai il segno e la responsabilità, lascito di questo scendere nella polvere e non del riconoscersi a distanza tra altezze. Come una saturazione impossibile che lo scambio impari rinvia sempre di nuovo, perché alla richiesta: «Dimmi il tuo nome!», l'altro risponde con l'assegnazione di un nuovo nome – Giacobbe diviene Israele –, di una nuova benedizione e di una nuova eredità.

Il suggerimento derridiano, il suo invito a una nuova ragionevolezza, merita di essere raccolto: si tratta «ancora una volta [di] inventare massime di transizione per decidere tra due esigenze – altrettanto razionali e universali, ma contraddittorie – della ragione come dei

21 G. Bataille, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1973, tr. it., *L'amicizia*, SE, Milano 1999, p. 25.

22 A. Agostino, *De Trinitate* XIII.



S

Mario Vergani

Il pathos della distanza e l'eredità rubata

suoi lumi»²³. Ad esempio tra amicizia e fraternità. Inventare massime di transizione, sapendo leggere e interpretare la singolarità dell'occorrenza: quanto è più dubbio oggi non è esattamente la legittimità della nostra eredità e primogenitura, di questa benedizione che la ferita dell'altro ci ricorda essere stata estorta? Forse è questo il compito politico che l'appello alla fraternità porta con sé, un appello di giustizia.

23 J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., pp. 223-224.



V entaglio delle donne

A cura di Maria Teresa Pansera

Il pensiero femminile è intessuto di passioni, progetti, saperi, conflitti, responsabilità e speranze; è pensato da donne che collocano alla base delle proprie esperienze pratiche e teoretiche la loro identità di genere, interrogandosi su una possibile specificità del filosofare al femminile.

- Nadia Naïr

Les voiles qui dévoilent

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Nadia Naïr è docente di Langues et Communication presso l'Università Abdelmalek Essadi di Tangeri e insegna in diversi corsi di formazione sui *Gender studies*. Segretaria Generale de l'Union de l'Action Féminine (UAF), sezione di Tétouan, in qualità di membro del Comitato Esecutivo della stessa è responsabile dei progetti che l'UAF organizza per la promozione dell'uguaglianza dei sessi fra i giovani e di quelli per l'accesso delle donne ai Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication. È anche esperta dei problemi relativi ai fenomeni migratori e all'incontro delle culture.

Nadia Naïr

LES VOILES QUI DÉVOILENT

I – Depuis les années '80, on assiste à une résurgence du port du voile dans les différents pays musulmans surtout dans les pays dits arabes, notamment après les guerres en Palestine, Liban, l'Irak et l'Afghanistan. Certains parlent même de « tsunami du voile ».

On est bien loin de l'époque de la remise en cause du voile durant la fin du XIX^{ème} et début XX^{ème} parmi les penseurs du mouvement *Nahda* (Renaissance), un vaste mouvement de réforme intellectuelle et sociale ; comme l'égyptien Qasim Amin qui s'exprime en faveur d'une évolution du statut de la femme dans son ouvrage *Tahrir al-mar'a* (*La libération de la femme*, publiée en 1899)¹ ou le tunisien Tahar El Haddad qui publie l'ouvrage intitulé *Notre femme dans la charia et la société*, en 1930². Il s'agit aussi de Malek Hifni Nassif (1886-1916), écrivaine, qui considéra que le voile n'était pas à proscrire en soi. Il s'agit aussi de Houda Chaaraoui, la grande féministe égyptienne qui arracha son voile facial devant une foule déchaînée venue l'acclamer et l'accueillir à son retour d'un congrès féministe à Rome.

Rappelons aussi l'impression très forte de la foule venue acclamer le roi Mohamed V en 1947 à Tanger, alors zone internationale, accompagnée de sa fille qui ôta aussi son voile facial en sortant de l'avion. La princesse prononcera aussi un discours appelant au droit des femmes à l'éducation et au travail rémunéré.

Durant cette période et les premières années après l'indépendance, se dévoiler était un signe d'émancipation pour les femmes.

Pourquoi alors ce retour frénétique au voile ? Après l'indépendance des pays arabes, le voile ne fut ni imposé ni fortement recommandé, sauf en Arabie Saoudite. En Iran, ce n'est qu'après la Révolution islamique de 1979 que le port du voile est obligatoire pour les iraniennes mais aussi pour les touristes et les femmes non musulmanes. Ces deux pays mobilisent de véritables brigades de la répression des mœurs, traquant sans relâche les femmes dont trop de mèches de cheveux dépassent ou celles qui refusent de porter une tenue « islamiquement correcte ».

En Turquie, le dévoilement est imposé au début du XX^{ème} siècle par Mustafa Kemal Atatürk qui voit dans l'adoption de la tenue occidentale un signe de modernisation. En Tunisie, Habib Bourguiba interdit le port du voile dans l'administration publique et déconseille fortement aux femmes de le porter en public.

En Europe, le port du voile de la première vague des femmes immigrées durant les années '60 et '70 ne soulève aucune protestation. Considérées comme des femmes victimes, soumises, analphabètes et inactives, elles étaient invisibles et leur voile ne posait aucun problème. Ce n'est que vers la fin des années '80 que quelques affaires du voile éclatent, notamment en

1 Quasim Amin, *The liberation of Women*, American University in Cairo Press, Cairo 2000.

2 Tahar El Haddad, *Notre femme dans la charia et la société*, Imprimerie artistique, Tunis 1930.

V entaglio delle donne

France. Les nouvelles générations ont envahi l'espace public ; elles sont instruites et réclament une identité propre.

C'est ainsi que la question du voile a posé un certain nombre de questions fondamentales relatives à la laïcité, à la liberté de religion ou d'expression, aux droits des femmes, au féminisme, aux identités religieuses, à l'héritage colonial et ses conséquences sur les imaginaires collectifs.

Le débat sur ces problématiques, intense et passionnel, a divisé le mouvement féministe et, au-delà, une large partie de la gauche. Rappelons quelques affaires du voile. Les premières polémiques éclatent en 1989 avec l'histoire, la plus médiatisée, de trois jeunes filles françaises d'origine marocaine, élèves du Collège Gabriel-Havez de Creil. D'autres affaires semblables apparaissent dans différentes villes : Souan Flijan, une tunisienne en cours de naturalisation de 18 ans demeurant à Marseille s'est vue refuser l'inscription parce qu'elle portait le voile ; Saïda, 17 ans, sera exclue du Lycée Philippe de Girard à Avignon, elle y préparait un BEP de coiffure. Une attention particulière est portée, soudain, sur le voile en plein contexte de l'affaire Salman Rushdie, condamné à mort par une fatwa de l'ayatollah Khomeiny. Les médias parlent de « filles qui portent le tchador », de « guerre de voile qui n'aura pas lieu ». On stigmatise les immigrés, de « ce qu'ils coûtent à la sécurité sociale », de leur « taux de fécondité » et de leur « taux de criminalité ».

Entre 1994 et 2003, 100 filles environ ont été exclues des collèges et lycées publics pour port de voile. On retiendra l'exclusion d'Esmanur et Belgin, deux françaises d'origine turque du Collège Jean Monnet à Flers en 1999 et d'Alma et Lila Lévy, 16 et 17 ans, françaises de père juif et mère kabyle, du lycée Henri Wallon à Auberville.

Certaines ont recours à la justice et dans un cas sur deux, ces expulsions sont annulées par les tribunaux. Face à cette inégalité devant la loi, le gouvernement a ressenti le besoin de statuer sur le sujet. En mars 2004, une loi est votée, interdisant le port des signes religieux ostentatoires à l'école publique, ayant pour cible principale l'interdiction du port du voile dit islamique.

Citons d'autres exemples, en dehors des lycéennes. « Le Quotidien » du jeudi 17 novembre 2005 rapporte le cas de El Khamsa Chetouani qui s'est vue refuser le 2 novembre un titre de séjour de dix ans. La sous-préfecture de Seine-Saint-Denis a jugé son voile « assimilable au *hidjab*, signe d'appartenance à un islam fondamentaliste ». « En conséquence, (elle) ne justifie pas d'une intégration républicaine dans la société française, conformément à la réglementation en vigueur », argumente l'administration. En 2008, à l'Université de Toulouse, Sabrina Trojet, une doctorante à l'université Paul-Sabatier, a perdu en février son allocation de recherche après avoir refusé d'abandonner le voile, qu'elle portait pourtant depuis deux ans. La présidence de l'université lui reproche de ne pas se conformer au principe de neutralité exigé des agents publics.

En Espagne, en 2006, les journaux rapportent le cas de Zoraya, 29 ans, une espagnole convertie à l'Islam qui a été victime d'une violence dans la rue dans la capitale des Iles Canaries. Elle est battue par quatre femmes qui l'ont traitée de « sale maure » et d'« intégriste ». Un autre exemple bien curieux est celui de Fatima Elidrissi qui s'est vue refusée l'accès à une école, en 2002, dirigée par des religieuses. La directrice, portant le voile et habillée en noir de la tête au pied, a affirmé que Fatima ne pouvait pas entrer à l'école avec le voile qui était beaucoup plus discret que celui de la directrice. Ce qui nous amène à la question suivante :

« le voile de la religieuse chrétienne serait-il différent du voile dit islamique » ?

L'homme ne doit pas se couvrir la tête, puisqu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme. En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme ; et l'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme a été créée à cause de l'homme. C'est pourquoi la femme, à cause des anges, doit avoir sur la tête une marque de l'autorité dont elle dépend.

Tout homme qui prie ou prophétise la tête couverte fait affront à son chef. Mais toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef ; car c'est exactement comme si elle était rasée. Si la femme ne porte pas de voile, qu'elle se fasse tondre ! Mais si c'est une honte pour une femme d'être tondu ou rasée, qu'elle porte le voile !

L'homme ne doit pas se couvrir la tête : il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme. En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme [...]. C'est pourquoi la femme doit avoir sur la tête une marque de l'autorité dont elle dépend. Voilà pourquoi la femme doit porter sur la tête la marque de sa dépendance, à cause des anges.

On pourrait penser que ce texte provient d'un verset du *Coran* ou d'une exégèse chi'ite ou wahhabite. Pas du tout. Il s'agit de la première épître adressée par Saint-Paul aux Corinthiens. Gaëlle Benhayoun³ nous explique que c'est dans le christianisme qu'on trouvera les premiers arguments strictement religieux incluant le voile dans une démonstration théologique. « C'est Saint-Paul [...] qui justifiera le port du voile par les femmes en l'appliquant aux rapports qu'ont les hommes et les femmes à Dieu : 'Le chef de tout homme, c'est le Christ ; le chef de la femme, c'est l'homme ; le chef du Christ, c'est Dieu. Tout homme qui prophétie [...]」 ».

Tout au long de l'évolution du christianisme, le voile gardera cette valeur de soumission à Dieu et à l'homme. Le voile apparaît dans toutes les représentations de la Vierge Marie ou des femmes qui ont été proches du Christ. Les religieuses continuent à porter le voile et il doit être porté par toutes les femmes qui sont reçues par la Pape.

Dans ses premiers temps, le christianisme incorpore cette manière de s'habiller des femmes propre au lieu où il a surgi. Rosine Lambin affirme que « le voile des femmes a une géographie et une histoire »⁴ qui ne se limite pas à la culture musulmane. Il est issu de l'héritage Antique, Grec et Romain et des mœurs païens. L'obligation de porter le voile pour les filles d'hommes libres et l'interdiction de le porter pour les prostituées est présente dans les lois assyriennes attribuées à Teglat-Phalasar 1er, mille ans avant Jésus Christ.

En Arabie pré-Islamique, il semble que les femmes de bonne naissance devaient porter un voile, en lien avec la claustration. Elles conservaient ainsi « une peau délicate et un teint clair que les trouvères célèbrent, à l'encontre des servantes et des filles esclaves travaillant

3 G. Benhayoun, *Que voile le voile. Essai d'analyse transculturelle des 'affaires du voile islamique' en France*, Université Paris 13, 2006/2007, http://www.clinique-transculturelle.org/pdf/memoire_du_benhayoun.pdf.

4 Cfr. R. Lambin, *L'ordre chétien et les voiles des femmes*, in K.E. Borroesen / S. Cabibbo eds, *Gender, Religion, Human Rights in Europe*, Herder, Rome 2006.

Ventaglio delle donne

découvertes aux soins extérieurs ». Les juives et chrétiennes vivant en Arabie avaient elles aussi adopté cette coutume⁵.

Dans le judaïsme, contrairement au Christianisme d'abord, à l'Islam ensuite, la tradition du voile féminin est relativement restée de l'ordre de la coutume, sans prescription fondamentalement théologique. On retrouve surtout dans le *Talmud* l'interdiction pour les femmes de garder la tête nue : « les hommes ont parfois la tête couverte, parfois la tête nue ; les femmes l'ont toujours couverte, les enfants toujours nue ». Les talmudistes sont clairs : la jeune fille peut garder sa chevelure apparente, mais une fois mariée, elle se doit voiler, par respect pour son mari, dans l'idée de ne pas susciter le désir chez d'autres hommes que lui. Signalons que les hommes se couvrent aussi, notamment dans les synagogues.

II – Qu'en est-il du voile en Islam ? Le verbe *hayaba* signifie dissimuler, cacher ou plus précisément « soustraire aux regards », ne pas laisser voir. Il désigne tout obstacle situé entre un objet ou un être pour l'isoler ou le soustraire à la vue, comme un tissu qui couvrirait le regard. Mais il signifie aussi rideau qui sépare des espaces, porte, nuit, enchantement, voile qui gêne la vision de Dieu, talisman, membrane, [...]. En médecine, *hiyab* a le sens de membrane fine qui sépare certaines parties de l'organisme (diaphragme, plèvre). Le mot signifie aussi hymen de la femme (*hiyab au bukuria*).

Le mot *hijab* est cité dans le *Coran* huit fois, dans le sens réel et métaphorique, avec des significations très différentes :

- une paroi qui sépare les gens du Paradis et les gens de l'Enfer (Sourate 7, verset 46) ;
- le soleil voilé quand Salomon a oublié de prier distrait par la revue de ses chevaux (Sourate 38, verset 32) ;
- une séparation entre les mécréants Koraïchites (habitants de la Mecque) et le Prophète (Sourate 41, verset 5).

D'autres versets reprennent les mêmes significations (Sourate 17, verset 45 et sourate 83, verset 15) ; la manière par laquelle Dieu s'adresse aux Hommes et qui est par le biais du Messenger (Sourate 42, verset 51). Ici, c'est Dieu lui-même qui se voile ; l'isolement volontaire de Marie, au moment de la gestation, est considéré comme un *hijab* la protégeant des regards (Sourate 19, verset 17) ; la sourate où le mot *hijab* est cité concernant les femmes est la suivante :

Vous qui croyez, n'entrez dans les appartements du Prophète que si vous êtes conviés à un repas [...]. Quand vous demandez (à ses épouses) quelque chose, adressez-vous à elles derrière un rideau (*hijab*). C'est plus décent pour vos cœurs et pour les leurs. Vous ne devez pas offenser l'envoyé de Dieu, ni jamais épouser ses femmes après lui. Ce serait une énormité auprès de Dieu.

(Sourate 33, verset 53)

Ce verset concerne effectivement les femmes, mais pas n'importe quelles femmes. Il vise les femmes du Prophète, auxquelles on doit respect, et que l'on ne peut prendre pour épouses, veuves ou divorcées, puisque le *Coran* leur a octroyé le titre de mères de tous les cro-

5 Cfr. G. Bennhayoun, *Que voile le voile.*, cit.

yants. Dans ces différents versets, le terme *hijab* désigne « tout voile placé devant un être ou un objet pour le soustraire à la vue ou l'isoler ». Concernant les femmes, il désigne plus concrètement le rideau derrière lequel elles doivent s'asseoir en présence des hommes. Il n'y a donc aucun lien avec une recommandation ou obligation vestimentaire. Loin de prescrire un vêtement, la sourate concerne plutôt l'agencement de l'espace : un espace réservé aux hommes et un autre aux femmes. Une frontière entre les deux sexes. La sourate est l'expression claire d'une réprobation des mélanges des sexes plus qu'une prescription de l'envoilement des corps des femmes.

Dans d'autres sourates, on peut identifier d'autres termes qui désignent le voile comme objet vestimentaire. Mais ce n'est plus le terme « *hijab* » qui est utilisé. Ce qui me permet ici de dire que la traduction du mot arabe « *hijab* » par voile n'est pas correcte. *Hijab* signifie plutôt rideau. Le mot « voile » devrait traduire « *nikab* », un tissu servant à cacher le visage. Deux versets seulement renvoient directement à la notion du vêtement féminin. Ce n'est pas le mot *hijab* qui est utilisé mais plutôt les mots *khimar* (un châle, un foulard) et *jilbab* (jellaba, tunique).

Ô Prophète, dis à tes épouses et à tes filles et aux femmes des croyants de ramener leurs voiles (*jilbab*) sur elle. Ce sera pour elles le moyen le plus commode de se faire connaître et ne pas être offensées.

(Sourate 33, verset 59)

Dans ce verset, on retrouve la même logique que dans les lois assyriennes (citées plus haut) : le port du voile distingue la femme libre (*al hurra*), des femmes de condition inférieure (prostituées et esclaves). Il s'agit donc d'attribuer aux musulmanes un signe distinctif par rapport aux autres femmes. L'autre verset annonce :

Dis aux croyantes de baisser les yeux, de garder leurs sexes, de ne pas exhiber leurs atours (*zina*) hormis ce qui est visible. Qu'elles rabattent leur voile (*khimar*) sur leur poitrine.

(Sourate 24, verset 30 et 31)

Interprétés de manière différente selon les époques, les régions et les écoles juridiques, les versets du *Coran* relatifs au voile continuent d'alimenter un débat des plus importants dans la théologie musulmane, plus que jamais d'actualité. Certains théologiens musulmans vont généraliser le voile en recourant au raisonnement analogique : à l'image du rideau instauré dans l'espace privé entre les deux sexes, les femmes doivent également se préserver dans l'espace public en se couvrant d'un voile. Ce couvrement nécessaire pour sortir en cas de besoin est, affirment-ils une alternative au *hijab* spatial⁶.

Avec l'avènement de l'Islam, les femmes accèdent au droit à l'héritage, la moitié d'un homme, mais cela constituait une véritable nouveauté. Selon Germaine Tillon, cette prescription coranique ne posera aucun problème aux sociétés nomades où les héritages consistent en troupeaux et biens mobiliers. Par contre, dans les sociétés paysannes, elle est perçue comme une menace de l'intégrité des domaines familiaux avec le risque qu'en cas d'exogamie, une fille emporte sa part de terrain dans la famille de son époux. Certaines de ces sociétés ont réa-

6 Cfr. F. Zouari, *Le voile islamique*, Editions Favre, Lausanne 2002.

Ventaglio delle donne

gi en ignorant ou en contournant la prescription coranique, c'est-à-dire l'héritage des filles. D'autres ont choisi de renforcer la claustration des filles et l'obligation du voile pour limiter le risque d'un mariage hors de la lignée paternelle.

Dans toute la culture méditerranéenne, patriarcale, il faut préserver l'héritage matériel en surveillant la virginité des jeunes filles et la « vertu » des mariées, pour que « bâtards » ne pénètrent pas dans la descendance patriarcale d'héritiers⁷. Pour préserver la pureté de leur sang, les notables méditerranéens mariaient leurs filles dans le clan. Cette pratique a été renforcée dans le monde arabe après l'Islam. La peur de perdre le patrimoine familial va aller jusqu'à marier les filles avec les cousins par voie paternelle. La claustration des femmes et leur mariage précoce a un rapport avec la peur de la transgression de cette règle. Le voile a aussi cette fonction.

De manière générale, en Occident, le *hijab* est associé à une forme d'oppression de la femme, qui existe réellement dans certains régimes théocratiques musulmans ou dans des tendances religieuses de l'Islam. Depuis les événements du 11 septembre, le *hijab* est aussi amalgamé, de manière abusive, à l'intégrisme. Il a sûrement beaucoup à voir avec la réactivation de l'islamisme au niveau international et de son extension non seulement dans les pays musulmans mais aussi dans les communautés d'immigrés musulmans, surtout dans les zones marginales. Mais il revêt aussi des significations multiples qui vont au-delà du simple mode d'extériorisation de la foi.

Le voile est, d'abord, un signe politique des mouvements islamistes qu'ils revendiquent comme « un instrument de libération des femmes » et « le droit de la femme à la décence ». Le voile, comme dans les temps du Prophète Mahomet, est un moyen « de distinction sociale avec les impies », une manière indirecte d'octroyer un statut supérieur aux musulmanes qui portent le voile. Dans ces mouvements, les femmes voilées, et par conséquent, « vertueuses » sont dans piédestal et se permettent de sermonner celles qui adoptent une manière vestimentaire différente. C'est la même signification du voile imposé par des autorités politiques en Iran et en Arabie Saoudite qui soutiennent et financent les groupes islamistes dans le but de bloquer le débat démocratique dans le monde arabe. N'oublions pas non plus que ces autorités sont soutenues par des gouvernements d'Occident ! Les pétrodollars ne financent pas seulement les intégristes mais aussi les chaînes satellites arabes (comme *Iqra'*) avec des émissions en prêchant « l'obligation indiscutable du voile » au moyen des présentateurs dans le style des « télévangélistes » (ou faut-il dire « télécoranistes ») dont le plus célèbre s'appelle Amr Khaled. En quelques années, Amr Khaled est devenu, avec son talk-show islamique, une star en Egypte. Il emprunte à la rhétorique médiatique des télévangélistes américains: proximité, sentiments, spectacle et marketing redoutablement efficace. Pas étonnant, c'est un lauréat de la Faculté de Commerce !

Ces émissions sont aussi présentées par des femmes artistes célèbres « repenties » qui portent le *hijab* et se sont transformées en prédicatrices. Il faut ajouter qu'elles sont très bien payées. Et ici le voile recouvre sa véritable signification, dans mon point de vue, et dévoile le véritable objectif de cet acharnement des chaînes arabes : « éviter la transparence, veiller ou dissimuler certaines affaires ». L'analphabétisme, spécialement des femmes, le chômage, la crise de l'enseignement, la situation des droits humains, la condition des femmes, la

7 Cfr. G. Tillion, *Le Harem et les cousins*, [1966], tr. it., *L'harem e la famiglia*, Medusa, Milano 2007.

corruption, la démocratie, les régimes autoritaires etc. sont les véritables affaires qui sont dissimulées, voilées par les différents gouvernements des pays arabes.

En Europe, et spécialement en France, le débat sur le voile dévoile le malaise de la société française envers la présence de l'islam, dévoile l'échec des politiques d'« intégration », de la montée de la xénophobie et de l'utilisation du sujet par les partis politiques pour séduire l'électorat en récupérant le discours de l'extrême droite. N'oublions pas la position de Jean-Marie Le Pen du Front National dans le résultat des élections présidentielles en France en 2002. Il dévoile les conditions de vie d'une partie de la population française à laquelle on continue à considérer comme étrangère. Des termes comme « première, seconde ou troisième génération », « beurs », etc. désignent surtout les maghrébins. Certains comme Raymond Forni, ex-président de l'Assemblée Nationale, qui est arrivée en France à l'âge de 17 ans mais on ne dira jamais de lui un immigré de « 1^{ère} génération » ou comme Françoise Giroud, de pères turcs installés en France. Les renvoyer à chaque fois à leur condition d'immigrés c'est faire d'eux/elles d'éternels étrangers.

Ces termes par lesquels on désigne les maghrébins sont un symptôme des échecs de l'intégration. La question du voile en est un autre. En Europe, se revendiquer comme musulman ou musulmane est de nos jours vécu par ces jeunes, garçons et filles, comme une revanche. Ils ont le sentiment que l'environnement leur est hostile. La conviction « ma culture est l'Islam », résultat d'une assignation identitaire, s'est étendue entre les jeunes, en Europe, spécialement dans les quartiers périphériques. Le mot banlieue ne signifie-t-il pas « bannir des lieux » ou « lieux bannis ».

Si la société réceptrice mobilise, devant la présence croissante des immigrés un discours et des sentiments basés sur la crainte à la perte son intégrité et sa culture, de la même manière, les populations immigrées peuvent aussi mobiliser la culture comme ressource de réponse vers les formes d'exclusion de l'ordre social dominant, si « l'immigré-e est construit comme l'Autre, à son tour, il construit son propre Autre »⁸. Dans cette revendication identitaire collective, un autre niveau, plus individuel cette fois-ci, vient se greffer notamment chez les adolescentes françaises musulmanes : le conflit lié à la double appartenance à laquelle s'ajoute les difficultés identitaires propres de l'adolescence.

III – Quelles sont les autres significations que peut voir le voile ? Hinde Taarji, journaliste marocaine, a fait une enquête pendant des mois dans différents pays islamiques (l'Égypte, le Koweït, la Turquie, le Liban, l'Algérie, etc.) pour essayer de savoir les raisons qui ont poussé beaucoup de femmes universitaires, journalistes, médecins, banquiers, etc. à mettre le voile, phénomène assez vaste ces dernières années. Cette enquête a été publiée dans un ouvrage intitulé *Les voilées de l'Islam*, tout au début de l'apparition du port du voile dans le monde arabe⁹. Pour Hinde Taarji, le voile est une stratégie pour conquérir l'espace public. Elle l'explique de la manière suivante :

8 Cfr. V. Maquieira d'Angelo / C. Gregorio Gil / E. Gutierrez Lima, *Políticas públicas, género e inmigración*, in P. Pérez Canto (ed.) *También somos ciudadanas*, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2000.

9 Cfr. Hinde Taarji, *Les voilées de l'Islam*, Balland, Paris 1991.

V entaglio delle donne

Quand on examine les témoignages des femmes qui portent le voile, une constante retient immédiatement l'attention : l'importance dans la décision de porter le voile c'est le désir d'échapper à l'agressivité masculine. Pour beaucoup d'hommes, l'arrivée des femmes à l'espace public a été vécue comme intolérable, parce qu'ils considèrent que c'est leur territoire exclusif. Obligés à accepter la marche du temps, ils se résignent mais renforcent, parfois, les stratégies de harcèlement pour faire payer aux inopportunes le prix de leur audace scandaleuse. Comme ces femmes ont choisi délibérément de se situer hors des frontières inviolables du harem, ils se considèrent libérés du droit de les respecter. En reprenant le voile, les femmes reconstituent d'une certaine manière le code traditionnel, en obligeant les hommes à se soumettre de nouveau à ses normes et à les respecter ainsi comme avant. Avec une différence essentielle : la présence des femmes est maintenue dans l'espace public¹⁰.

Dans un autre travail de recherche sur le sujet, la sociologue marocaine Rahma Bourquia¹¹ rassemble des témoignages intéressants. Dans le registre de la pudeur, le voile « est un signe qui distingue les *b'nat ennas* (filles de bonne famille) ». Beaucoup de jeunes le portent avec « le désir d'attirer le respect de la société ». Dans ces cas, Rahma Bourquia explique que le voile peut servir comme un « moyen de rédemption » ou comme « un acte de purification ». Porter le voile a une relation étroite avec le regard de la société patriarcale du monde musulman envers les femmes, avec l'intention qu'elles soient pures.

À partir de l'âge de la quarantaine, le voile a un autre sens. La sociologue marocaine Naamane Guessous explique que « à partir de cet âge une image négative de la femme commence à être dédaignée » et ajoute « durant la ménopause, une femme se dit *safi* (ça suffit), *ndirou âqalna* (nous allons entrer en raison) ; elle commence à faire le deuil de son corps à partir du moment où elle pense qu'il ne peut plus satisfaire le mari ni enfanter ». Ici, il s'agit d'un voile de renoncement et d'abstinence ; un voile qui rappelle la vie des religieuses dans le couvent. « En sachant que son corps ne peut pas être entretenu pour séduire, elle l'entretient d'une autre manière pour se préparer au service de Dieu. Ceci lui permet d'obtenir une nouvelle identité près de ses semblables qui fêtent son adoption du voile comme si elle était une pubère reçue pour un rite de passage », commente Naamane Guessous¹². Pour toutes ces femmes, jeunes ou en âge de ménopause, le voile est déterminé par rapport au regard de l'homme et à l'idée qu'elles se font de leur corps.

Chez certaines jeunes filles, le voile est souvent perçu comme un moyen pour obtenir la paix familiale et ainsi elles ont le droit de sortir, de continuer leurs études ou de travailler. Il permet aussi d'obtenir la paix sociale vis-à-vis du voisinage immédiat, du quartier, de la famille au sens plus large.

Le voile est aussi un cache misère pour les femmes de la classe défavorisée. Le voile et une *jellaba* s'avèrent comme une solution à la difficulté financière pour entretenir régulièrement ses cheveux et se mettre à la mode.

Récemment, le voile a tendance à s'éloigner de sa version « hard » pour épouser des variantes de plus en plus « soft ». La nouvelle version n'a plus la même expression politique et idéologique qu'elle avait au début de son apparition. De nombreuses femmes se sont mises à

10 Ivi, p. 320.

11 Cfr. R. Bourquia, *Pourquoi le hijab gagne du terrain ?*, in « Tel Quel », décembre 2002, n. 50.

12 Cfr. *Ibidem*.

porter un voile, de couleur vive, avec des vêtements moulants, un maquillage complet. Toute une mode a surgi autour de cet objet vestimentaire.

Signalons ici, pour l'anecdote, que la poupée Barbie dont les tenues sont qualifiées de « honteuses » et de « symboles de l'Occident pervers » a été retirée du marché en Arabie Saoudite et remplacée par Fulla, une poupée voilée qui fait fureur dans les pays musulmans.

On ne manquera pas de noter aussi la valeur séductrice que le voile évoque, une séduction qui est en lien avec le jeu de voilement/dévoilement des parties du corps de la femme. Ce qui est masqué attire le regard et donc d'autant plus visible. Porter le voile peut naître d'une libre décision de la femme, pour diverses raisons. En Europe, les musulmanes qui décident de le porter ne devraient pas être des victimes de discrimination au niveau de l'accès à l'éducation ou au travail. Ces femmes ne doivent pas être considérées comme des éléments étrangers. Beaucoup d'entre elles vivent en Europe et beaucoup sont des citoyennes de l'Europe.

Exclure des jeunes filles de l'école publique les renvoie aux mosquées ou, probablement, aux écoles religieuses qui proliféreront, au sein de la Communauté musulmane. Là, elles auront davantage de difficulté pour décider d'elles-mêmes non seulement de porter ou non le voile mais aussi du projet de toute une vie. Elles peuvent aussi se retrouver mariées très jeunes.

L'iranienne Chirine Ebadi, Prix Nobel de la Paix, une militante contre l'obligation de porter le voile dans son pays, a déclaré souvent dans ses interventions publiques que séparer de l'école les jeunes qui portent le voile fera d'elles de meilleures prisonnières des fondamentalistes ; e que si les droits humains sont oubliés par les pays démocratiques au nom de la lutte contre le terrorisme, ceci apporte de l'eau au moulin aux adversaires des droits humains. De façon que la meilleure arme contre le fondamentalisme, c'est le savoir, la culture et l'instruction.

Le débat sur le voile des femmes musulmanes a accordé la légitimité aux hommes pour représenter les femmes, ils parlent au nom d'elles. Et le débat se focalise sur la représentativité de la population musulmane et non plus sur la discrimination envers les femmes, en tant que citoyennes européennes ou résidentes en Europe. Si on considère le voile comme un signe de discrimination, la loi focalise sur l'apparence, le symbole de l'oppression et non sur l'oppression elle-même. La loi est appliquée pour faire disparaître le foulard – symbole et non l'oppression. Si les filles sont des victimes de violence dans leurs quartiers par qui que ce soit, c'est là où il faut chercher des mesures. Les victimes se transforment encore un fois en victimes.

Finalement, n'oublions pas que le patriarcat est un système social dominant dans toute la Méditerranée le long de l'histoire dans des sociétés différentes entre elles. Et qu'il a une superbe capacité de réorganisation et il peut adopter des formes multiples. Ana Sanchez, professeur de philosophie à l'Université de Valence, analyse dans un article intitulé *Les mirades et els vels. Els vels de les mirades* (Les regards et les voiles, les voiles des regards) les doubles jeux d'invisibilité entre les deux rives de la Méditerranée :

[...] les femmes des deux rives, nous nous ressemblons beaucoup plus qu'il ne paraît. En ce sens, il y a des choses qu'apparemment aucune proposition transformatrice ne touche en profondeur ; il s'agit du changement des rôles dans la famille et dans la sexualité. Le corps de la femme est considéré ici et là comme objet de désir : là-bas, on le cache et ici on l'hyper-exhibe [...]. N'oublions

Ventaglio delle donne

pas que les corps des femmes occidentales portent aussi beaucoup de ‘ voiles ’ : la jeunesse et la minceur, en premier lieu. Et ici renforcé par l’offre technologico-scientifique : chirurgie plastique, techniques de reproduction assistée, cosmétiques, régimes, massages, mode : beaucoup d’argent en jeu et beaucoup d’industries et commerces. Tout cela sous l’aspect du progrès et légitimé par l’objectivité scientifique. Donc en essayant de dévoiler pourquoi le voile là-bas et quels sont les voiles ici, une chose est rendue visible : c’est le corps des femmes : corps qui a été chargé de significations érotique et reproductrice dans les deux rives. La même essence : le contrôle et la domination des corps des femmes sous différentes formes. Et curieusement, la même identité – l’équation éternelle : femme=corps [...] ¹³.



13 Article qui n’a pas été publié, aimablement cédé par l’Autrice.

Abstract

Il saggio riprende l'intervento dell'Autrice, tenuto a Parigi in occasione del Simposio «Politique et poétique du “genre” dans les migrations. Femmes entre les deux rives de la Méditerranée». Nadia Naïr analizza il significato del velo femminile nei paesi islamici e il suo intensificarsi, dopo gli anni '80, anche in quelle nazioni, come il Libano, l'Irak, l'Egitto, la Tunisia, il Marocco e l'Afghanistan, dove sembrava si fosse ormai intrapreso un cammino verso l'indipendenza e il conseguente abbandono del velo come segno di emancipazione della donna. L'Autrice parla di uno “tsunami” del velo, ritornato prepotentemente alla ribalta non solo nei paesi arabi ma anche nei paesi occidentali per coloro che sono di provenienza islamica. Particolarmente in questo caso il velo, come si recita nel titolo, svela: viene non tanto a coprire quanto a sottolineare, in maniera particolarmente evidente, un'appartenenza non solo religiosa, ma anche di costume e di distinzione sociale.

Il velo riveste dunque un doppio significato, da un lato rappresenta un segno politico che i movimenti islamici rivendicano come uno strumento di liberazione della donna e dell'affermazione del suo diritto al decoro e al rispetto, ma dall'altro copre e dissimula il suo più vero e profondo significato: nascondere la reale condizione della donna araba, ancora vittima dell'analfabetismo, della disoccupazione, del prepotere maschile in una società patriarcale, autoritaria e spesso corrotta, che non riconosce i diritti umani, e in particolare non li riconosce al mondo femminile. Il velo, quindi rappresenta un modo tangibile per non prendere atto di un problema e lasciare che esso costituisca una barriera che separa la donna dalla società e dalla cultura.

Nei paesi europei, specialmente in Francia, il dibattito che si è acceso sul divieto del velo nelle scuole e nei luoghi pubblici rivela il fallimento di una politica di integrazione, così per le ragazze mussulmane il velo è divenuto un riferimento identitario, un modo per rivendicare le proprie origini e la propria appartenenza nei confronti di una società dalla quale non si sentono accettate. Comunque escludere dagli istituti pubblici le ragazze perché portano il velo, vuol dire respingerle verso scuole religiose o addirittura verso matrimoni precoci. Se consideriamo il velo come un simbolo di discriminazione che pensiamo sarà possibile eliminare solo togliendolo ci fermiamo all'apparenza, la sostanza va ben oltre un leggero pezzo di stoffa, essa risiede nel sapere, nella cultura e nell'istruzione, che restano le sole armi per combattere il fondamentalismo.



Filosofia e...

A cura di Beatrice Tortolici

...sociologia

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

- Roberto Cipriani

Spunti per una teoria della religione diffusa mediante valori

B@bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...**
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



Roberto Cipriani

SPUNTI PER UNA TEORIA DELLA RELIGIONE DIFFUSA MEDIANTE VALORI

1. *Premessa*

Ogni persona che viene al mondo trova già ad attenderlo una miriade di opzioni religiose, stabilizzate da lungo tempo, nei diversi contesti territoriali e culturali. Questa loro pre-esistenza è in larga misura anche la loro forza, consistente in un patrimonio che viene trasmesso da una generazione ad un'altra, quasi senza soluzione di continuità. Con il passare dei secoli e dei millenni, si registrano certamente indebolimenti e rafforzamenti, dovuti a contingenze particolari, ma è ben difficile che una religione, sufficientemente istituzionalizzata, possa all'improvviso perdere di consistenza e di attrattività. Persone e organizzazioni, credenze e riti, valori e simboli, tradizioni e acquisizioni sono in grado di resistere ai cambiamenti più drastici e di adattarsi a quelli di minore incidenza. Grazie a tutto questo, lungo il corso della storia, nelle varie società del nord come del sud, dell'occidente come dell'oriente, si vengono a consolidare i tratti salienti di un profilo religioso che rimane, nel suo insieme, come punto di riferimento, più o meno primario, per milioni di individui od anche per gruppi umani più ristretti.

2. *La resilienza della religione*

La capacità di resilienza, ovvero di resistenza alle crisi, è solitamente maggiore nelle religioni con più numerose adesioni, ma un'accurata gestione dei periodi difficili permette anche ai gruppi religiosi cosiddetti minori (quantitativamente) di riuscire egualmente a superare i momenti di difficoltà, sconforto, angoscia e sofferenza. Specialmente nelle religioni a carattere piuttosto locale, senza una particolare diffusione a livello mondiale, gli andamenti possono essere imprevedibili: magari esse restano allo stato iniziale (per numero di adepti) abbastanza a lungo, salvo registrare poi crescite subitane e numericamente esponenziali, in coincidenza con qualche evento straordinario o con l'azione significativamente influente di un particolare *leader* e del movimento da lui creato. Nel caso delle cosiddette nuove religioni, l'andamento di un'eventuale vicenda giudiziaria, magari amplificata dai mezzi di comunicazione di massa, può ingenerare sospetti ed interrompere un flusso già cospicuo di adesioni. D'altro canto, l'esito non negativo dell'azione civile e penale nei riguardi di un'espressione religiosa può riaccendere lo spirito del proselitismo, far guadagnare nuovi membri, ormai non più indotti a nutrire dubbi sull'affidabilità di un'offerta religiosa. Nello scenario storico a più lunga gittata si diceva che religioni un tempo prevalenti in un dato con-

testo sono state poi ridotte ad entità appena accertabili sociologicamente. In altri casi si sono verificati sviluppi imprevedibili, con aumento della capacità di influenza e di diffusione. Non è possibile individuarne in generale le ragioni, che vanno invece reperite caso per caso.

Sta di fatto che, in aumento o in crescita che siano le appartenenze religiose, quasi viene da pensare ad un sistema di vasi comunicanti, per cui agli incrementi dell'una corrisponderebbero dei cali dell'altra religione, come se il quantitativo complessivo dei soggetti religiosamente orientati non dovesse cambiare di molto nel suo insieme, ma solo variare distributivamente all'interno delle specifiche connessioni con ciascuna delle religioni. Non è da sottovalutare il dato, abbastanza costante (quali che siano la latitudine e la longitudine) secondo cui qualche forma religiosa – durkheimianamente intesa od anche secondo altre prospettive – è comunque rintracciabile quasi ovunque. Non si vuole con questo sostenere l'ineluttabilità del sentire religioso ma solo segnalare un elemento sociologico ricorrente, che però non ha molte possibilità di confronto con altri caratteri del vissuto sociale, non altrettanto diffusi. Va nondimeno sfatato il presunto universalismo della religione, cioè l'idea che essa sia un dato scontato in ogni realtà sociale. Ormai si sa per certo che esistono anche popolazioni prive del tutto di riferimenti a carattere religioso e che perciò non sono catalogabili come contraddistinte da un'esperienza religiosa concreta. Posta la questione in questi termini, c'è da chiedersi che cosa renda una religione tale e quali ne siano i caratteri sociologici. Va subito chiarito che il riferimento alla trascendenza, al soprannaturale, all'esistenza di qualcosa prima della nascita e dopo la morte, non è una condizione assolutamente necessaria, sociologicamente, per qualificare una fenomenologia come religiosa. E non è neppure detto che una religione debba contemplare sia credenze che riti: essa può essere accompagnata dalle prime ma non anche dai secondi o viceversa. Se poi è anche accertabile che il rinvio ad una divinità, ad un essere avente natura diversa da quella umana, è caratteristica rintracciabile nelle cosiddette religioni universali, non è tuttavia indispensabile parlare di un dio per poter definire religioso un vissuto o un atteggiamento. In effetti ci possono essere attitudini ed azioni che hanno un contenuto religioso senza per questo doversi sottintendere l'esistenza di un essere superiore verso cui rivolgere attenzioni devote, omaggi culturali, riconoscimenti di superiorità od altro ancora (affine a tutto ciò).

3. I contenuti della religione

I contenuti della religione possono dunque rifarsi ai significati dell'esistenza, all'esperienza di influenza decisiva da parte dei valori nell'orientamento delle azioni. Insomma si può registrare e considerare come religione anche quanto non rientra in nessun canone confessionale delle religioni storiche riconosciute. Ma, per evitare ampliamenti indebiti ed ingiustificati, conviene ribadire che la presenza dei valori deve avere un grado così rilevante da assumere connotazioni preminenti e costitutive del modo di pensare e di agire. A tal proposito è opportuno tracciare una linea di demarcazione, rispetto ad altre proposte in merito, avanzate da autori come Thomas Luckmann per esempio. Qui, nel nostro caso, non si tratta di individuare temi religiosi moderni o sostituti funzionali della religione ma modi di vedere la realtà (con comportamenti conseguenti) che abbiano la forza di portare il soggetto sociale a scegliere fra più opzioni possibili, sulla base di considerazioni-guida che dunque costituiscono

la base dell'azione individuale e sociale. Questa ottica aconfessionale consente di indagare esperienze sia storiche che innovative, sia già riconosciute a livello di comune sentire sia da includere *ex novo* nell'ambito della fenomenologia religiosa di interesse sociologico.

Si lascia così il solco tracciato dalle religioni ufficialmente riconosciute e non si affronta *ex cathedra* (magari universitaria) il problema della distinzione fra religione e non religione (di cui sovente ha pagato lo scotto il buddismo, classificato semmai come una filosofia e non come una vera e propria religione, sociologicamente intesa). Si addivene dunque ad una diversa impostazione, che non esclude *a priori* una qualunque forma che possa presentare appena qualche elemento di natura religiosa. Sovente, nel passato, è prevalsa, anche fra i sociologi più avvertiti, l'idea di una sorta di definizione ufficiale di religione, data per scontata nella misura in cui rientrava nei canoni delle forme religiose storicamente legittimate dalle stesse chiese, dalle denominazioni, dalle sette, dai movimenti, dalle comunità, insomma dai sodalizi già autoproclamatisi come religiosi.

Non appare peraltro indispensabile stabilire in anticipo come debba essere una religione. Si può anche partire da una semplice "sensibilità teorica" nei confronti delle modalità religiose, per poi passare alla raccolta ed all'analisi dei dati, cui applicare infine alcuni "concetti sensibilizzanti" derivanti dai dati medesimi. Insomma un approccio alla maniera della *Grounded Theory*, rivisitata e modificata, può tornare molto utile per uscire dalle pastoie di una sociologia della religione pre-definita, pre-ordinata, pre-orientata.

Non si tratta di affidarsi ad una generica cogenza dei risultati della ricerca quanto piuttosto di evitare schematizzazioni pre-concette, etichettamenti infondati, prese di posizione ingenua ed inconsapevoli.

4. La sociologia della religione

In fondo, la sociologia non è nata come disciplina di conforto per le istituzioni e la sociologia della religione in particolare non lavora per conservare un titolo di spesa a suo nome nel libro-paga delle chiese e delle congregazioni religiose. Essa è e resta un'analisi critica e perciò non succube, non protesa alla difesa dello *statu quo*. Anzi il suo atteggiamento critico è da considerare tale a trecentosessanta gradi, in chiave di riflessività sul proprio passato e sul proprio ruolo attuale. L'indagine sociologica non può essere al servizio se non della scienza, ovviamente non in chiave scienziata fine a se stessa, ma con un impegno metodologico corretto sul piano procedurale e disincantato rispetto alle sirene istituzionali e del facile consenso. Specialmente in un campo come quello religioso, la deontologia professionale è chiamata in causa per offrire il meglio di sé, senza correre a spingere il carro di un vincitore momentaneo e neppure quello trionfale di un potere che esula dall'ambito religioso per colonizzare altri territori.

Ma intanto l'azione più efficace delle religioni e delle chiese è già avvenuta, nel passato più remoto ed in quello più recente, creando e favorendo le condizioni di un'adesione non trascurabile in termini di cifre, visto che miliardi di persone nel mondo si riconoscono fedeli di una religione. Il tasso dei praticanti è in genere molto più basso di quello dei credenti, degli affiliati, dei simpatizzanti. Questo, però, non significa che l'influenza complessiva di un particolare punto di vista religioso perda vigore in modo corrispondente al divario numerico fra i partecipanti al rito ed il resto degli appartenenti più o meno solidali.

La soluzione operativa che rende più redditizia l'azione delle chiese e dei gruppi religiosi è quella di intervenire nei primi anni di vita ed in genere nei primi tre lustri dell'esistenza, cioè in un periodo formativo di primaria rilevanza, durante il quale si decidono molte sorti di un soggetto.

5. La variabile della socializzazione

Dal tipo di socializzazione-educazione-formazione ricevuta dipende il futuro di un individuo ancora in crescita, grosso modo appunto fino ai quindici-sedici anni di età. Durante questi anni, si pongono le basi che saranno a fondamento dell'*agency* di una persona che entra a far parte di una società. Ovviamente è di importanza strategica l'opera socializzatrice degli adulti-genitori nei riguardi della propria prole. Ma anche altri sono gli operatori partecipi: insegnanti e varie figure educative (a carattere religioso e non), amici e gruppi di amici di pari età, educatori professionali a diverso titolo (animatori culturali, figure laiche e religiose, dirigenti associativi, responsabili di gruppi e movimenti, educatori comunitari, ed altri ancora).

Tutti costoro, in forma congiunta ma anche separata, predispongono il percorso che poi l'adolescente dovrà affrontare da solo.

In diversi casi, avviene durante questa fase la diffusione di una religione che è di fatto prevalente nel contesto di riferimento, ampio o ristretto che sia. Mette quindi radici la religione diffusa, che trae origine dalla famiglia di nascita (di appartenenza) e prosegue poi con la famiglia successiva (di procreazione). Da una generazione all'altra il verbo religioso transita quasi senza interruzione, salvo modifiche personali dell'uno o dell'altro genitore, di questo o quell'educatore.

Difficilmente, senza questa fase iniziale di trasmissione dei contenuti religiosi, potrebbero successivamente inserirsi gli specialisti della catechizzazione e della formazione religiosa. I semi della prima socializzazione religiosa danno frutti immediati con l'iniziazione religiosa dei giovani e con la loro partecipazione alla vita religiosa pubblica. In seguito può notarsi un ulteriore approfondimento dei parametri religiosi di riferimento oppure un parziale distacco, con prese di posizione più o meno accentuate. Tuttavia sarà ben più tardi che i valori diffusi in ambito familiare ed extra-familiare cominceranno ad operare, rappresentando il discrimine fra un'azione ed un'altra, fra una scelta e quella alternativa, fra un atto virtuoso ed uno in senso contrario.

6. Conclusione

A partire da un presupposto teorico di questo genere, riassumibile come religione diffusa mediante valori, si può passare dopo ad una procedura empirica volta a costruire un'ulteriore teoria, tendenzialmente a medio raggio oppure con ridotte potenzialità di implementazione, in relazione essenzialmente ai dati ottenuti nel corso della ricerca. Si può parlare, a questo proposito, di una nuova forma di triangolazione, non più e non solo fra strumenti metodologici quantitativi e/o qualitativi, ma in primo luogo fra teoria di sfondo e teoria di ricerca (o basata sui dati, appunto *Grounded Theory*).


F

Roberto Cipriani
Spunti per una teoria della religione....

Si avrebbe pertanto una doppia garanzia scientifica, derivata dalla duplice e convergente teorizzazione, sia di sfondo che di ricerca, e da una triangolazione anche di metodi, solitamente foriera di interpretazioni più approfondite del solito, più convincenti, più corroborate dall'insieme dei risultati.

Seguendo un tale percorso, l'idea di una religione diffusa mediante valori troverebbe un più adeguato profilo complessivo, arricchito dal portato di una disamina ad ampio spettro, in ogni direzione e senza preclusione di sorta.



I *mmagini e Filosofia*

A cura di Daniella Iannotta

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

- Martino Feyles

Riflessioni davanti allo schermo

Immagine cinematografica e fenomenologia della percezione

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia**
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Un'interessante proposta di lettura del cinema, o meglio dei suoi meccanismi percettivi alla luce della fenomenologia husserliana, viene offerta in questo saggio da un giovane studioso che sottolinea in particolare il costituirsi della percezione come processo sintetico temporale, e il ruolo positivo svolto dall'immagine cinematografica nel rfigurare l'esperienza.

Martino Feyles, laureatosi a Roma nel 2006 con una tesi su *Immaginazione trascendentale e tempo*, ha studiato a Parigi presso l'EHESS e l'Archivio Husserl dell'École Normale, è attualmente impegnato nel completamento della sua tesi di dottorato dedicata a chiarire alcuni aspetti della memoria alla luce della fenomenologia.

Martino Feyles

RIFLESSIONI DAVANTI ALLO SCHERMO

Immagine cinematografica e fenomenologia della percezione

Prenderò le mosse dalla fenomenologia della percezione elaborata da Husserl. Vorrei sottolineare – senza alcuna pretesa di completezza – tre aspetti della teoria husserliana che possono essere messi alla prova in un’analisi dell’immagine cinematografica. Svilupperò l’idea che la riflessione sull’immagine cinematografica riveli in modo plateale alcuni aspetti essenziali del percepire¹. Cercherò pertanto di mostrare come il principio fondamentale dell’immagine cinematografica – la percezione illusoria del movimento – abbia una rilevanza eccezionale per una teoria della percezione come quella husserliana. In seguito prenderò in considerazione un film molto celebre e molto importante per la storia del cinema, *Le voyage dans la lune* di Georges Méliès per mostrare, a partire da un esempio, come il cinema possa esplorare proprio quelle condizioni del percepire che l’analisi husserliana descrive minutamente. Infine vorrei proporre alcune considerazioni sulla possibilità che il cinema contribuisca in modo peculiare ad una ridefinizione delle condizioni empiriche del percepire.

1 I filosofi più attenti hanno riconosciuto fin da subito l’eccezionalità dell’immagine cinematografica per una teoria della percezione. Probabilmente il tentativo di riflessione più importante e più elaborato rimane quello di Deleuze negli anni ’80 (cfr. G. Deleuze, *L’immagine movimento*, Ubulibri, Milano 2002; *L’immagine tempo*, Ubulibri, Milano 2004). D’altra parte Deleuze riprende esplicitamente alcune considerazioni di Bergson che risalgono ai primi del Novecento e che rappresentano un punto di riferimento imprescindibile per ogni riflessione filosofica sull’immagine cinematografica. È infatti nell’ultimo capitolo di *L’evoluzione creatrice* che si può ritrovare la prima formulazione dell’idea di “un meccanismo cinematografico” della coscienza, benché si tratti di una formulazione negativa, ovvero della critica di una cattiva illusione (cfr. H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, p. 249). Per quel che riguarda più in particolare la tradizione fenomenologica, già negli anni ’20 Sartre aveva scritto un breve articolo in difesa del cinema (cfr. J.P. Sartre, *Apologie pour le cinéma*, in Id., *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris 1990). Ma è certamente a Merleau-Ponty che bisogna attribuire il merito di aver visto con piena consapevolezza l’importanza eccezionale del cinema per una riflessione fenomenologica sulla percezione (cfr. M. Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, in Id., *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1996). Le riflessioni che propongo in questo saggio si pongono certamente all’interno della strada tracciata dalla famosa conferenza all’Institut des Hautes études cinématographique, benché quel testo risulti ormai un po’ datato, specie per quel che riguarda i riferimenti alla “nuova” psicologia e alle teorie del cinema (per una lettura aggiornata delle riflessioni di Merleau-Ponty sul cinema, anche alla luce di alcuni testi inediti, si può vedere M. Carbone, *Sullo schermo dell’estetica*, Mimesis, Milano 2008, in part. il cap. V “Il cinema e l’immagine del pensiero”). Recentemente l’idea bergsoniana di un meccanismo cinematografico della coscienza è stata ripresa da Stiegler, che ne ha proposto una rilettura in chiave husserliana molto importante per le riflessioni che vorrei sviluppare in seguito (cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, vol. III, Galilée, Paris 2001).

1. Tre acquisizioni della fenomenologia husserliana della percezione

Come è noto per Husserl la percezione è un processo intenzionale, cioè è un processo in cui la coscienza oltrepassa i dati materiali che riceve, per rivolgersi ad un senso che non è riducibile alla somma di questi dati; o meglio, è un processo in cui la coscienza, attraverso un insieme di dati materiali, si dirige verso ciò che Husserl chiama “senso noematico”. Questa struttura essenziale del percepire è chiara a Husserl fin dagli anni delle *Ricerche logiche* e viene minutamente indagata in *Ideen I*. Una concezione simile ha una implicazione decisiva che vorrei sottolineare: esiste sempre uno scarto tra ciò che è realmente “dato” in una percezione – cioè il contenuto materiale, l’insieme delle sensazioni – e ciò che appare, il fenomeno vero e proprio. Così per esempio, quando vediamo una scatola, ciò che ci è *realmente* dato è un insieme di dati cromatici, organizzati in una configurazione spaziale, un insieme che varia continuamente secondo le prospettive della nostra progressiva osservazione e secondo i mutamenti di luce ed ombra che ne conseguono. Ma ciò che attraverso questi dati viene preso di mira, ciò che in questi dati *appare*, è “un di più”: «io vedo una cosa, ad esempio, una scatola, e non le mie sensazioni»².

C’è un’esperienza, del tutto quotidiana, che rivela in modo molto chiaro questa dinamica intenzionale che è propria di ogni percepire. È l’esperienza dell’illusione, un’esperienza centrale per le analisi husserliane della percezione:

Vediamo per esempio una figura umana che sta in una vetrina, e prima reputiamo che sia un uomo reale, per esempio un impiegato in quel momento impegnato là. Ma poi tentenniamo, incerti se non si tratti di un semplice manichino. [...] Nulla viene cambiato in ciò che si è propriamente veduto, anzi c’è ancora qualcosa di più in comune tra i due stati; sia nell’uno che nell’altro stato sono appercepiti in comune vestiti, capelli etc., ma una volta si tratta di carne e sangue, l’altra di legno dipinto. Uno stesso identico fondo di dati sensibili costituisce la base di due prensioni che si sovrappongono l’una all’altra³.

Se l’illusione ci mostra in modo incontrovertibile la natura intenzionale della percezione è proprio perché attraverso il medesimo “fondo di dati sensibili” *appare* una volta un fenomeno e un’altra volta un altro fenomeno. L’inganno percettivo è l’esperienza in cui più evidentemente si mostra lo scarto tra ciò che è dato e ciò che appare, uno scarto che è proprio di ogni esperienza percettiva. L’illusione è perciò l’esperienza che segnala nel modo più evidente il fatto che la percezione è sempre un’interpretazione⁴.

Ma nella teoria husserliana della percezione c’è un’altra idea fondamentale che vorrei richiamare. Per Husserl la percezione è un processo sintetico, cioè un processo che si costituisce sempre in una durata, attraverso l’unificazione di fasi e di momenti molteplici. La struttura formale di questa sintesi è una struttura temporale e Husserl l’ha descritta mirabilmente nelle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* del 1905⁵. Affinché sia

2 E. Husserl, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2005, vol II, p. 171; cfr. anche E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, Einaudi, Torino 2002, p. 97 e ss.

3 E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995, p. 83.

4 Sulla percezione come interpretazione cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2005, vol. I, p. 341.

5 Cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli,

possibile percepire un insieme complesso di dati – e la percezione è sempre percezione di un insieme complesso – è necessario presupporre che la coscienza possa trattenere l'appena passato, mantenendolo accanto all'“ora” attuale, benché questo appena passato non sia *realmente* “presente”. Allo stesso modo per percepire una qualsiasi variazione – e la percezione è sempre percezione di una variazione – è necessario presupporre che la coscienza possa anticipare il futuro imminente, come un orizzonte all'interno del quale il nuovo potrà essere dato. La percezione è dunque una sintesi temporale che diviene possibile solo grazie alla capacità della coscienza di ritenzione e di protenzione. Il presente della coscienza, il presente vivente non è riducibile al mero istante, alla fase “ora” *realmente* presente, perché la coscienza si distende – per usare un termine agostiniano – abbracciando nel suo sguardo l'istante che è appena trascorso, l'istante ora, e l'istante futuro la cui venuta è imminente. L'unità di ciò che è dato nella fase “ora” (la sensazione *realmente* “presente”), di ciò che è dato nella ritenzione (la sensazione appena passata) e di ciò che è anticipato nella protenzione (la sensazione attesa) è un'unità originaria: ciò significa che solo grazie a questa unità, o sintesi, le cose ci sono date originalmente, in carne ed ossa. La percezione è un processo complesso che, tenendo insieme tutti questi momenti, finalmente ci dà le cose in se stesse.

È dunque delineata la struttura formale del percepire: i dati sensibili che la percezione oltrepassa – oltrepassa ma non salta –, i dati che la percezione interpreta, devono essere ritenuti, tenuti insieme in una sintesi, sulla base dell'anticipazione di un senso unitario che prescrive all'andamento della percezione stessa una serie di aspettative, cioè di protenzioni. Ma questa anticipazione da dove trae il suo contenuto? Donde le proviene la sua concretezza? Ecco dunque la terza sottolineatura importante. È nell'esperienza passata che la percezione può reperire le indicazioni fondamentali per anticipare il presente. L'esperienza passata contiene l'insieme delle predelineazioni empiriche generali che guidano la percezione presente. Così, facendo riferimento in modo particolare alle analisi di *Esperienza e giudizio*, possiamo affermare che la percezione delle cose empiriche è di fatto sempre tipizzata. Mi permetto a questo proposito di riportare un passo piuttosto lungo, perché è particolarmente esplicito:

Ciò che è esperito come qualcosa di individualmente nuovo è innanzitutto conosciuto secondo ciò che si è propriamente percepito; esso ricorda l'eguale (o il simile). Ciò che è colto tipicamente possiede però anche un orizzonte di esperienza possibile con indicazioni di conoscenza corrispondenti, quindi possiede una tipica di caratteri ancora non esperiti ma attesi: quando vediamo un cane prevediamo subito il suo comportamento ulteriore, il suo modo tipico di mangiare, giocare, correre, saltare etc. Noi non vediamo adesso la sua dentatura, ma sebbene non abbiamo mai veduto questo cane, sappiamo in precedenza l'aspetto che avrà la sua dentatura, non in modo individualmente determinato, ma appunto in maniera tipica, per tanto che in animali ‘simili’, ‘cani’, già da tempo e spesso abbiamo sperimentato che essi hanno qualcosa come una ‘dentatura’ con una certa conformazione tipica. Dapprima ciò che si esperisce di un oggetto percepito nel procedere dell'esperienza viene senz'altro trasferito ‘appercevolmente’ a ogni oggetto percepito con elementi simili di percezione vera e propria. Noi lo pre-vediamo e l'esperienza effettiva può confermarlo oppure no. Nella conferma si amplia il contenuto di un tipo, ma altresì il tipo stesso si divide in tipi particolari. D'altronde ogni reale concreto ha pure le sue note individuali, ma queste hanno parimenti la loro forma tipica⁶.

Milano 2001.

6 E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, cit., pp. 304-305.

Le cose che incontriamo si collocano sempre entro un orizzonte di aspettative determinato dalla nostra esperienza precedente. D'altra parte ogni esperienza che viviamo contribuisce alla formazione – che è anche una continua riformulazione – di questo orizzonte di aspettative percettive. Husserl parla a questo proposito di “pre-conoscutezza”: il nostro rapporto con le cose si gioca sempre nello spazio aperto da questa pre-conoscenza. Il susseguirsi di una serie di esperienze simili dà origine, in un graduale processo di “sedimentazione”, ad una vera e propria *tipica della percezione*. Questa tipica, che è sempre aperta a nuovi potenziali sviluppi e anche all'eventualità di una revisione, guida e orienta il processo percettivo fin dall'inizio e regola le nostre aspettative sul comportamento dell'oggetto⁷.

2. Interpretazione fenomenologica del movimento stroboscopico

A questo punto, dopo queste tre rapide sottolineature, possiamo renderci conto della rilevanza fenomenologica dell'esperienza dell'immagine cinematografica. Il punto di abbrivio di una considerazione fenomenologica dell'immagine cinematografica non può che essere l'analisi di un'illusione. È necessario cioè domandarsi quale sia il significato del movimento stroboscopico dal punto di vista di una fenomenologia della percezione. È chiaro che tutte le esperienze di movimento apparente hanno di per sé un significato fenomenologico eccezionale e meriterebbero di essere considerate attentamente. Se la fenomenologia è la scienza dei fenomeni, cioè di ciò che *appare*, è chiaro che la questione del movimento *apparente* deve essere uno dei suoi argomenti di fondo. Ma tra tutte le esperienze di movimento apparente quella del movimento stroboscopico è la più rilevante. Cosa ha da dire la fenomenologia di fronte ad una simile esperienza?

Invece di vedere una sequenza di molteplici immagini (fotogrammi) immobili, molto simili tra loro, vediamo un'unica immagine in movimento. Invece di vedere il movimento *delle* immagini (la continua apparizione e sparizione di una molteplicità di immagini molto simili) vediamo il movimento *nell'*immagine. Già dai tempi dei famosi esperimenti di Wertheimer la psicologia ci ha insegnato che questa illusione può essere ridotta alla sua forma più elementare, alla forma che ne contiene il principio essenziale: si tratta del cosiddetto *effetto phi*. Una serie di lampadine posizionate lungo una linea si accende in sequenza e noi vediamo una sola luce muoversi da un estremo all'altro della linea – un'esperienza che ci accade quotidianamente quando vediamo cartelloni luminosi lungo strade e autostrade. È qui all'opera lo stesso principio fondamentale che permette il realizzarsi della illusione stroboscopica: si tratta evidentemente di un principio di unificazione, di un principio di sintesi. Ora, proprio il meccanismo di questa unificazione è illuminato dalla descrizione del percepire che abbiamo tratteggiato prima.

7 «Se abbiamo conosciuto una cosa e se ne presenta nel nostro campo visivo una seconda che, per quanto concerne il lato propriamente visto, concorda con la prima che è a noi nota, allora la nuova cosa riceve, per una legge essenziale della conoscenza, l'intera predelineazione conoscitiva della precedente (la riceve in virtù di una interna coincidenza con quest'ultima, che viene ridestata da un'associazione di somiglianza'») (E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 41).

Vediamo il movimento di un unico punto luminoso dalla posizione A alla posizione D. Ma dobbiamo domandarci cosa è *realmente* dato quando facciamo l'esperienza di questo movimento. E possiamo confrontare ciò che è effettivamente dato in questa esperienza, con ciò che è costituito sul fondamento di questo dato. Ecco allora che ci accorgiamo che ciò che è dato in senso stretto è: "una luce in A", *poi* "una luce in B", *poi* "una luce in C", *poi* "una luce in D". Il movimento non è affatto un dato effettivo nella percezione. Non è possibile alcuna sensazione del movimento; il movimento può solo *essere percepito*. Per questo il *fenomeno phi* è una esemplificazione eccezionale della struttura intenzionale del percepire. Noi registriamo un certo insieme di dati ("luce in A", "luce in B", "luce in C", "luce in D") attraverso i quali siamo in rapporto con una configurazione di senso che non è riducibile a questi stessi dati. Attraverso una serie successiva di apparizioni immobili ciò che è intenzionato (il senso noematico verso cui siamo diretti) è il "movimento di un punto luminoso X da A a D".

Ma c'è di più. Perché sia possibile che sul fondamento di questi dati la coscienza possa costituire un particolare fenomeno, cioè l'esperienza del movimento del punto luminoso X dalla posizione A alla posizione D, è necessario presupporre quella fondamentale sintesi temporale cui abbiamo accennato in precedenza. È necessario che la coscienza, quando ciò che è dato nell'"ora" è il contenuto "una luce in B", abbia ancora "presente" in una ritenzione il dato "una luce in A". Solo così diviene possibile l'unificazione necessaria alla costituzione del fenomeno "movimento di X". La coscienza deve poter tenere insieme ciò che è dato in diverse fasi successive (A, B, C e D). Non solo. È ugualmente necessario, affinché la sintesi sia possibile, che la coscienza, nel momento in cui il contenuto dato è "una luce in A", sia già rivolta verso una serie limitata di possibili configurazioni di insieme, o se si preferisce, di forme, o di unità, all'interno delle quali quel particolare contenuto potrebbe sensatamente collocarsi. Ed è necessario che queste configurazioni possibili, fin da subito anticipate (che sono in un certo senso diverse ipotesi di lettura), suggeriscano delle aspettative per ciò che verrà. Così la coscienza deve poter anticipare in una serie di protenzioni vuote e indeterminate i contorni generali del contenuto che ancora non è dato. Così, nel momento in cui la coscienza registra "una luce in A", sono già presenti molteplici orizzonti di senso, molteplici possibilità percettive, entro le quali questo dato può inserirsi. È possibile, per esempio, che il punto luminoso si sposti verso destra e questa possibilità implica un'aspettativa generica sul futuro: *poi* vedremo "una luce in B". Ma è anche possibile che il punto luminoso si sposti verso sinistra: *poi* vedremo "una luce in A". Così come sarebbe altrettanto possibile se il punto luminoso rimanesse immobile, ma cambiasse la sua intensità luminosa: in questo caso vedremo *ancora* "una luce in A", ma meno intensa. Si tratta di configurazioni diverse che, nel momento in cui il movimento ha inizio, hanno tutte la medesima plausibilità. Quando poi *realmente* si accende la luce in B, uno di questi orizzonti di possibilità viene confermato e una linea protenzionale trova riempimento. Ma insieme con la linea protenzionale trova conferma anche il senso percettivo, l'unità, la forma da cui quelle anticipazioni scaturivano⁸. Ecco "una luce in B", così come è lecito attendersi se l'oggetto si sta spostando verso destra: dunque sto proprio vedendo un punto luminoso X che si muove verso destra. Questo senso

8 È infatti nel senso percettivo che sono contenute le indicazioni per tutte le esperienze ulteriori riguardanti un oggetto. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*, Libro II, Einaudi, Torino 2002, p. 39.

percettivo, o noema, si viene progressivamente determinando, in modo sempre più preciso: il punto luminoso X si è mosso verso destra, fino al punto D, passando per C, con questa particolare velocità ecc. Ed è proprio questo senso percettivo che bisogna cercare in quel “di più” rispetto ai meri dati che è necessario perché si dia il fenomeno di un movimento apparente.

Ricapitoliamo. I dati meramente sensibili sono questi: “una luce in A”, “una luce in B”, “una luce in C”, “una luce in D”. Il senso noematico intenzionato attraverso questi dati è un’unità non riducibile a questi dati: “il punto luminoso X si muove da A a D”. E, affinché sia possibile che questo senso si costituisca, deve avvenire una sintesi che richiede tutta la dinamica della protenzione e della ritenzione. Il *fenomeno phi*, in altre parole, è una illustrazione meravigliosa, per la sua semplicità fenomenica e per la sua universalità fenomenica, proprio di quella struttura formale del percepire che la fenomenologia della percezione di Husserl aveva evidenziato. E l’immagine cinematografica, che di quel fenomeno è la versione più complessa e compiuta, è la dimostrazione che quella struttura è necessaria, non solo quando si tratta delle melodie di husserliana memoria, ma quotidianamente, in ogni contesto e per la percezione di ogni aspetto del reale.

Bisogna notare ancora una volta che l’esperienza di un’illusione – tale è il movimento stroboscopico – ci appare come una rivelazione circa la natura del percepire in generale. Se la percezione non fosse un processo intenzionale e sintetico, se non fosse una interpretazione fondata sulla struttura ritenzione-protenzione, posti di fronte ad uno schermo, noi assisteremmo allo spettacolo caotico e incomprensibile del susseguirsi di fotogrammi isolati, ma *attraverso* questi fotogrammi, *in* questi fotogrammi, non riusciremmo a vedere alcun movimento. E, naturalmente, siamo autorizzati a supporre che i meccanismi della coscienza che sono in funzione quando siamo davanti ad uno schermo siano gli stessi che entrano in gioco davanti a qualsiasi brandello di realtà. Ciò che il cinema ci rivela è che la percezione del movimento è in un certo senso sempre stroboscopica⁹. La medesima interpretazione dei dati è necessaria per vedere tanto il movimento apparente quanto il movimento reale. Così come la medesima “lettura” della profondità è necessaria per vedere tanto un *trompe-l’oeil* barocco, quanto una immagine retinica piatta.

3. La spettacolare fine dei seleniti e la logica della percezione

Due idee di fondo della teoria husserliana della percezione trovano dunque una eccezionale conferma in un’analisi fenomenologica dell’illusione stroboscopica. L’*effetto phi* dimostra – se così si può dire – che la percezione è un processo intenzionale e che questo processo è una sintesi temporale. Rimane ancora da considerare il terzo aspetto della teoria husserliana:

9 Cfr. R. Arnheim, *Arte e percezione visiva*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 316. Se l’immagine cinematografica ha un eccezionale valore esemplare è proprio perché mostra in atto un principio valido per la percezione di ogni movimento. Su questo punto la maggior parte dei lavori di psicologia della visione e la maggior parte degli studi teorici sul cinema concordano: il cinema, che è un caso di movimento apparente, mette in mostra il medesimo meccanismo visuale che serve per vedere ogni movimento reale. Cfr. anche J. Aumont, *L’image*, Armand Colin, Paris 2005, p. 32 e ss.; P. Bressan, *Il colore della luna. Come vediamo e perché*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 179; M. Massironi, *Fenomenologia della percezione visiva*, il Mulino, Bologna 1998, p. 225.

è la questione della tipica della percezione che ho cercato di evidenziare brevemente. Per illustrare il nesso tra questa questione e l'esperienza dell'immagine cinematografica vorrei analizzare – sempre con l'occhio del fenomenologo – alcune sequenze di *Le voyage dans la lune*. Non è un caso se per illustrare questo terzo passaggio scelgo proprio questo film. Innanzitutto è del tutto rilevante il fatto che Méliès sia di mestiere un illusionista, il fatto che il suo cinema abbia un rapporto essenziale con l'illusione. Nello stesso tempo l'estrema semplicità degli artifici messi in opera per ottenere di volta in volta l'inganno – si tratta di un film del 1902, non bisogna dimenticarlo –, rende più semplice l'analisi e ci permette di scorgere senza esitazioni l'essenziale. Guardando uno qualsiasi dei più spettacolari film odierni c'è sempre il rischio di pensare che la responsabilità dell'illusione sia innanzitutto da attribuire a sofisticate tecniche di produzione dell'immagine o a mirabolanti tecnologie dell'effetto speciale. Ciò è certamente vero. Ma l'illusione è innanzitutto “merito” della coscienza e del suo modo di rapportarsi al mondo.

Guardando il film di Méliès assistiamo ad un certo punto ad una scena insieme comica e spettacolare. Gli scienziati terrestri sbarcati sulla luna stanno esplorando la misteriosa caverna dei funghi giganti. Uno degli scienziati si avvicina stupito ad un enorme fungo, appoggia a terra il suo ombrello ed ecco che questo si trasforma magicamente in un fungo. Non solo. Ad un tratto il fungo-ombrello comincia ad aumentare di dimensioni e cresce smisuratamente. Dopo qualche istante compare, proprio dietro all'enorme fungo, un buffo personaggio: è un “selenita”, uno degli abitanti della luna. L'alieno misterioso si rivela subito decisamente aggressivo e lo scienziato terrestre, aggredito, gli assesta un colpo secco di ombrello proprio sulla testa. Qui accade l'ennesimo colpo di scena. Il selenita, colpito alla testa, esplose e svanisce in una nuvola di fumo.

Aldilà del suo valore artistico o della sua importanza per la storia del cinema cos'ha di interessante questa scena dal punto di vista di una fenomenologia della percezione? Anche in questo caso possiamo praticare l'esercizio fenomenologico di guardare solo a ciò che è dato e di distinguere ciò che ci è dato come fenomeno da ciò che accade realmente. Vediamo un ombrello poggiato a terra trasformarsi in un fungo. Senza alcun dubbio noi *vediamo* questa trasformazione. *Sappiamo* tuttavia che si tratta di un trucco cinematografico. Dobbiamo domandarci come è possibile che, nonostante la nostra piena consapevolezza, l'inganno percettivo riesca così efficacemente. Cosa rende possibile la percezione “un ombrello si trasforma in un fungo”? Si tratta di una percezione razionalmente assurda. Eppure nonostante questa assurdità l'immagine che percepiamo è del tutto convincente dal punto di vista percettivo. Cosa rende possibile questa primitiva ma anche persuasiva illusione? La risposta contenuta in tutte le storie del cinema è: il montaggio. Certo. Ma allora, cosa rende possibile questo montaggio? Il montaggio, in fondo, è associazione di immagini. Cosa rende possibile che una serie di immagini abilmente abbinata dia origine ad un'illusione del genere?

Guardiamo attentamente ciò che ci è “dato” sensibilmente. Vediamo un oggetto X (l'ombrello) in una determinata posizione: “un X in A”. Immediatamente dopo vediamo un altro oggetto Y (il fungo) nella stessa identica posizione: “un Y in A”. Abbiamo a disposizione almeno due “letture” di questi dati sensibili: o X è scomparso e al suo posto è apparso Y, oppure X si è trasformato in Y. Ci si può domandare perché noi “scegliamo” la seconda lettura, ovvero cos'è che rende più plausibile, o più semplice, la seconda lettura (e la risposta sui cui tornerò tra poco è: l'esperienza passata). Ma prima ancora bisogna chiedersi cosa

rende possibile la percezione “trasformazione di X in Y”. E constatare che per la possibilità di una “lettura” di questa immagine è necessaria la medesima struttura che era messa in atto nel caso dell’*effetto phi*. Mentre vedo “un X in A” (l’ombrello) è già presente un orizzonte di protenzioni e di questo orizzonte è parte la legittima attesa che X sia ancora presente tra un istante. In virtù di questa attesa, come abbiamo visto prima, se il “dato” successivo fosse “un X in B” noi vedremo un movimento di X da A a B, piuttosto che la sua scomparsa e riapparizione. Ed in virtù della medesima attesa qui noi possiamo vedere X trasformarsi in Y (il fungo), invece di una semplice successione di X e Y. Ovviamente, mentre vedo il fungo, l’ombrello deve essermi ancora “presente” in qualche modo, altrimenti non vi sarebbe alcuna trasformazione. Perciò il passaggio dalla semplice successione “prima X poi Y” alla unità “trasformazione di X in Y” richiede la capacità di ritenzione e di protenzione della coscienza.

A questo punto possiamo affrontare la domanda messa da parte in precedenza: su cosa si fonda l’interpretazione percettiva del dato presente? Per farlo consideriamo ora l’altro strabiliante avvenimento che Méliès riesce a farci vedere: l’esplosione del selenita. Vediamo una figura simil-umana agitarsi di fronte allo scienziato. Assistiamo all’evento del colpo. Adesso al posto della figura gesticolante c’è una nube di fumo. Benché la scena sia assurda dal punto di vista razionale essa obbedisce ad una rigorosa logica percettiva. Cosa sarebbe accaduto se Méliès avesse montato l’immagine del colpo di ombrello, *poi* l’immagine con la nube di fumo, *poi* una nuova immagine del selenita colpito, *poi* l’immagine di un lampo e *poi* nuovamente l’immagine della nube di fumo? La scena dal punto di vista percettivo non sarebbe affatto convincente. Tutto ciò è ovvio. Ma non è più ovvio se ci domandiamo perché non sarebbe convincente. Cosa ci sarebbe di più assurdo in questa seconda versione della scena rispetto a quella originale? Che senso ha parlare di “percezione convincente” a proposito di un selenita (!) che esplose? Eppure è evidente che il montaggio di questa scena segue una logica percettiva rigorosa. Molte volte ci è capitato di vedere esplodere un oggetto. Abbiamo visto esplodere un petardo, per esempio: lì dove prima c’era un corpo materiale, rosso, allungato, di piccole dimensioni, all’improvviso abbiamo visto un lampo e poi una nube di fumo. Molte altre volte abbiamo avuto esperienze simili. Tutte queste esperienze hanno lasciato una traccia, si sono “sedimentate” – direbbe Husserl – e hanno dato origine ad una “tipica” del fenomeno “esplosione”. Questa tipica è legittimata dal fatto che non ci è mai capitato di vedere un oggetto esplodere in altro modo. Per esempio sarebbe del tutto assurda la sequenza: “una nube di fumo”, *poi* “una luce abbagliante”, *poi* “la scomparsa del petardo”. Sarebbe assurda. Ma secondo quale logica? La stessa logica seguendo la quale noi oggi potremmo perfettamente integrare la rappresentazione di Méliès. Volendo aggiungere il sonoro alle immagini di *Le voyage sur la lune* noi dovremmo inserire un rumore ben determinato, in un momento ben determinato. Dovremmo inserire nel preciso momento in cui il selenita viene colpito, il rumore “scoppio”, per esempio il rumore di un petardo o di un colpo di pistola. Non avrebbe alcun senso aggiungere il rumore “frantumazione”, per esempio il rumore che fa un bicchiere quando cade a terra e va in pezzi. È questa coerenza percettiva, del tutto diversa dalla coerenza razionale, che rende plausibile un’immagine. È questa tipica della percezione che ci permette di vedere, benché sia del tutto assurdo, “un selenita che esplose”.

4. *L'immagine cinematografica e la rifigurazione della percezione*

Le considerazioni alle quali siamo giunti analizzando *Le voyage dans la lune* possono facilmente essere generalizzate. Un'analisi delle modalità attraverso le quali un film costruisce i suoi eventi (grazie al montaggio) rivela schemi empirici, abitudini percettive e tipi percettivi che hanno valore regolativo. Il cinema lavora in modo del tutto peculiare sui meccanismi del percepire e in questo senso diviene lecito parlare di un meccanismo cinematografico della percezione. Questa tesi non ha ovviamente alcun significato dal punto di vista della critica cinematografica e non può in nessun modo dare indicazioni per un giudizio di valore – evidentemente nessun film può essere giudicato per la sua capacità di rendere evidenti aspetti oscuri del percepire. Ha invece un'importante implicazione politica. Proprio perché lavora sulle condizioni fondamentali del percepire il cinema ha in serbo potenzialità del tutto peculiari di rifigurazione della nostra esperienza del mondo.

C'è un aspetto che va sottolineato immediatamente, anche per cogliere lo sfondo problematico di questa tesi. Quando parliamo di rifigurazione della percezione non stiamo parlando di un cambiamento nel modo di pensare, o di una trasformazione di un paradigma conoscitivo o del superamento di un certo sistema ideologico. La formazione dei tipi percettivi che orientano la nostra percezione delle cose è un processo che si svolge interamente al livello di quella che Husserl chiamava “esperienza antepredicativa”. Questa notazione apparentemente marginale acquista tutta la sua rilevanza quando si considera il carattere tendenzialmente passivo di questo processo. Parlare di rifigurazione della percezione significa parlare di qualcosa che accade ad un livello che non è ancora quello del pensiero e che è indipendente da ogni assenso del soggetto. Dunque di un processo di cui il soggetto non può essere padrone, un processo che può compiersi anche suo malgrado. La coscienza non domina i processi di formazione e rifigurazione dei tipi percettivi. Allora, evidentemente, se è vero che il cinema – insieme con altre tecniche audiovisive¹⁰ – ha in serbo una peculiare capacità di rifigurazione della percezione, questa potenzialità, proprio perché riguarda un aspetto essenziale della nostra percezione del mondo e proprio perché interviene ad un livello che non è coscientemente padroneggiabile, è anche un problema politico. Un'immagine che contribuisce a modificare il nostro modo di percepire non può mai essere un'immagine politicamente neutra. Tuttavia, non è affatto ovvio che sia lecito parlare di “rifigurazione della percezione”.

In *Tempo e racconto* Paul Ricœur ha proposto l'idea – estremamente interessante – di una rifigurazione del mondo ad opera del racconto¹¹. Ora, se è posta nei termini ricœuriani, la questione della rifigurazione è difficilmente discutibile. Come negare che la nostra esperienza del mondo, l'insieme dei valori cui facciamo riferimento, il nostro modo di agire siano essenzialmente modificati dall'esperienza della lettura di un grande romanzo o – aggiungo ancora una volta – dall'esperienza della visione di un film importante? E come negare che il nostro modo di accedere al passato sia essenzialmente in debito con le risorse narrative e con

10 È chiaro che le considerazioni che svolgo qui a proposito del cinema possono essere estese a tutte le immagini audiovisive, dai telefilm della televisione fino ai video di YouTube. Nella misura in cui sono “montate” tutte queste immagini presuppongono i medesimi meccanismi percettivi e contribuiscono ugualmente a rifigurare i tipi percettivi. In questo senso il cinema è solo il primogenito di una numerosa discendenza.

11 Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 2001, vol. I.

le tecniche del racconto che abbiamo a disposizione? Nessun problema, dunque, se si vuole parlare di una rifigurazione della memoria o di una riconfigurazione della storia. Ma per quel che riguarda la percezione le cose sono molto più problematiche.

Si ammetterà senza difficoltà che la percezione delle cose e del mondo è influenzata da fattori sociali, dai media, dal contesto storico-culturale e da molti altri fattori. Ma tutte queste influenze rimangono in ultima analisi esteriori, accidentali, e, se è intesa in questo modo, la rifigurazione della percezione si riduce ad un'idea generica, in fondo, ad una banalità. D'altra parte il tentativo di intendere la possibilità di una rifigurazione della percezione in modo letterale, come un vero e proprio sconvolgimento, una trasformazione essenziale, si scontra ben presto con la resistenza oggettiva di una serie di dati di fatto che si possono violare solo in modo ideologico. Si può tranquillamente affermare, per esempio, che l'evoluzione della pittura occidentale ha influenzato il nostro modo di vedere. A patto però che questa affermazione rimanga generica: certamente dopo gli impressionisti abbiamo guardato in modo diverso la cattedrale della nostra città al tramonto. Se però si tenta di affermare che la nostra percezione del movimento è letteralmente cambiata prima e dopo il cubismo, ben presto ci si scontra con l'evidenza dei fatti: prima e dopo il cubismo l'occhio reagisce esattamente allo stesso modo alla luce; prima e dopo il cubismo il corredo cognitivo della visione rimane invariato. È all'interno di questo dilemma che le descrizioni husserliane di *Esperienza e giudizio* acquistano una rilevanza nuova. È all'interno di questo dilemma che una riflessione sull'immagine cinematografica fenomenologicamente attrezzata si rivela interessante.

Il fatto è che la rifigurazione della percezione deve essere intesa come una rifigurazione della "tipica" della percezione. Questo non è poco. Ma non è nemmeno troppo. Non è poco perché, se è vero che il mondo è sempre esperito in maniera tipizzata, come Husserl ci ha mostrato, allora la rifigurazione dei tipi della percezione significa di fatto la possibilità della riconfigurazione di tutti i contorni delle cose del mondo in cui viviamo. E poiché la "tipica" del percepire è storicamente condizionata, resta aperta la possibilità di un vero e proprio sconvolgimento nel modo in cui le cose empiriche ci sono date. Non è troppo perché non implica la negazione delle evidenze scientifiche o l'ipotesi di improbabili mutamenti nelle strutture essenziali della nostra mente. D'altra parte il ruolo che gioca qui la riflessione sull'immagine cinematografica non è affatto marginale perché il cinema deve continuamente mettere in pratica le regole fondamentali di una tipica della percezione. Le deve mettere in pratica per rendere credibili i suoi montaggi e le sue costruzioni di senso. Ma, proprio perché continuamente pratica queste regole, il cinema contribuisce (forse più di ogni altro mezzo espressivo) a riconfigurarle.

Così lo spettatore odierno, quando vede il film di Méliès, trova del tutto plausibile la spettacolare esplosione del selenita, perché la tipica del percepire che permette a quel montaggio di essere sensato non è cambiata di una virgola negli ultimi cento anni. Altrove, invece, le immagini di *Le voyage sur la lune* tradiscono la loro appartenenza ad una logica percettiva antiquata. Non certo per via degli intrinseci limiti tecnici: il bianco e nero, la mancanza di sonoro, la scarsa qualità ecc. E nemmeno per la povertà degli effetti speciali, che, anzi, come abbiamo visto, conservano tutta la loro potenza persuasiva. È proprio la "tipica" della percezione che governa quelle immagini ad apparire vecchia, superata. Per noi, soggetti percipienti del ventunesimo secolo, non è affatto assurdo che la luna sia abitata da seleniti che esplodono quando sono colpiti da un'ombrellata. È assurdo che gli uomini sulla luna cammi-

nino tranquillamente, senza esitazioni, senza nessuna difficoltà, come se ci fosse la forza di gravità terrestre. Nessun film oggi si permetterebbe una simile ingenuità. Ma perché? Per via della potenza rfigurante di una immagine che tutti abbiamo visto almeno una volta. Grazie a quella immagine anche il più sprovveduto spettatore odierno sa quali sono le generalità percettive che rendono plausibile una passeggiata sulla luna. Benché probabilmente non sia mai stato sulla luna e sia nato molti anni dopo il piccolo-grande passo di Neil Armstrong.





G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni affidate
a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico.*

- Tommaso Ariemma

Al cuore del bello. Estensioni di Kant

B @bel



- Editoriale
- Il tema di Babel**
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

L'estensione sembra delinearci come la cifra di lettura privilegiata del lavoro che questo giovane studioso sta conducendo già da alcuni anni, annodandolo attorno a tematiche estetiche provenienti dalle decostruzioni messe in atto dalla recente filosofia francese. La bellezza come "erranza", la bellezza che "libera", il bello non come oggetto di conoscenza e/o di critica ma come evento di quell'"esperienza" singolare che ogni volta nuovamente si ripete, sono interrogati in queste dense riflessioni.

Tommaso Ariemma ha conseguito il dottorato in filosofia a Parma, collabora con l'Università degli Studi di Napoli, ha tradotto e curato testi di Badiou, Baudrillard, Derrida, Nancy e pubblicato tra l'altro i volumi: *Fenomenologia dell'estremo* (2005), *Il nudo e l'animale. Filosofia dell'esposizione* (2006) e il più recente *L'estensione dell'anima. Origine e senso della pittura* (2008).

Tommaso Ariemma

AL CUORE DEL BELLO Estensioni di Kant

1. *Evento e misura del bello*

Parlare dell'*estensione* in relazione alla bellezza significa porre il problema fondamentale dello scarto tra la misura e l'evento del bello. Scarto che, nella tradizione occidentale, ha visto prevalere criteri di misura del bello, piuttosto che indagini circa ciò che il bello fa, ovvero circa ciò che induce in un soggetto supposto sapere. Se l'evento del bello implica necessariamente una rottura emotiva, la misura del bello, invece, tenta di circoscrivere o di inquadrare la portata toccante della bellezza, ovvero la sua *estensione*.

Con la felice espressione di "Grande Teoria del bello"¹ Tatarkiewicz ha individuato la tendenza più o meno uniforme che attraversa tutta l'estetica occidentale e che definisce la bellezza come proporzione delle parti, come *commensuratio partium*. Una tale concezione vede la bellezza come il non fragile, il non esposto, il perfettamente integro. Associata alla *proportio* è spesso, infatti, l'*integritas*, concetto che rende impossibile separare il problema estetico della bellezza, come armonia delle parti, dalle sue implicazioni morali.

La "Grande Teoria" si è ben guardata dal pensare la bellezza secondo l'ordine dell'evento, poiché essa in questo caso sarebbe stata non manifestazione di un ordine, ma collisione, frattura, sospensione, svincolata dal modello classico, legato anche e soprattutto all'ideale della forma umana ben proporzionata, statuaria, invulnerabile.

La teoria delle proporzioni, come misura del bello, ha la sua origine in Grecia: anche se qualcosa di simile esisteva già presso gli Egizi, solo in Grecia essa acquista una valenza propriamente estetica, perché ambisce a catturare la bellezza. La teoria delle proporzioni egizia non aveva un'esigenza propriamente estetica, ma prevalentemente magico-pratica. La teoria greca è, invece, rivolta allo *splendore* del suo oggetto, alla cattura e all'esibizione di tale potenza. A testimonianza dell'intenzione di *catturare*, come se si trattasse di gettare una rete, è la libertà dell'artista, rispetto al sistema egizio, di variare le dimensioni oggettive, caso per caso, in libere combinazioni².

Secondo il dettato del celebre *canone di Policleto*, l'artista greco doveva rispettare l'organicità delle parti del corpo umano, per raffigurare così la *corretta* conformazione anatomica. La teoria egizia la stravolgeva, per rispettare il suo rigido sistema di proporzioni. L'artista greco, invece, partiva da un reticolo composto meccanicamente dentro il quale adattava la figura: cercava piuttosto di definire il rapporto tra le parti, così come era in natura. Egli *cattura nell'ideale*, non in uno schema fisso *a priori*. Perfeziona, non schiaccia.

1 Cfr. W. Tatarkiewicz, *Storia di sei idee*, Aestetica, Palermo 2004, pp. 136-141.

2 Cfr. E. Panofsky, *Il significato delle arti visive*, Einaudi, Torino 1999, pp. 59-106.

Ciò che, a questo punto, ci preme sottolineare, è che la cattura del bello, che istituisce l'estetica occidentale, lascia intendere che vi sia qualcosa di originariamente smisurato e selvaggio nell'esperienza del bello.

La teoria del bello espressa da Kant nella *Critica del giudizio* sembra cogliere proprio questa natura del bello. Ma, come tenteremo di dimostrare, questo risultato è raggiunto malgrado Kant stesso, che ricade alla fine, anch'egli sorprendentemente, nella teoria classica del bello.

2. Una bellezza che libera

La concezione kantiana del bello sembra, in un primo momento, sfuggire alle strategie concettuali di misura del bello. Sono note le definizioni di Kant, formulate nella *Critica del giudizio*, che caratterizzano la bellezza, la *bellezza libera*, come ciò che piace³ senza interesse, universalmente ma senza concetto, senza la rappresentazione dello scopo, oggetto di un piacere necessario, rispettivamente secondo i momenti della qualità, quantità, relazione, modalità⁴.

Una concezione della bellezza, quella kantiana, che slega, in un primo tempo, il bello da ogni vincolo morale o concettuale: una bellezza "aderente", ossia legata ad un interesse o a un concetto, secondo Kant, non è una bellezza libera, cioè una bellezza autentica. Quest'ultima esige una deposizione (di interessi, di concetti, di scopi ecc.), o meglio, più di una deposizione, e soprattutto un *libero favore*, come ha acutamente sottolineato Heidegger⁵.

Fare esperienza del bello significa anche *offrirsi*, proprio nel senso del termine tedesco, *Wohlgefallen*, che, al di là del piacere (in tedesco *Lust*), indica pure un corrispondere⁶, un dare sé in cambio all'erranza del bello.

Per Kant, infatti, la bellezza libera è *pulchritudo vaga*, espressione in cui è implicita l'idea del vagare⁷, dell'essere condotti senza sapere, o meglio, sapendo "il senza" della bellezza, la deposizione che esige. Si tratta, in fondo, di una bellezza *che* libera, e non tanto di una bellezza libera, come vorrebbe Kant.

Fare esperienza della bellezza è corrispondere all'erranza, il concedere e, nello stesso tempo, il concedersi: ogni interesse, ogni inclinazione vengono abbandonati. Il soggetto fa esperienza del bello a sua insaputa.

(Sia concessa una piccola parentesi. Nel suo capolavoro filosofico, ovvero *Essere e tempo*, Heidegger ha parlato dell'angoscia⁸ come esperienza in cui appare il ni-ente, il non qualcosa. Non ci si angoscia mai intorno a qualcosa in particolare. L'esperienza dell'angoscia non è molto distante da quello che Kant sembra avanzare a proposito della bellezza. La bellezza non è nell'oggetto, ma nell'esperienza che se ne fa: la bellezza pure dischiude un non-ente,

3 Il termine usato da Kant, però, come gli studiosi sanno, è *Wohlgefallen*, che non significa semplicemente piacere. Se ne discuterà a breve.

4 Cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 2004, §§ 5, 6, 17, 22.

5 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1995, pp. 116-118.

6 Cfr. G. Matteucci, *Filosofia ed estetica del senso*, ETS, Pisa 2005, pp. 197-199.

7 Sulla bellezza libera come erranza si veda l'analisi di J. Derrida, *La verità in pittura*, Newton & Compton, Roma 2005, pp. 90-98.

8 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 40.

ovvero il *desiderio* in quanto tale. Il suo movimento fondamentale: catastrofico, errante. Desiderare, infatti, significa abbandonare le stelle propizie (*sidera*), cioè vagabondare senza fissa meta).

Il testo kantiano, tuttavia, non autorizza, fino in fondo, questa lettura, ed è qui che si nasconde il suo grande limite.

L'esperienza del bello è un'esperienza erotica, ma Kant tace, anzi vieta il desiderio e ogni emozione nell'esperienza del bello, per salvaguardarne la purezza⁹.

Il cedere all'erranza del bello è, del resto, una lettura oltraggiosa del *Wohlgefallen* kantiano. Kant, infatti, dopo aver rigorosamente enunciato gli argomenti circa il gusto puro, reintroduce anche una certa moralità del bello¹⁰, secondo i suoi più veri e profondi interessi¹¹, e un riferimento alla forma umana come autentica bellezza, il suo *ideale*. Il cortocircuito è dietro l'angolo. Kant infatti, dopo aver aperto, apparentemente, uno squarcio nella retorica classica della bellezza, pone una *nudità ideale* come paradigma della bellezza stessa. Jullien giustamente osserva: «Si deve a Kant l'aver stabilito, proprio al cuore della *Critica del giudizio*, che l'unico *ideale di bellezza* è la forma umana»¹².

Dopo aver aperto la strada al pensiero di una bellezza errante, Kant sembra poi preferirle *in una certa misura*, e già da sempre, quella aderente, riproponendo anche e soprattutto una tesi classica, e, in verità, in perfetta armonia con la filosofia di Kant nel suo insieme: la *bellezza a misura d'uomo*.

L'ideale della bellezza, seguendo rigorosamente il testo kantiano, non è certamente la bellezza libera, ma condivide, fin dall'inizio, con quest'ultima, una moralità nascosta. La bellezza libera, infatti, è, secondo Kant, la bellezza pura, che non può essere, cioè, contaminata o oltraggiata.

La questione è quella dell'oltraggio, dell'andare oltre, del passare il limite, cioè, in ultima istanza, dell'estensione. A rigore, dunque, non c'è bellezza pura, in quanto anche la bellezza pura kantiana è intimamente legata ad un'idea, quella della purezza, che la rende già sempre morale. Il bello è inteso qui come l'intatto: genera un piacere, ma è un piacere immacolato. Non oltraggioso, sporco.

Eppure, non c'è piacere che non sia oltraggioso, esponente. Come pure non c'è bellezza che non istighi alla violazione di un ordine, anche e soprattutto del suo ordine. C'è nella bellezza qualcosa che prescrive l'oltraggio, ovvero, senza nessuna connotazione moralistica di tale azione, di proseguire, di prolungare, di vivere la bellezza.

3. La perversione del disinteresse

La concezione estetica di Kant si presenta perversa e contraddittoria: ora pare libera da ogni idea, ora proprio questa libertà cela un'idea forte, morale, a cui la bellezza viene vincolata. Ora Kant sembra essere attratto dalla bellezza della natura, libera e senza modelli

9 Cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 209.

10 Si confrontino i decisivi §§ 16, 17, 59 della *Critica del giudizio*.

11 Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 75-79.

12 F. Jullien, *Il nudo impossibile*, Sossella, Roma 2003, p. 81.

di riferimento, ora sembra interessato, in maniera classica, alla teoria delle proporzioni in relazione alla figura umana, che non esita a definire *ideale* della bellezza (in generale). Ora la sua concezione del disinteresse sembra contrastare ogni libertinismo estetico (ovvero ogni accesso al godimento), ora proprio questo disinteresse sembra celare un'ossessione ancora più forte. Essa godrebbe, infatti, di una Voce¹³, la voce della ragione: vi sarebbe un piacere della riflessione, che non va affatto sottovalutato.

Heidegger ha notato, più di ogni altro studioso, cosa indichi la dottrina kantiana del bello: un momento preparatorio¹⁴, un discorso spiazzante ma, in fin dei conti, restauratore. Kant non resiste alla tentazione di *giustificare* la teoria classica del bello, che lega questo all'integrità morale e alla figura umana come suo ideale. Non c'è contraddizione, ma perversione: si presenta una dottrina del bello, ma le si preferisce perversamente la dottrina classica della bellezza. Anzi, è questa la mia tesi: seguendo rigorosamente le implicazioni dell'analitica del bello kantiana, proprio la libertà e la purezza della bellezza "preparano", perversamente, alla sua moralità. Del resto, la massima sottesa al giudizio di gusto puro ha la stessa struttura della legge morale, nonché lo stesso oggetto di godimento: la voce della ragione.

La perversione sottesa al giudizio di gusto puro svela, tuttavia, la perversione della bellezza classica. Essa schiva la bellezza autentica, legata all'evento. Se mostra il suo carattere eventuale è solo per sedarne il potere e iscriverla in una rete di rapporti, di stili, di costumi. Da non sottovalutare è, inoltre, proprio la *destituzione dell'oggetto* nell'esperienza della bellezza, secondo Kant. Nessuna cosa in particolare sarebbe bella per se stessa, ma solo in relazione all'esperienza soggettiva e anzi prodotta dal suo compiacimento. Nessuna cosa bella, per Kant, ci "toccherebbe" da sé.

4. Contro la quadratura del bello

Non sarebbe azzardato vedere nella bellezza *das Ding, la cosa*, così come Heidegger ha tematizzato questo punto cieco dell'esperienza¹⁵, che non ha a che fare con nessuna cosa in particolare. Del resto, non va dimenticato, Heidegger è anche il filosofo che ha ripreso in termini radicali la dottrina del bello kantiana, disinnescando il suo legame con il piacere e così compiendola in maniera definitiva. Per Heidegger il bello è il mostrarsi stesso dell'essere, l'evento luminoso dell'apparire¹⁶.

Ma se la dottrina del bello kantiana rivela la teoria classica della bellezza come perversa, la dottrina heideggeriana mostra come ogni riferimento alla "cosa", ovvero al non-ente, al non questo o quello indifferentemente, e cioè alla bellezza, sia preparatorio a una quadratura, a un ordine della bellezza. Non è un caso che i momenti dell'analitica del bello siano quattro e che Heidegger espliciti l'essenza della "cosa" come riposante sui "quattro"¹⁷, cioè su una

13 Cfr. I. Kant, cit., pp. 181-183.

14 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 116-117.

15 Cfr. M. Heidegger, *La cosa*, in Id., *Conferenze di Brema e di Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 21-44.

16 Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 41.

17 Cfr. M. Heidegger, *La cosa*, cit., pp. 35 e ss.

quadratura, su una circoscrizione. La quadratura, l'inquadramento è dietro l'angolo quando si tratta della "cosa", cioè della bellezza.

L'esperienza classica della bellezza è *misura* della "cosa", resa neutra e inoffensiva, ovvero in-quadratura di ciò che potrebbe essere tremendo. L'analitica del sublime, che segue l'analitica del bello nella terza *Critica*, del resto, ha una funzione strategica: è per la limitazione del bello. La sua natura di appendice è esplicitata¹⁸. Dove il bello eccede, si estende, muta il piacere in dispiacere, e viceversa, deve esservi un luogo adibito alla cattura (concettuale) di tale devianza che la separi da ciò che è bello. Come un arto da amputare.

La perversione kantiana, però, insospettabilmente, decostruisce l'impianto classico, suo malgrado. Il suo "momento preparatorio" va esteso altrimenti. Bisogna *estendere* ciò che Kant ha solamente sfiorato, cedendo alla perversione, alla misura della "cosa".

5. Cuore

Nonostante l'estetica del bello kantiana sia fondamentalmente un'estetica dello spettatore, manca una riflessione radicale in merito a ciò che la bellezza *induce* in quest'ultimo. Essa, infatti, spingerebbe lo spettatore a ricordare, a prendere nota con la mente. Ma Kant, preoccupato di dare alla figura classica della bellezza una nuova giustificazione, non spende una parola considerevole sul nesso bellezza-memoria, ovvero, ancora e in un altro senso, sulla capacità della bellezza di *estendersi*.

La condizione dell'esperienza della bellezza risiede in una capacità fondamentale, che Kant non prende affatto in considerazione: appunto la memoria. Per Kant, il gusto è qualcosa che si ha in proprio (§ 17), e, alla fine, è più una fruizione di sé, un compiacimento, che di ciò che fa irruzione, o dell'irruzione in quanto tale.

La nostra lettura della bellezza come erranza eccede, come abbiamo detto, certamente la lettera e l'intenzione del testo kantiano. La bellezza, l'estensione della bellezza, rompe ogni economia dell'esposizione e reclama nondimeno una ripetizione: essa ha relazione con *un incremento* del singolare. Dinanzi al bello si è chiamati a ripetere ciò che si direbbe irripetibile. La bellezza non sarebbe nemmeno oggetto di gusto senza una tale ripetizione. Essa non muta niente in ciò che è bello, ma nel "cuore" di chi la contempla. La bellezza implica una contrazione, una memoria, essendo qualcosa di *notevole*, che impone nota.

La ricerca condotta da Tatarkiewicz intorno alla storia del concetto di bello¹⁹ mostra come la relazione bellezza/memoria non sia mai stata adeguatamente tematizzata. Anche se la bellezza è stata sempre intesa come traccia, simbolo dell'idea o della moralità, essa non è mai stata pensata in connessione con la memoria di un soggetto, ossia con un cuore.

Ad averne accennato è stato solo Giordano Bruno, nel suo fondamentale *De vinculis in genere*, dove la bellezza viene definita forza vincolante per eccellenza. Criticando la bellezza ideale di stampo platonico, Bruno svincola la bellezza da ogni modello, rimettendola al trasporto del desiderio:

18 Cfr. I. Kant, cit., p. 263.

19 Cfr. W. Tatarkiewicz, *Storia di sei idee*, cit., pp. 133-204.

[...] il vincolo della bellezza va rintracciato altrove che nella figura e nella disposizione proporzionata delle membra, tanto più che, invariata restando bellezza e figura, talvolta dopo il godimento della cosa amata l'amore passa; quindi la spiegazione del vincolo deve cercarsi soprattutto in una sorta di condizionalità del rapitore e del rapito²⁰.

Bruno è più radicale di Kant, perché pensa la bellezza secondo l'ordine dell'evento e della singolarità e, se pretesa di universalità della bellezza deve esservi, essa è innanzitutto pensata a partire da una pretesa di memoria. Ciò che è bello è innanzitutto memorabile. Vuole essere trasportato, perché a sua volta trasportante. *Il principio della tradizione è la bellezza*. Se il brutto viene tramandato, è per non essere più ripetuto. Esso tende ad essere rimosso.

Quando la bellezza accade, quando la sua erranza ci trasporta, noi pure dobbiamo trasportarla, dentro. Farla risuonare, perché ci sta a cuore.

Un'estetica della bellezza dovrebbe concentrarsi sul cuore, come ben sanno tutti i poeti. Dovrebbe concentrarsi sul luogo della concentrazione e della contrazione, perché il cuore è soprattutto questo: un centro nudo, una contrazione. Scrive Derrida:

Il poetico sarebbe ciò che vuoi imparare dall'altro, grazie e lui, e sotto dettatura, *par coeur*: imparare a memoria. [...] Nasce in te il desiderio di *apprendre par coeur*. Di lasciarti attraversare il cuore dal dettato. D'un sol tratto, è l'impossibile, ed è l'esperienza poetica. Ancora non sapevi cosa fosse il cuore, e lo impari adesso. Con questa esperienza e con questa espressione [*apprendre par coeur*]. Chiamo poema ciò che insegna il cuore, che inventa il cuore [...] Cuore [...] non designa solo la pura interiorità, ma l'autonoma spontaneità, la libertà di commuoversi riproducendo la traccia amata²¹.

Ciò che ci sta a cuore è ciò che ricordiamo con più piacere. Tra il cuore e il ricordo c'è un'intima connessione, non solo etimologica. La bellezza esige l'*accordo*, un dare il cuore, ciò che dice di noi, perché figura poetica della memoria, perché ripete l'irripetibile. Cuore che possiamo offrire, dissolvendoci: non assoluti, ma dissoluti. Tutto ciò che ha un cuore ama la dissoluzione di sé.

20 G. Bruno, *De magia – De vinculis in genere*, Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1986, p. 181.

21 J. Derrida, *Che cos'è la poesia?*, in «aut aut», 1990, n. 235, pp.122-123.

Ai margini del giorno

A cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

- Nicola Cotrone

Globalizzazione e individualismo nella società liquida moderna

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Zygmunt Bauman usa la metafora della liquidità per descrivere la nostra società e in questo modo è riuscito a portare a parola quello che comunemente viene vissuto nel nostro mondo post-moderno o ipermoderno. Con uno stile che lascia intravedere la partecipazione emotiva, Nicola Cotrone ci riferisce la concezione del sociologo, usandola per comprendere la situazione politico-economica italiana, dove il problema della globalizzazione porta al disinteresse per la politica, e dove l'individualismo schiaccia e nega lo spazio pubblico. Conclude nella speranza che dal paradosso di una politica locale, intenta a risolvere problemi nati a livello globale, possa sorgere l'esigenza di andare oltre le particolarità e riproporre i problemi di tutti nell'*agorà*, dove privato e pubblico si possono scontrare e incontrare.

Nicola Cotrone

GLOBALIZZAZIONE E INDIVIDUALISMO NELLA SOCIETÀ LIQUIDA MODERNA

Ma come conciliare una società così 'individualizzata' con la globalizzazione che tutto pervade, dal privato al pubblico? La ricerca frenetica dell'identità non è un residuo di un'epoca preglobale; al contrario, è l'effetto collaterale e il sottoprodotto della combinazione delle pressioni globalizzatrici e individualizzatrici. Le guerre di identificazione non si contrappongono né ostacolano la tendenza globalizzatrice: sono la prole legittima della globalizzazione e, lungi dal frenarla, ne lubrificano i meccanismi.

Zygmunt Bauman

1. Sfide nella società liquida

L'aggettivo liquido con il quale Bauman definisce la società contemporanea¹ e la vita dell'uomo nelle sue varie sfaccettature: amore, affetti e paure, rende l'idea di quanto precario, instabile e senza punti di riferimento sia l'uomo contemporaneo immerso nel suo mondo. Le sue analisi da anni ruotano intorno al concetto di liquidità, metafora che sta ad indicare lo sciogliersi delle strutture sociali e la fine dell'esistenza umana intesa come progetto unitario con valori e obiettivi definiti².

In questa metafora, inoltre, è evidente il collegamento con i primi studi di fisica che da giovane Bauman aveva intrapreso prima di dedicarsi alla sociologia e che lo hanno aiutato, non poco, a sintetizzare con successo determinati argomenti molto vasti rendendoli fruibili anche ai non addetti ai lavori.

Infatti modernità liquida non è altro che una metafora tratta dalla fisica per descrivere la società:

[...] ho usato la metafora della liquidità per una caratteristica di base dei liquidi fluidi essi non possono mantenere una forma da soli, hanno una coesione interna, un'integrazione, un'attrazione davvero minima. Così finché non li metti in contenitori, in forme esterne, non conservano la stessa forma per molto tempo. E questa è esattamente la caratteristica della nostra vita. Non puoi affidarti

1 «Una società può essere definita 'liquido-moderna' se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure. La vita liquida, come la società liquida, non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo» (Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 75).

2 Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. VII.

a qualcosa che conservi la propria forma finché non le metti qualcosa intorno. Ricordavo prima la contraddizione interna nell'idea delle relazioni umane, e questo si collega agli attuali problemi della rete. Noi parliamo sempre meno di quella che era la miglior metafora per pensare alla società quando ero giovane: la struttura. La struttura suggerisce qualcosa di solido, di rigido, qualcosa che limita. Devi combattere con forza per romperla, per uscirne. La struttura ti rende immobile, è un'immagine rigida in cui resti chiuso. La rete è qualcosa di diverso. La rete è la combinazione di due processi, la connessione e la disconnessione: è questa la differenza tra rete e struttura. Nella struttura entri e ci resti e così finisce la storia. Nella rete hai una facilità relativa a collegarti a luoghi distanti, ad altri punti della rete, ma allo stesso tempo, ed è la cosa più importante, hai la facilità di disconnetterti, puoi spegnere³.

La liquidità diventa così per Bauman metafora per descrivere l'attuale fase dell'epoca moderna in cui le società non possono mantenere una forma perché non hanno una coesione interna e come i fluidi viaggiano con estrema facilità, per questo "scorrono", "traboccano", "si spargono", "tracimano", "colano", "gocciolano", "trapelano", aggirano ostacoli, scavalcandoli o infiltrandosi. E conclude che la «straordinaria mobilità dei fluidi è ciò che li associa all'idea di 'leggerezza'»⁴.

La vita liquida è una vita precaria vissuta in condizioni di continua incertezza, dove gli esseri umani sono figure isolate "perennemente" in corsa, perdute nel movimento spasmodico per cercare di essere al passo con le novità, avere l'intuizione giusta per arrivare prima degli altri, riuscire ad affermarsi. Uomini che, per essere al passo con la società, possono e devono essere "persone leggere, briose e volatili" come l'industria e la finanza con le conseguenze negative che purtroppo sono sotto gli occhi di tutti e che ciascuno vive sulla sua pelle.

Per Bauman siamo di fronte a uno scenario nuovo che, per l'uomo occidentale, diventa una sfida e gli impone scelte radicali: il passaggio epocale dalla fase "solida" a quella "liquida" della modernità⁵. In questa fase le strutture sociali e le istituzioni che influenzano le scelte individuali e i modelli di comportamento che garantiscono la continuità con la tradizione non riescono più a conservare la loro funzione perché «si scompongono e si sciolgono più in

3 Stralcio di un'intervista rilasciata da Bauman a Luciano Minerva in occasione del *Festival Letteratura* di Mantova nel 2003.

4 Z. Bauman, *Modernità liquida*, cit., pp. VI-VII.

5 Proprio in riferimento a questa tematica Bauman, nel rispondere alle domande di Giuliano Battiston, chiarisce il suo pensiero: Domanda: «Per caratterizzare l'attuale fase della modernità sono state usate definizioni diverse: seconda modernità, modernità riflessiva, postmodernità, etc. Lei stesso, dopo aver usato per un certo periodo la categoria della postmodernità, ha deciso di adottare la metafora della 'modernità liquida'. Ce ne spiega le ragioni?». Risposta: «Ho rinunciato a descrivere l'attuale condizione come 'postmoderna' in primo luogo perché si tratta di un termine negativo, che non dice nulla sulle caratteristiche della fase che è 'venuta dopo' e in secondo luogo perché suggerisce erroneamente l'idea che l'era della modernità sia finita. Credo invece che la modernità sia uno stato di modernizzazione permanente, ossessiva e compulsiva, e che siamo ancora moderni, forse ora più che mai. Retrospectivamente, infatti, il primo stadio della modernità rivela pienamente le sue potenzialità 'mature' solo nella fase liquida. Nella fase classica, 'solida', la modernità aveva già a che fare con la fusione dei corpi solidi (le tradizioni, i vincoli, le strutture rigide, i legami durevoli, le norme tramandate), ma era mossa dall'intenzione di sostituirli con altri ancora più solidi, che non fossero più vulnerabili, che fossero perfetti. La modernità liquida prosegue quel lavoro di fusione, ma non permette che ciò che è stato fuso si indurisca e si consolidi. Strutture, norme, legami, routine sono ora permanentemente in uno stato fluido» (G. Battiston / Z. Bauman, *Nella società liquida, gli stranieri servono. A scaricare la paura*, in «Liberazione», 8 luglio 2008).

fretta del tempo necessario a fargliene assumere una e, una volta assunta, a prendere il posto assegnato loro»⁶. In sostanza le forme sociali del mondo liquido, siano esse già presenti o in fieri, non hanno tempo di solidificarsi cioè diventare punti di riferimento per l'agire umano e, meno ancora, per diventare un progetto di vita individuale. La mancanza di un progetto a lungo termine è evidente anche nella politica che ha il compito di decidere direzioni e fini dell'azione ma che, in questo momento storico, non riesce ad agire globalmente e rimane relegata a livello locale.

Nello "Stato-nazione" la vita dei cittadini era regolata dall'inscindibile binomio politica-potere vale a dire che chi amministrava il controllo politico deteneva di conseguenza anche il potere per realizzare le indicazioni derivanti dalla politica. Oggi, nell'era della globalizzazione, c'è un nuovo fenomeno in atto: la separazione o, come lo definisce Bauman, il divorzio tra potere e politica. Il potere di un'azione efficace prerogativa dello Stato moderno si sta spostando nello spazio globale con la conseguente perdita del controllo politico⁷. Questo fenomeno crea due conseguenze negative: da un lato l'assenza di controllo e la mancanza di influenza politica sulla vita dello Stato (e dei problemi quotidiani dei cittadini) creano incertezza, allontanamento e un disinteresse sempre più marcato dei cittadini per la politica; dall'altro questo divorzio consente agli organi dello Stato di sentirsi legittimati nel delegare, ad altri soggetti, incombenze e funzioni proprie dello Stato che ha sempre più difficoltà a gestire in proprio. Nascondendosi dietro il principio di sussidiarietà lo Stato sta abbandonando le sue specifiche funzioni che, contemporaneamente, diventano terra di conquista da parte dell'iniziativa privata, delle forze di mercato e dei singoli individui che, antepo-
nendo il bene del singolo a quello della comunità, si sentono liberi di perseguire il loro interesse.

Un esempio concreto è l'assoluta libertà che gli istituti bancari privati hanno nel gestire i grandi capitali finanziari di cui sono in possesso. Un atteggiamento spregiudicato che ha contribuito a causare ed accelerare l'attuale crisi economica mondiale che le stesse banche continuano a gestire. È recente il monito del ministro delle Finanze italiano Giulio Tremonti che, nella riunione dei ministri finanziari del G20 tenutasi a Londra il 4 e 5 settembre 2009, ha accusato pubblicamente le Banche europee di volersi sostituire ai singoli Governi non rispettando gli accordi sul credito alle imprese che rientrano nelle misure anticrisi approvate dai Governi. Oltre ai nodi dell'economia e alla crisi mondiale dei mer-

6 Z. Bauman, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. V.

7 Sempre nell'intervista rilasciata a Giuliano Battiston, Bauman affronta questo aspetto molto delicato: Domanda: «Secondo la sua analisi, non ci sarebbe contraddizione tra la frammentazione politica e la globalizzazione economica, perché 'la proliferazione degli Stati nazionali procede di pari passo con il loro indebolimento'». Risposta: «Fino a quando ci si aspettava che lo Stato rivendicasse piena sovranità sul suo territorio e che la sovranità politica si reggesse sul treppiede delle autarchie (militare, economica e culturale) a molti degli attuali Stati membri dell'Onu non sarebbe venuto in mente di rivendicare l'indipendenza nazionale. Quando l'idea, e ancor di più la pratica della 'sovranità' è stata progressivamente spogliata delle sue passate prerogative quella richiesta è divenuta invece invitante persino per quelle entità che prima non avevano tali ambizioni. L'indebolimento dell'idea e della pratica dell'autorità sovrana è un prodotto della 'globalizzazione negativa' e la frammentazione delle unità politicamente sovrane a sua volta fa il gioco delle forze globali. Molti 'Stati' oggi sono poco più che aree di polizia, territorialmente delimitate, che garantiscono la sicurezza di permanenza e di viaggio dei poteri extraterritoriali. Le due tendenze – l'erosione della sovranità territoriale e la crescente extraterritorialità dei poteri globali – sono due aspetti dello stesso processo» («Liberazione», 8 luglio 2008).

cati, il ministro ha sottolineato come aver inserito nell'agenda del vertice la discussione sui "superbonus" dei banchieri è stato un modo per porre un problema più generale, vale a dire "il rapporto tra politica e banche". Secondo Giulio Tremonti «non è possibile che le banche comandino sui Governi e sulla politica e non ha più senso che le banche siano più grandi dei Governi stessi perché quando poi queste hanno dei problemi sono anche problemi dei Governi»⁸. Chissà, viene quasi da pensare, che grazie anche alla crisi economico-finanziaria non si riesca a rinsaldare quello strappo tra potere e politica che Bauman definisce un vero e proprio divorzio. Un binomio questo che è garante di un corretto equilibrio e controllo dei poteri tra pubblico e privato ed è alla base di una democrazia compiuta dello Stato moderno perché, come afferma Bauman

[...] la politica democratica non può sopravvivere a lungo di fronte alla passività dei cittadini che si alimenta dell'ignoranza e dell'indifferenza politica. Le libertà dei cittadini non sono beni acquisiti una volta per tutte, non sono al sicuro se rinchiusi in casseforti private. Esse sono piantate e radicate in un suolo socio-politico che richiede di essere concimato quotidianamente ed è destinato ad inaridirsi e sbriciolarsi se non viene coltivato giorno dopo giorno dalle azioni informate di un pubblico competente ed informato⁹.

Come correttamente ha scritto Massimo Cacciari a proposito di questa scissione: «nella globalizzazione, tappa suprema della modernità, finalmente si esibisce il senso ultimo delle mediazioni, e questo senso consiste nella restituzione radicale dell'immediato grazie alla scoperta della sue potenzialità originarie. Il comando diretto dell'economia senza mediazioni politiche è l'esito di questo processo»¹⁰.

Proseguendo in questa direzione l'individuo (come entità a sé stante) ha cominciato ad assumere un valore sempre più prioritario rispetto alla comunità. La graduale riduzione della presenza dello Stato nei meccanismi della solidarietà sociale ha privato di senso proposte e azioni di carattere collettivo e, l'esclusione di un numero sempre maggiore di individui dalla partecipazione attiva alla vita della "comunità", ha finito per incidere negativamente anche sulle realtà e "identità" locali le quali – conclude Cacciari – «sia pur in rapporto immediato all'universale, restano incapaci di quella mediazione decisiva che è la creazione dei significati sociali che strutturano la propria esistenza. Ciò che aumenta non è solo e non è tanto il divario economico degli esclusi, ma è soprattutto la loro estromissione dal piano della produzione del senso»¹¹.

Il termine comunità, in riferimento alla popolazione di un territorio di uno Stato, si è ormai svuotato di senso¹². I "legami interumani", stretti un tempo per formare una sorta di rete di sicurezza a cui era necessario dedicare tempo e sforzi sacrificando gli interessi individuali immediati, diventano ormai sempre più fragili, e addirittura sono accettati solo come temporanei¹³.

Quel sacrificio degli interessi individuali per una causa più importante chiamata comunità

8 Cfr. «Il Messaggero», 6 Settembre 2009, p. 3.

9 Z. Bauman, *Vita liquida*, cit., p. 144.

10 M. Cacciari/ G. Bettin, *Duemilauno. Politica e futuro*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 36.

11 Ivi, p. 38.

12 Cfr. Z. Bauman, *Modus vivendi*, cit., p. VII.

13 *Ibidem*.

non solo è oggi fuori luogo, ma sarebbe anche controproducente in vista dei diversi e nuovi obiettivi che la società si propone di raggiungere. Se le direttive sono dettate da finanza, società multinazionali, quotazioni di Borsa e mercati delle merci piuttosto che da progetti di politiche sociali, la principale capacità richiesta è la competizione. Questa finisce per promuovere la divisione e non l'unità di quei "legami interumani" che erano propri dello "Stato-nazione", dove la politica aveva la precisa funzione di sorvegliare e indirizzare. Prova ne sono, direi, i "lavori a progetto" dove collaborazione e lavoro di squadra, tanto osannati sia nel lavoro pubblico che privato, sono stratagemmi temporanei e occasionali da mettere da parte non appena i vantaggi immediati svaniscono e, allo stesso tempo, risultano inutili per creare una seria e proficua rete di legami umani e professionali tra i componenti del gruppo.

Se la competizione soppianta la solidarietà i singoli sono automaticamente abbandonati e le proprie risorse diventano assolutamente inadeguate a fronteggiare le nuove sfide. Gli individui privati dei "legami collettivi" che li rendevano sicuri, uniti e solidali sono smarriti e soli, paradossalmente, proprio mentre il mondo, senza più confini nazionali o regionali, diventa più piccolo. Persa la struttura solida, la rete di connessioni fluttuanti, momentanee, provvisorie e pericolanti, viene sostituita dalla quantità dei contatti.

'Comunità' è oggi giorno – scrive Bauman – l'ultimo residuo delle antiche utopie della buona società; rappresenta ciò che resta dei sogni di una vita migliore condivisa con persone migliori tutte pronte a ubbidire a regole di coabitazione migliori. L'utopia dell'armonia si è così più realisticamente ridotta all'ambito del proprio vicinato. Non sorprende che la 'comunità' sia un prodotto estremamente appetibile¹⁴.

2. Globalizzazione e individualismo. Nuovi orientamenti dell'umanità nell'era globale

Attraverso il suo stile indagatore e senza mai avere la presunzione di dare risposte certe e definitive, Bauman, nei suoi saggi, offre continuamente spunti di riflessione, esempi di vita concreta, ipotesi, speranze per potersi destreggiare nella palude della globalizzazione affinché almeno il senso critico di ciascuno non finisca per appiattirsi e conformarsi definitivamente. In uno dei suoi ultimi saggi, *Modus vivendi*, Bauman riassume con estrema sintesi e lucidità i cardini delle sue analisi e le conclusioni delle sue riflessioni mettendo in risalto alcuni degli aspetti più rilevanti che influenzano il nostro vivere. Ne viene fuori quello che, a prima vista, appare come un paradosso che il sociologo polacco è riuscito a cogliere con la sua non comune acutezza: la contrapposizione tra la globalizzazione che assorbe tutto rendendo ogni cosa uguale e indistinguibile e l'individuo che è sempre più isolato.

Il nuovo individualismo, l'affievolirsi dei legami umani e l'inaridirsi della solidarietà sono incisi sulla faccia di una moneta che dall'altro lato mostra i contorni nebulosi della 'globalizzazione negativa'. Nella sua forma attuale, puramente negativa, la globalizzazione è un processo parassitario e predatorio, che si nutre della forza succhiata dai corpi degli Stati-nazione e dei loro sudditi¹⁵.

14 Z. Bauman, *Modernità liquida*, cit., p. 100.

15 Z. Bauman, *Modus vivendi*, cit., p. 26.

Già nel precedente saggio, *Dentro la globalizzazione*, Bauman aveva affermato che «la globalizzazione divide tanto quanto unisce; divide mentre unisce»¹⁶, e paradossalmente le cause della divisione sono le stesse che allo stesso tempo favoriscono quell'uniformità della società. Si verificano due processi contrapposti che viaggiano parallelamente: a dinamiche unificanti si affiancano altre di tipo particolaristico. Da un lato l'informazione, i mercati finanziari, il commercio, l'economia sono organizzati e seguono regole globali, dall'altro emergono fenomeni fortemente radicati nel territorio che Bauman definisce "processo di localizzazione" e altri studiosi, tra cui Robertson, chiamano "glocalizzazione".

Ciò influisce inevitabilmente sulla vita dei singoli individui che rimangono disorientati e senza più certezze sia dal punto di vista esistenziale che culturale.

[...] la complessa e stretta interconnessione dei due processi – scrive Bauman – comporta che si vadano differenziando in maniera drastica le condizioni in cui vivono intere popolazioni e vari segmenti all'interno delle singole popolazioni. Ciò che appare come conquista di globalizzazione per alcuni, rappresenta una riduzione alla dimensione locale per altri; dove per alcuni la globalizzazione segnala nuove libertà, per molti altri discende come un destino non voluto e crudele¹⁷.

Nelle sue analisi il sociologo mette continuamente a confronto i termini globale, locale e individuale riuscendo sempre a trovare quello stretto legame che li unisce e mostrando come il primo termine finisce per diventare sinonimo di locale e, appunto, individuale. Ancor più che in passato, l'individualismo contemporaneo è considerato come un pericolo per la stabilità sociale. Intervistato su quali fossero le conseguenze negative di questo fenomeno, precisa che oggi la competitività tra singoli individui e tra le stesse istituzioni è diventata esasperata. Il successo del liberismo in ogni ambito e il progressivo indebolirsi delle strutture statali costituiscono le caratteristiche più evidenti dei mutamenti avvenuti nel corso degli ultimi anni. A giudizio di Bauman, almeno in teoria, la caduta dei diversi regimi dittatoriali degli ultimi decenni e il continuo sviluppo di forme di governo democratiche anche in Asia e in Africa avrebbero dovuto contribuire ad estendere i diritti ad un numero sempre più vasto di persone. Ma nella realtà purtroppo questo non succede e, anche in Occidente, quelle garanzie di diritti rimangono vuote promesse elettorali. Il diritto all'istruzione, alla salute, al lavoro, ad essere accolti se diversi rimane, per molti, un obiettivo continuamente smentito dai fatti. Questa incoerenza costituisce l'origine più evidente dell'ostilità nei confronti dell'altro e di chi appare diverso. «La società degli individui è una società di persone sole e isolate, che hanno paura di non avere le caratteristiche giuste per ottenere successo. Il minor peso dello Stato nell'economia e nella vita pubblica ha indebolito i legami sociali, che però rappresentano l'unica difesa contro il razzismo, l'intolleranza e il disordine sul piano politico»¹⁸.

L'individualismo odierno è un individualismo povero, nel quale prevalgono l'interesse egoistico, l'incertezza e l'ansia del fallimento. L'individuo "instabile" del nostro tempo proietta e sposta poi le proprie paure su "collaudati capri espiatori": il criminale, lo straniero, il

16 Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 4.

17 *Ibidem*.

18 Dalla relazione tenuta a Roma nella conferenza presso l'Istituto "Luigi Sturzo" durante la quale Bauman ha presentato il libro *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna 2002.

finanziere senza scrupoli, il politico corrotto o dalla vita privata dissipata, il collega di lavoro prepotente, il vicino di casa aggressivo. Nell'ambito della presentazione del saggio *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, alla domanda se la riscoperta di una religiosità di tipo tradizionale o il rafforzarsi del nazionalismo potessero costituire una prova di quanto siano ancora importanti i legami sociali, Bauman risponde:

[...] mi sembra che questi fenomeni, pur molto diversi tra loro, abbiano un denominatore comune: il rilievo attribuito al concetto di identità. Nello stesso tempo, tuttavia, credo che la preoccupazione, assai contemporanea, della tutela ad ogni costo dell'identità sia la manifestazione del bisogno disperato di ritrovare ciò che abbiamo perso per sempre: la solidità dei rapporti interpersonali. Se è vero, come io sostengo, che oggi sperimentiamo una condizione di perpetua instabilità, allora la crescente importanza attribuita ad una identità spesso immaginaria rappresenta un balsamo per provare a medicare le ferite. Va poi tenuto presente che la ricerca frenetica dell'identità non è un residuo del passato, ma rappresenta l'effetto collaterale dei processi di globalizzazione in atto. E, dunque, giudico poco probabile che i conflitti prodotti da una simile attività possano attenuarsi nel corso dei prossimi anni¹⁹.

La pretesa ultima della globalizzazione e dello "sradicamento" che essa comporta – ritiene Cacciari – è l'accesso all'universale: «Quest'ultimo, come si sa, non è l'esito incerto di un processo collettivo, ma la sua stabile premessa, la sua nascosta origine, finalmente ritrovata nella sua presunta immediatezza. In questo la globalizzazione costituisce l'esito estremo della modernità e del suo esasperato individualismo»²⁰.

In diversi modi, proprio questo aspetto Bauman cerca di approfondire nelle sue argomentazioni. Il sociologo polacco, partendo dalle analisi di Robert Castel, secondo il quale il passaggio da una società fondata sulla "comunità" ad una fondata sull'individuo ha portato all'individualismo (nella sua accezione negativa), ritiene che i maggiori sentimenti negativi siano oggi quelli di inadeguatezza, paura e insicurezza²¹.

Questi pervadono la società occidentale e sono dovuti a due fenomeni. Il primo, prendendo a prestito proprio un termine usato da Castel, è definito "ipervalorizzazione" degli individui. Questi improvvisamente si sentono liberi perché è venuta meno quella fitta rete di legami sociali che li teneva uniti sotto il comune ideale della solidarietà. Il secondo fenomeno è direttamente connesso al primo perché relativo alla sensazione di fragilità e vulnerabilità che gli stessi individui si trovano a vivere una volta venuto a mancare quel sostegno derivante dai legami sociali. In pratica, mentre con il primo orientamento i singoli si sono illusi di poter migliorare la loro posizione e avere la concreta possibilità di ottenere un progresso socio-economico-culturale, successivamente queste speranze e aspettative sono naufragate perché il passaggio al secondo orientamento ha drasticamente sbarrato «alla maggior parte

19 *Ibidem*.

20 M. Cacciari/G. Bettin, *Duemilauno. Politica e futuro*, cit., p. 17.

21 «La società moderna, avendo sostituito le comunità coese e le corporazioni che un tempo definivano le norme della protezione e ne monitoravano l'applicazione, demandando agli individui il compito di provvedere al proprio interesse, alla cura di sé e alla propria autosufficienza, vive sulle sabbie mobili della contingenza. In una società del genere, i sentimenti di insicurezza esistenziale e le paure sparse di pericoli diffusi sono, inevitabilmente, endemici» (R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004, p. 7).

degli individui l'ingresso in un territorio tanto attraente»²².

È a partire da questa riflessione che Bauman introduce i concetti di “individuo *de jure*” e “individuo *de facto*”. Purtroppo l'essere nella condizione definita nel primo termine non implica automaticamente appartenere a quello status descritto nel secondo, perché ad una individualità giuridica acquisita solo grazie alla legislazione spesso non corrisponde una individualità reale (*de facto*). La strada per i diritti diventa per molti un percorso accidentato: sia per la mancanza di risorse (politico-giuridico-economiche) utili a far valere i diritti legati all'individualità giuridica, sia per le continue lotte necessarie per la realizzazione di una reale individualità *de facto*.

In un passaggio di *Modernità liquida* il pensiero di Bauman appare molto chiaro: «esiste un ampio e crescente divario tra la condizione degli individui *de jure* e la loro possibilità di diventare individui *de facto*, vale a dire di diventare padroni del proprio destino e compiere le scelte realmente desiderate. È da questo abissale divario che derivano gli effluvi più velenosi che contaminano la vita dell'uomo d'oggi»²³.

3. Ritorno all'agorà

Ricomporre questo divario creatosi tra individui *de jure* e individui *de facto* è

[...] compito della Politica, con la P maiuscola. Si può supporre che il divario in questione si sia creato e ampliato proprio a causa dello svuotamento dello spazio pubblico, e in particolare dell'“*agorà*”, quel luogo intermedio, pubblico/privato, dove la politica della vita incontra la Politica con la P maiuscola, in cui i problemi privati vengono tradotti nella lingua dei temi pubblici e in cui vengono ricercate, negoziate e concordate soluzioni pubbliche a problemi privati²⁴.

Agorá quindi e non “comunità”, è questa, si potrebbe dire in sintesi, la tesi politica perseguita da Bauman e che nasce dalle macerie dell'individualizzazione. L'“*agorà*” è un luogo di profonda coesione ed assoluta comunione sociale dove l'altro²⁵ ha ancora il suo preciso valore. Questa forma di convivenza, a differenza della comunità, è intesa da Bauman come uno spazio pubblico pienamente politico dove viene ridato il giusto valore alla figura del cittadino che non riveste più il semplice ruolo di spettatore. L'“*agorá*” è il luogo della politica

22 Z. Bauman, *Modus vivendi*, cit., p. 65.

23 Z. Bauman, *Modernità liquida*, cit., p. 32.

24 *Ibidem*.

25 In un articolo sul ruolo che l'Europa riveste nell'accogliere i *diversi* e i loro molteplici modi di vita, Bauman scrive: «Nel nostro continente spesso neanche 20 chilometri separano fra loro mondi diversi. Hans-Georg Gadamer ritiene che l'abbondanza di diversità sia il tesoro più grande che l'Europa è riuscita a salvare e che possa offrire al mondo. La vita con l'Altro e per l'Altro è uno dei compiti fondamentali dell'essere umano. [...] L'Altro è, in Europa, il vicino più prossimo. Nonostante le differenze che ci separano, agli europei spetta negoziare le condizioni di questa vicinanza. Il nostro paesaggio è caratterizzato dalla pluralità di linguaggi, dalla contiguità dell'Altro, ma anzitutto dal fatto che egli in uno spazio fortemente limitato, sia considerato in modo paritario. [...] Anche la convivenza pacifica, utile per tutti, è possibile non solo nonostante la disuguaglianza, ma grazie ad essa» (Z. Bauman, *C'è un tesoro a Bruxelles*, in «L'espresso», 4 giugno 2009, p. 39).

dal momento che è lì che avviene il confronto dialettico e si esercita l'arte della mediazione. Per Bauman è necessario difendere questo spazio che è sinonimo di eterogeneità e, che rispetto all'omogeneità della comunità, risponde più efficacemente alle richieste della società moderna. È proprio nello spazio pubblico che gli individui sono

[...] rinforzati nella loro individualità *de jure* e rassicurati in merito al fatto che l'assoluta solitudine della loro esistenza quotidiana è sotto ogni aspetto uguale a quella di tutti gli altri 'individui come loro', costellata – sempre al pari di tutti quelli come loro – di cadute e (auspicalmente temporanee) sconfitte²⁶.

Ma la libertà individuale, ammonisce Bauman, può essere difesa e garantita solo in uno spazio pubblico, mentre oggi assistiamo alla privatizzazione dei mezzi rivolti a tutelarla. Su questa strada si consuma la "precarizzazione" della vita privata: relazioni affettive, legami sociali, aspirazioni professionali, tutto diventa transitorio, vulnerabile, incerto. La via d'uscita, la sola possibile, sta nella ricostruzione dell'antica *agorà*, lo spazio pubblico in cui i problemi personali si convertono in domande collettive. È questo lo spazio che la politica deve rioccupare. Riprendendo il pensiero di Cornelius Castoriadis, Bauman spiega che la democrazia è l'unico strumento di una politica collettiva. Tra "l'*oikós*", cioè la sfera privata, e "l'*ecclesia*", c'è il foro dei problemi pubblici, l'*agorà*, dove pubblico e privato si misurano e s'incontrano. In questo momento storico si sta perdendo proprio la dimensione dell'*agorà*, perché "l'*ecclesia*" si è indebolita. Questa, rappresentata dallo "Stato-nazione", esercita un potere sempre più limitato e pertanto la sovranità nazionale, nell'epoca moderna, è sempre più in pericolo. I governi nazionali, finiscono per diventare quasi "le stazioni di polizia del potere globale". Sembra che – sostiene Bauman – oggi i membri della società moderna si debbano necessariamente sentire rappresentati solo come individui. Tale rappresentazione non è stata tuttavia il

[...] frutto di una singola azione, ma è piuttosto un'attività quotidianamente esplicata. La società moderna esiste nella sua incessante attività di "individualizzazione", così come le attività degli individui consistono nella quotidiana riformulazione e rinegoziazione della rete di obblighi reciproci chiamata 'società'. [...] Per dirla in breve, il processo di 'individualizzazione' consiste nel trasformare l'identità umana da una 'cosa data' in un 'compito' e nell'accollare ai singoli attori la responsabilità di assolvere tale compito nonché delle conseguenze (anche collaterali) delle loro azioni. In altre parole, consiste nel realizzare un'autonomia *de jure* (a prescindere che sia stata conseguita o meno anche un'autonomia *de facto*)²⁷.

Ma, avverte Bauman, così come in passato anche oggi l'individualizzazione è un destino e non una scelta personale. Proprio in questa società, dove vige la regola della libertà di scelta individuale, non è prevista la possibilità di non partecipare «al gioco dell'individualizzazione»²⁸. Riprendendo un'affermazione di Alexis de Tocqueville «l'individuo è il peggior nemico del cittadino»²⁹, il sociologo polacco distingue tra cittadino e individuo: se il primo ha come

26 Z. Bauman, *Modernità liquida*, cit. p. 33.

27 Ivi, pp. 22-23.

28 Ivi, p. 26.

29 Ivi, p. 28.

scopo quello di ricercare il proprio benessere attraverso il benessere della comunità (città), il secondo investe tutte le sue energie e azioni al fine di raggiungere la propria felicità a prescindere dagli altri che, anzi, gli sono di intralcio. Una possibile soluzione sta, per Bauman, nel recuperare appunto una qualche forma di spazio pubblico (*agorà*) a livello locale e globale dove possano nascere anche nuove forme di istituzioni democratiche.

4. La città “chiusa”

Il mondo di oggi non ha né la struttura, né la solidità di un tempo. Le nuove forme di produzione e di rapporti umani sono anonime, liquide, mutevoli, effimere. Per Bauman la società è sempre più “sotto assedio” e si difende grazie ad una simbolica “palizzata”. Questa è chiaramente composta di due lati che «dividono uno spazio altrimenti uniforme in un ‘dentro’ e un ‘fuori’, ma quello che è ‘dentro’ per chi sta da una parte della palizzata è ‘fuori’ per chi sta dall’altra»³⁰. Le palizzate, i reticolati, le mura, i fossati erano appunto costruzioni edificate al fine di difendere gli abitanti delle antiche città. Queste, in origine, avevano il compito di rendere più sicuri tutti i cittadini e di appagare il proprio bisogno di “incolumità”. Oggi invece le città sono diventate sinonimo di pericolo, insicurezza, caos, paura, piuttosto che luogo dove ricercare protezione. Bauman riporta allora passi di Nan Ellin, una delle ricercatrici più attente agli aspetti socio-architettonici delle aree urbane contemporanee, in cui vengono descritti i sistemi di sicurezza e la crescente sorveglianza degli spazi pubblici, per cui nascono delle comunità “recintate” nella costruzione e ricostruzione delle città. Sempre più poi vengono trasmessi dai mass media interminabili servizi sui pericoli³¹.

Precedentemente all’età liquida, oltre che dalle difese materiali (quelli che oggi sono definiti “spazi d’interdizione”³²), l’intera comunità si sentiva protetta anche sotto l’aspetto socio-psicologico perché percepiva di essere una sola cosa. Paradossalmente, proprio in un periodo storico dove il pericolo del “nemico”, cioè di coloro che erano «rimasti dall’altra parte della palizzata e che non avevano il permesso di valicarla»³³ era maggiore, il senso di unità e appartenenza creava il clima di sicurezza prima ancora delle mura. Oggi, che i sistemi di sicurezza sono maggiori e molto sofisticati, il senso di appartenenza alla comunità e quella certezza di unità sono svaniti. Insieme alla porta blindata, che difende l’intimità della famiglia dall’esterno, dovremmo poter contare sull’altro il quale, a sua volta, ha bisogno di noi per la sua sicurezza. Questo reciproco scambio di fiducia non c’è più ed è qui che prolifera l’individualismo: ciascuno si chiude al mondo e si rifugia in se stesso finendo per difendersi

30 Z. Bauman, *Modus vivendi*, cit. p. 87.

31 Cfr. *ivi*, pp. 87-88.

32 Il fine degli “spazi d’interdizione” è quello di dividere, separare, escludere materialmente tra di loro abitanti della stessa città. Ripresa da Bauman, l’espressione è di Steven Flusty il quale, in uno studio sulle città americane, scopre che la principale preoccupazione di architetti e costruttori è la progettazione di sistemi finalizzati a impedire l’accesso di estranei a spazi privati. «Lo scopo degli ‘spazi d’interdizione’ è esplicitamente quello di dividere, segregare ed escludere, non di costruire ponti, facili passaggi e luoghi d’incontro, o di facilitare la comunicazione e avvicinare in altri modi gli abitanti delle città» (cfr. Z. Bauman, *Modus vivendi*, cit. p. 88).

33 Z. Bauman, *Modus vivendi*, cit., p. 81.

da solo (grate alle finestre, sistemi di allarme, porte blindate, aree videosorvegliate).

La nostra società moderna che attraverso i nuovi sistemi di comunicazione, le conoscenze, i commerci, le politiche internazionali sembrerebbe sempre più unita e globale si dimostra, nella realtà, essere divisa, segmentata, parcellizzata. Il singolo, sperimentando quotidianamente l'angoscia della sua solitudine e della non più appartenenza ad un gruppo definito, finisce per rifugiarsi nell'individualismo. Proprio la città, luogo nel quale oggi risiede la maggior parte della popolazione mondiale, è lo specchio di questi cambiamenti. Infatti attraverso il concetto di "estraneità urbana" Bauman spiega come le città sono da sempre luoghi nei quali, persone sconosciute tra loro, quotidianamente vivono e si relazionano a stretto contatto pur continuando a rimanere tra loro estranei. Purtroppo oggi queste dinamiche sono state portate alle estreme conseguenze dalla paura del diverso. Lo stare con gli altri è sempre stato, per certi versi, un'incognita perché non sappiamo mai veramente cosa pensano, quali sono le loro reali intenzioni, quali possano essere le loro reazioni a nostri atteggiamenti e opinioni. Praticamente l'altro non ci è mai noto sino in fondo. Ne consegue che la città diventa un luogo imprevedibile e addirittura "rischioso".

Gli abitanti delle città hanno il difficile compito di «trovare soluzioni locali a difficoltà e problemi concepiti a livello globale»³⁴, da qui l'incredibile paradosso di una politica sempre più intenta a risolvere problemi locali (e urbani) in una società sempre più regolata da linee guida e processi globali. Nonostante ciò Bauman rimane un convinto ottimista perché ritiene che «è nei luoghi pubblici che la vita urbana, in ciò che la distingue da altre forme di comunanza tra gli uomini, raggiunge la sua espressione più piena, con tutte le gioie e i dolori, le premonizioni e le speranze che la contraddistinguono»³⁵.



34 Ivi, p. 95.

35 Z. Bauman, *Vita liquida*, cit., p. 176.



Libri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

Libri...

- Tommaso Ariemma, *L'estensione dell'anima Origine e senso della pittura* (Alessandra Pigliaru)
- Sandro Ciurlia, *Varietas in unitate Individualismo, scienza e politica nel pensiero di Leibniz* (Antonio Quarta)
- Carmelo Meazza, *Di traverso in Jacques Derrida In un certo attualismo nel dramma di differenza e différance* (Rossella Mascolo)

...ed eventi

- *Il filosofo e la rappresentazione cinematografica Vivo fino alla morte: lutto, gaiezza, immagine A proposito di Paul Ricœur* (Graziana Capri)
- *La vita, il limite, le leggi: tutela, controllo, fiducia* (Francesca Ferrando)

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Libri...**Tommaso Ariemma, *L'estensione dell'anima. Origine e senso della pittura*, Ombre Corte, Verona 2008**

Per Jacques Derrida i pittori sono come ciechi. Esplorano e avanzano al di là del segno. La pittura dunque ha a che vedere con il territorio multiforme e frastagliato del visibile che non è ancora; lo anticipa, lo attraversa, lo percepisce come al di là pre-vedendolo. Tommaso Ariemma muove la sua indagine intorno ad alcuni nodi tematici fondanti del pensiero filosofico occidentale e le intersezioni che ne ricava sono di profondo spessore estetico e raro acume interpretativo. Il testo indica già nel titolo il senso che guida l'analisi dell'autore espresso nella tesi secondo cui attraverso la pittura si possa comprendere la realtà dell'anima. L'immagine, infatti, è qualcosa di talmente intimo alla nostra esistenza da esserne un'implicazione profonda oltre che cangiante. Sta al fondo come la prima pittura delle caverne primitive, ch  racconta della traccia indelebile non solo della memoria, ma soprattutto di quel resto che non scompare ma che avanza. Ed   proprio in questo procedere, errante e illocalizzabile, che la vita abita il luogo della pittura. Intesa da Ariemma come estensione dell'anima, la pittura rappresenta una forma artistica speciale che non   mai votata completamente alla visione ma   legata alla superficie. Ecco che il rapporto tra pittura e superficie viene ad essere un carattere specifico dell'immagine, inarrivabile da parte delle altre forme artistiche. Perch  la superficie richiama il luogo dell'anima: un altrove straordinariamente presente e cogente che mutando ci rende testimoni del nostro stesso destino, fatto di movimenti impercettibili, di assenza e di perdita e di inarrestabili e tumultuosi incontri.

Il concetto di estensione applicato all'anima offre lo scardinamento necessario ad ogni forma di riduzionismo; sebbene possa sembrare paradossale considerare l'anima estesa, Ariemma, passando per Jean-Luc Nancy, spiega come si tratti "dell'esposizione del corpo che ha la potenza di vivere". Fondamentali sono allora i concetti di esposizione e di nudit , che rimandano alla cifra speculativa dell'autore, da anni impegnato nel riconoscimento di una particolare lente attraverso cui leggere e decostruire, quando necessario, i capisaldi del pensiero contemporaneo. La riflessione filosofica presente nel saggio, spinta da un'audacia del tutto singolare, setaccia alcuni fulgidi esempi pittorici: Lucian Freud, van Gogh, Bacon, Poussin, Caravaggio, Lascaux, Manet e molti altri, accomunati dalla movenza estensiva dell'anima. L'immagine "possiede la vita dell'oggetto del desiderio, facendo s  che la nostra anima si prolunghi verso di lei, estensione che chiama estensione". Ecco che la pittura restituisce la realt  urlante dell'immagine e impone uno sguardo cieco che, travalicando la visione, percepisce il gorgo spaesante, inaspettato e rischioso dell'eccesso. L'assedio dello sguardo cieco determina una nuova e crudele visione: quella della sensazione che non ammette distanza.   nel percorso del "sapere dell'immagine" o estesiologico che la lettura di Tommaso Ariemma diventa uno strumento irrinunciabile di approfondimento estensivo per chi voglia interrogarsi sull'incontro con l'opera d'arte e la sua inesaurita disseminazione.

Alessandra Pigliaru

Sandro Ciurlia, *Varietas in unitate. Individualismo, scienza e politica nel pensiero di Leibniz*, Publigrific, Trepuzzi (Le) 2008

Il saggio prosegue ed amplia l'articolata riflessione sul filosofo tedesco che l'A. ha iniziato nel 2002 con lo scritto *Antonio Corsano e la filosofia analitica: il pensiero giovanile di Leibniz* e seguito dalla monografia *Unitas in varietate. Ragione nominalistica e ragione ermeneutica in Leibniz* del 2004 e da *Diritto, Giustizia, Stato. Leibniz e la rifondazione etica della politica* del 2005. Un interesse non episodico, quindi, per il pensiero di Leibniz, al quale Ciurlia si accosta con grande perizia storiografica e finezza ermeneutica esplorando

il ricco patrimonio di idee, progetti, intuizioni che il genio tedesco presenta e che si compendia nel proposito di conciliare la grande tradizione speculativa europea con il pensiero dei *novatores*, mediando indirizzi di pensiero in apparenza distanti e inconciliabili.

Lo scenario nel quale pensa ed opera Leibniz è quello dell'Europa dopo la Pace di Westfalia che concludendo la Guerra dei Trent'anni vede la Germania frantumata in una miriade di unità territoriali, con una vita intellettuale asfittica e una città, Lipsia – luogo di nascita e di formazione di Leibniz – che con l'Università, promuove una straordinaria battaglia culturale per il rinnovamento del mondo tedesco, attraverso l'importazione e la discussione di opere di filosofia, filologia, storia, diritto, medicina, teologia, provenienti da Francia, Inghilterra e Olanda. L'universalismo di Leibniz si nutre di questo *humus* culturale, in questo clima fervido e di superamento di steccati, di barriere politiche e religiose, in una prospettiva irenica di pacificazione e di unificazione religiosa che costituisce la cifra di quell'universalismo ottimistico che la sua morte contribuisce a trasmettere. Si tratta di quell'immagine "eudemonistica" di Leibniz, alquanto discutibile, espressione di un ottimismo della ragione così forte che gli stessi *philosophes* – il riferimento va al *Candide* di Voltaire e alla sua critica corrosiva del leibniziano «migliore dei mondi possibili» – si incaricarono di volgere in caricatura.

I saggi raccolti in *Varietas in unitate*, come precisa l'A. nell'Introduzione, si pongono in una linea «di sostanziale continuità rispetto ai precedenti lavori anche se l'accento è posto più sulla scomposizione dell'indagine razionale, più sui molteplici modi attraverso cui si esprime la razionalità» (p. 8), rispetto ad una visione dell'unità della ragione ermeticamente chiusa nella propria autosufficienza e indifferente alle lezioni che provengono dall'esperienza. «Leibniz è un filosofo della complessità, perché legato ad un'idea di *ratio* come *interpretatio*, come capacità di accumulare dati, verificare ipotesi, esercitare punti di vista, porre in relazione posizioni critiche» (p. 8). Una vocazione "ermeneutica" della ragione leibniziana – evidenziata nel quarto saggio, dedicato alla presenza di Zabarella nella formazione filosofica di Leibniz – che «predilige i problemi, non le soluzioni ultime da collocare all'interno del sistema dell'essere, confida nei tanti punti di vista da cui si possono guardare le cose, più che nelle garanzie metafisiche assolute [...] (perorando) un'idea di filosofia come libera ricerca, come 'stile' di lettura dei fatti e dei problemi, fondato tanto sulla potenza della ragione, quanto sulla capacità di elaborare supposizioni adeguate a cogliere la variegata complessità degli eventi del mondo, senza la condizionante tutela di dogmi di sorta» (pp. 167-168).

Al centro delle riflessioni filosofiche e politiche di Leibniz, Ciurlia colloca il problema dell'individuo, la cui urgenza – sottolinea – rimane costante e alimenta le meditazioni del filosofo tedesco e nel saggio che apre il volume coglie, con argomentazioni molto convincenti, nell'individualismo logico-metafisico «un tratto costante» del lungo percorso speculativo leibniziano che trova nella dottrina delle monadi il suo sviluppo più maturo: la monade come «specchio vivente» dell'universo, espressione della molteplicità dei mondi nell'unità unica e irripetibile della esistenza individuale (cfr. p. 84) che tuttavia la ragione analitica non riesce a penetrare. Di fronte al dato individuale, si legge in una nota della stessa pagina, la razionalità analitica paradossalmente si ferma. Come si chiarisce nel terzo saggio, dedicato all'interpretazione leibniziana di Corsano, «la facoltà razionale non può rendere conto del tutto della nozione individuale, perché quando la tratta come 'fatto' sfugge di mano» (p. 127). Per questo pone l'accento sull'idea leibniziana di filosofia «come strategia euristica di confronto con i problemi, che individua una concezione della ragione come strumento teso a definire la filosofia stessa come una forma di sapere finalizzata a rendere possibile il dialogo tra congetture e punti di vista differenti. Una filosofia che non spazza via i dubbi [...], ma favorisce la reciproca integrazione tra le ipotesi più promettenti; una filosofia che non costruisce sistemi, ma intreccia relazioni tra idee e concetti» (p. 131). Conclusione inevitabile per un pensatore come Leibniz che ha incarnato le aspirazioni più profonde della 'rivoluzione scientifica'.

Nel saggio sull'*Idea di Accademia come società universale di conoscenza*, Ciurlia fa emergere con forza e con argomentazioni serrate l'idea leibniziana di «un sapere scientifico come impresa collettiva, affidato all'azione dell'accademia ed aperto al mondo, nel quale non valgono più desuete classificazioni assiologiche intese a celebrare il trionfo della teoria sulla prassi. Si tiene conto, infatti, dei ritrovati degli artigiani, come delle tradizioni orali, dei metodi empirici dimostratisi fecondi come delle raffinate argomentazioni di filosofia naturale e persino di metafisica: tutto può servire al progresso del sapere ed al miglioramento delle condizioni dell'umanità. Quella sorta di individualismo metodologico, tipico del razionalismo moderno, nella concezione leibniziana dell'organizzazione del sapere si muta, piuttosto, in una forma di collettivismo socio-epistemologico, rispetto al quale conta la società degli accademici come soggetto singolare collettivo»

(p. 112). L'Accademia realizza così l'idea di una società universale della conoscenza che certo appare più un ideale regolativo che un programma effettivamente realizzabile. Osserva Ciurlia: «Berlino è lontana dai grandi centri di potere europei, rimane una provincia. Leibniz ne è consapevole. E se riferirsi a Berlino può essergli utile per promuovere un senso di identità nazionale, non gli è sufficiente per accreditarsi come partner autorevole degli Stati nazionali, patrocinatori della scienza attraverso le loro accademie. Le posizioni di Leibniz e dell'Accademia delle Scienze di Berlino rimangono minoritarie e d'attesa nello scacchiere degli equilibri politici europei del tempo, per quanto si segnalino per la solidità dei propositi e per la determinazione con cui sono portati innanzi. In questo, Leibniz è un vinto» (p. 115).

Le ragioni della sconfitta sono limpidamente analizzate nell'ultimo articolo del volume, nel quale Ciurlia cerca di dare spiegazione dello strano destino di Leibniz, il genio vissuto «all'insegna di un beffardo paradosso: si rese autore di una serie di fulminanti intuizioni che si risolsero, poi, nell'immediato, in clamorose sconfitte. Solo i secoli successivi gli daranno ragione» (p. 271). Leibniz resta il «limpido riflesso delle aspirazioni e delle contraddizioni della sua epoca». La natura anticipatrice del suo pensiero e il carattere multiforme dei suoi scritti lo condussero a trattare tematiche quali il concetto di Stato, il ruolo politico dell'Europa e le sue radici cristiane, la politica espansionistica delle nazioni, il federalismo e la «pace perpetua» e, non da ultimo, la guerra e le sue conseguenze.

Un'«Europa dei popoli» rispettosa della tradizione delle genti, basata su una sovranità divisa, plurale appare a Leibniz più ricca di potenzialità per il futuro proprio perché fondata su un'antropologia più libera, meno ossessionata, rispetto a Hobbes, dal problema della *securitas* e più orientata alla costruzione di una soggettività più dinamica. In questa visione lo spazio europeo richiede una forma diversa di organizzazione; uno spazio che gradualmente si libera dagli assoluti, dagli esclusivismi, compreso il peso esclusivo della teologia, correlato ad una dialettica tra sovranità e volontà intorno alla quale si disegna il campo critico che Paul Hazard chiamava «crisi della coscienza europea». In quel campo agiva Leibniz come attivissimo propugnatore di grandi intese politico-diplomatiche per cercare di favorire la massima unità possibile, spendendosi per la conciliazione fra le chiese, dimostrando quanto fosse decisivo il superamento del conflitto religioso per la costruzione dell'equilibrio europeo.

Un'Europa reale, non quella sognata, ma quella realisticamente considerata, si muoveva intorno ad una idea di «equilibrio» che è dato dallo sforzo continuo di individuare una «costituzione» politica sostenuta da un sistema di idee filosofiche e giuridiche, come lo stesso Leibniz segnala nel suo *Codex juris gentium diplomaticus* che raccoglieva i trattati di pace conclusi tra gli Stati europei, quasi a monito per la vergogna che avrebbero dovuto provare nel vedere quante violazioni di essi erano state commesse. Ma sul futuro era necessario scommettere anche se i risultati non sono garantiti. «Il rischio fa parte del gioco» – conclude Ciurlia il suo pregevole volume. «La ragione fornisce risposte, ma si scopre finita e fallibile». «[...] Gli ingegni degli uomini – scriveva Leibniz – sono come un sacco, che nel riflettere viene scosso finché ne esce qualcosa». Non è molto, commenta lo studioso. Ciononostante, è già sufficiente «a rendere la vita umana – Leibniz ne è convinto – un'avventura degna di essere vissuta con il coraggio di chi affronta, senza troppe garanzie, una sfida ostica ma ricca di fascino» (p. 274).

Antonio Quarta

Carmelo Meazza, *Di traverso in Jacques Derrida. In un certo attualismo nel dramma di differenza e différance*, Guida Editori, Napoli 2008

Aprò a caso il libro di Carmelo Meazza e subito mi investe la magia del succedersi armonioso delle sue parole, costruite nella sua tipica circolarità, che nell'inafferrabilità di un concetto che sfugge al mio cercare di coglierlo, proprio là dove sembrava volersi dare, mi offre un'insolita sensazione di sospensione, che sottilmente apre su un vuoto, in cui però la paura viene vinta dalla piacevolezza di un'attesa. È l'attesa di nuove parole, di nuovi ritmi, che lentamente si insinuano, mi affasciano, lievemente ipnotizzandomi. Mi colpisce, da donna, la dedica: «A Lucy, in un certo avvenire...» e quel certo ricrea la stessa poesia del non

dato, del non previsto o prevedibile, che dischiude ogni cosa alla possibilità e non ci incatena; l'incertezza dell'umano segnala i limiti dell'umano, aprendo alla tenerezza di un sentimento, che ancorandosi a quella consapevolezza, trapela nell'annuncio di un qualche "avvenire", che timidamente, ma "certamente" c'è nelle intenzioni di chi lo scrive.

"Di traverso": sembra invitare ad andare oltre la presunta linearità di un libro, di una vita, mi predispone ad una obliquità, che sposta il punto di vista, verso un piegarsi anche fisico per guardare ciò che ci dicono di guardare al di là del nostro abituale percepire, risvegliandoci dalla dimenticata posizione con la quale percepiamo il costruire del nostro esserci nel mondo e con il mondo, nella quale tacitamente ci sentiamo saldi e che ora siamo spinti a lasciare, se vogliamo seguire un percorso nuovo.

Apro a caso e "serendipiticamente" trovo ciò che avrei cercato per primo, il dilemma esistenziale di chi ondeggia fra cittadinanza e identità, come se quest'ultima fosse solo la lingua del luogo al quale qualcuno dall'esterno ha deciso di negare all'improvviso la nostra appartenenza, o come se, invece, fossimo costretti ad essa. L'identità sembra qui sorgere proprio sul limite della sua negazione, così come si staglia su quel trattino, nella definizione di "franco-magrebino" di Derrida, come un piccolo, ma netto ponte fra due culture, che dall'accettazione della definizione stessa sorgono e impongono la loro ontologia. Procedo l'interrogarsi sull'originarietà del presentarsi di ogni sentire che danza intorno all'esigenza e alla mancanza di una lingua testimonianza di un appartenere, di una cittadinanza riconosciuta e poi perduta, sentita al suo mancare, ma poi forse non davvero necessaria, se non nel suo essere sottratta, nel suo situarsi rispetto al prima, solo manifesta nel poi della differenza. Corre la ricerca di una lingua per Derrida, pari a quella della pura verità metafisica, nella consapevolezza del farsi altro da noi della lingua nel momento stesso in cui produciamo parole, atti comunicativi, ponti fra noi e chi è altro da noi, per giungere all'«iperbole di uno stile [ove] la lingua filosofica può sabotare dall'interno le appropriazioni di cittadinanza esclusiva e mobilitare una lingua nella quale 'servire' tutti gli idiomi» (p. 27), ma che non serve se stessa, nella sua impossibilità di cogliere il luogo del suo abitare; analogamente a un suo proprio teorema di incompletezza di Gödel, come direbbe Varala, per il quale non può essere dimostrata la propria coerenza all'interno di uno stesso sistema coerente, «l'origine della costituzione di una lingua non può appartenere all'insieme che fonda» (p. 28). Allora, nell'emergere da tale circolarità di una nuova identità linguistica, il tentativo di afferrarla per esaminare l'origine della sua unitarietà attraverso le proprietà che da essa emergono non porta che a ripercorrere all'infinito un circolo, che si dissolve se si tenta di impadronirsene, svelandone la sua imprevedibile processualità, ma non l'origine, «né lingua franco-francese, né lingua franco-magrebina», in un evento performativo «l'identificazione di cittadinanza territoriale o culturale come un effetto di decostruzione» (p. 29).

La ricerca dello spettro ampio di sinonimi che la nozione di evento performativo assume qua e là nel vasto dominio del lavoro filosofico di Derrida, incontrando «la soglia enigmatica della firma di un testo o di un evento [la quale], per una legge essenziale, è accompagnata o preceduta da una data». È questa che si assume l'onere di mantenere una verità, che nell'opera poetica sembrerebbe perduta, conferendole, nella mancanza, il diritto di esistere, là dove l'evento performativo «non può appartenere all'evento che fonda» (pp. 32-33). Equivalenze e simmetrie, sviluppate da Derrida e qui riprese, si alternano poi in un gioco linguistico, che ricorda volutamente, come avrebbe fatto non casualmente lo stesso Derrida con la teoria degli insiemi, «per lasciare definitivamente alle spalle la differenza ontologica di Heidegger» (p. 38), il linguaggio matematico – come nel paragonare ebraismo e data e per la stessa logica poeta ed ebraismo – tracciando commensurabili strutture, toccando delicatamente immensi temi filosofici ancora, come il santo e il sacro, l'imperscrutabilità di un segreto, la spettralità dell'arte che «manca senza mai essere stata perduta», perché manca di una sua originaria appartenenza, la bellezza. Nella geografia di un evento artistico, nella sua finalità senza fine, si rincorrono mancanza e perdita nella bellezza in un confronto serrato fra Derrida e Kant, per giungere al «più antico dramma del pensiero: la questione dell'uno e del molto, dell'identità e della differenza» (p. 39), questioni che si riproporranno più volte nell'opera.

Appare ora un titolo provocatorio nella sua dissonanza «La tecnica dello struzzo e la decostruzione». Tra filosofia e arte, la decostruzione segue all'interrogarsi su possibili sovrapposizioni o differenze in un percorso di pensiero in cui si riprende «una questione antica: il rapporto tra la bellezza e la verità, tra il *pulchrum* e il *verum*» (p. 41). In un gioco di coperture o di illusioni di velamenti, come lo struzzo che mettendo la testa al riparo dagli altrui sguardi pensa di essere invisibile nella sua totalità, ma con l'astuzia della filosofia, la verità si nasconde e ricompare, nel mostrare il suo nascondiglio e il suo segreto; nella logica della decostruzione «una cura della verità comporta sempre un velo che copre lo scoperto» (p. 45), così come nelle parole del

nostro autore il tema si veste di una molteplicità di orizzonti, facendo alternare nel dialogo sul tema della verità ontometafisica Heidegger, Derrida, Lacan, riproponendo la sua solita circolarità speculativa, che acquista significazione nella vertigine che crea: «una verità, anche quando è dichiarata assente e segreta, entra nel circuito del senso, nel momento in cui si rivela come verità assente di un soggetto e a quel punto un velo copre lo scoperto, lasciando spazio e tempo alla decostruzione» (p. 48).

Ancora dall'arte e dal suo lavorare nell'abisso «tra lo spirito e la natura, tra l'interno e l'esterno, tra il di-dentro e il di-fuori» attraverso un saggio memorabile di Derrida sulla *Critica del Giudizio* di Kant e il suo *parergon*, Meazza ritorna a problematizzare la relazione fra differenza ontologica e *différance*, nella difficoltà di un abbandono del grande tema heideggeriano, che sembra non potersi attuare; a lungo vi si discute nelle pagine successive della nostra opera, come quando si esamina «la funzione dell'essere e il senso della copula», facendo ritornare il tema dell'inafferrabilità del fenomeno linguistico, in quanto illocalizzabile come l'essere, che, anche se non rappresentato come verbo in una lingua, non per questo può dirsi del tutto mancante a se stesso, in particolare là dove interviene il tempo.

Rotolando nel gioco del velamento del disvelamento della mancanza, prosegue la via speculativa con un'«immagine che ci fa compagnia [...]: una mano che indica verso un'origine» (p. 72). Problematizzando quella figura della filosofia coimplicante l'identico e il non identico, da sempre implicito nelle concettualità filosofiche, e domandandosi se è necessaria una differenza per far sorgere un sistema, che nella sua delimitazione, assumendo identità, si fa promotore di una verità, una nuova metafora ci riporta al gioco dei contrari, tirandoci dentro fisicamente nell'immaginare e quasi presenziare un primo e un secondo piano, con l'impossibilità di abitare il limite fra i due, la cui descrizione è quella «che corrisponde a quella della mano che passa sul testo nell'opera di una firma. E allora dobbiamo chiederci se filosofi e artisti firmino nello stesso modo, pongano la firma per la medesima equivalenza con il limite» (p. 76) e ancora se la firma è consapevolezza del termine di un'opera, riconoscimento di una sua qualche identità, che nel tempo manifesta la sua presenza, né pura, né impura, nella «tensione non solo antimetafisica ma anche antifenomenologica cui ambisce la filosofia della decostruzione» (p. 79).

Se si manifesta la forza della metafora filosofica là dove «il filosofo indica la luna e vela la mano che va alla deriva dell'orizzonte del cielo e della luna», conferendole con la velatura presenza nella sua assenza, nell'incapacità di mostrare la sua mancanza, e alla mano guarda la decostruzione, ci si può chiedere «se la mano che indica da qualche parte la verità sia o possa essere la medesima mano che indica da qualche parte la bellezza» (pp. 82-83). Ritornano le parole del filosofo a riaprire varchi e ad approfondire le immagini descritte, costruendone di nuove, fra Heidegger e Derrida, fra differenza e *différance*, portando a un certo punto in scena il misterioso Edgar Allan Poe e la sua *Lettera rubata*, alla ricerca di una sua collocazione oltre la forma letteraria e la filosofia, nell'arte, verso cui tende nel suo essere «segreto vuoto di mistero», non illuminato dalla luce del *logos*.

«La mano del disegno, come l'occhio della visione, come il pensiero del pensante, avanza come un cieco, in un punto cieco, in una luce cieca» (p. 108), potente suggestione di un ossimoro, ove la luce è dispensatrice di energia e nello stesso tempo ci induce a interrogarci sull'oscuro abisso nascente fra il potenziale e l'attuale, nel disegno come nel pensiero e forse nella vita stessa. La mano, ancora una volta, dirige lo sguardo cieco attraverso il tratto che produce e nel quale e dal quale si ritrae, in un gioco ancora di nascondimenti e di svelamenti, che fanno la differenza fra filosofi ed artisti, dato che i filosofi «nasconderebbero la propria mano con un velo, nell'ombra di un velo; mentre gli artisti metterebbero in scena i propri veli per non velare la propria mano» (p. 111). Ora la *différance* si mostra attraverso una «linea che tracciandosi si divide in due bordi», ma non è mai né l'uno né l'altro, e chissà se è la stessa linea che «passa nel corpo iconico di un evento metaforico, ma anche nell'incontro tra uomini nella luce della *caritas* [o la] linea che passa (traversando) nella differenza fonematica» (p. 123). È purtuttavia vero che per essere tale la *différance* «deve mirare verso un luogo, il quale, proprio nella misura in cui non differisce, mancherebbe di una mancanza per la quale una mano orientata verso di essa altro non potrebbe essere che questa stessa mancanza. [...] quando questa mancanza viene a mancare c'è sempre una differenza che segna la presenzialità degli eventi. Le figure della filosofia sono il contraccolpo di questa differenza e di questo mancare come differenza. Per questo non sanno nulla dell'opera dell'arte» (p. 124).

In una stabilità illusoria si mostra sulla soglia sulla quale sorgeranno altre metafore, e proprio sugli eventi metaforici il nostro autore si sofferma, attraverso Paul Ricœur, interrogandosi «se la metafora della filosofia sia la medesima figura della metafora dell'arte, se la figura speculativa sia un'apertura metaforica» (p. 125),

nel suo eterno balletto di rimandi di parole che creano nuovi sensi nella circolarità. Dalla differenza tra segni di Ferdinand de Saussure alla metafora viva di Ricœur, non ornamento né cornice, per questo simile al *parergon* kantiano, ascoltando Aristotele, ancora fra Ricœur e de Saussure, «la metafora, infine, si enuncia, accade come enunciato nell'ordine discorsivo di un'enunciazione» (p. 127). Inscrivendosi in tale ordine, consente un nuovo susseguirsi di opinioni di pensatori che del discorso hanno fatto il centro della loro filosofia, da Cohen a Frege, a Jakobson, a Pareyson, Tommaso, Kant e Wittgenstein, infine mostrando come essa è per Ricœur, non pura decorazione ornamentale, ma strumento che aprendo «una nuova veduta sul reale [...] contribuisce a ridescrivere il mondo dell'esperienza». È Derrida che trova una continuità finora inaspettata fra «metaforica filosofica e metaforica dell'opera dell'arte», come in uno specchio in cui ogni immagine è immagine dell'altra, in un parziale nascondimento della velatura metaforica. È invece evidente nel «velo della mano che la metafora della filosofia non ha nulla a che fare con la metafora dell'arte. Il velo-*parergon* dell'arte non vela nel medesimo modo. La mano dell'arte è un'altra mano rispetto a quella della filosofia» (p. 151). Con Ricœur, egli dice, la metafora si contrappone alla speculazione filosofica, pur assumendo, l'evento metaforico, una forma concettuale, che incredibilmente non è quella «su cui si esercita la pratica della filosofia e su cui si applica la stessa critica di Derrida e di Ricœur» (p. 153) e su questo continua la dissertazione dell'autore ritornando alla verità come confine fra filosofia e arte, in un continuo ribadire la differenza fra la figura speculativa e la figura dell'arte. A lungo si snoda il problema della metafora, mentre nell'ultima parte della nostra opera il pensiero di Derrida si confronta con quello di pensatori cari al nostro autore, quali Alain Badiou, Giovanni Gentile e il suo attualismo, Jean-Luc Marion e Jan Patočka, a ciascuno dei quali egli dedica un intero capitolo, mentre di traverso appare spesso il suo amato Lévinas, con cui peraltro Derrida si scontra, provando a portare a compimento temi da lui lasciati in sospeso, come quello della bellezza.

Quasi sul finire la differenza si sposta fra opera dell'arte e letteratura, esaminando un saggio di Derrida dall'inquietante titolo *Donare la morte*. «Ogni testo della letteratura [...] mostrerebbe il legame originario tra essa e l'alleanza abramica» (p. 205), riportando in primo piano il segreto, che, «come si sa, è uno dei nomi della *différance*», a cominciare dal segreto dell'alleanza tra Dio e Abramo, e l'idea di Dio viene accostata all'idea di opera d'arte, in uno slancio di difficile comprensione per i profani, reso forse meno incredibile facendo «reagire le seguenti considerazioni: lo Spirito del Padre e del Figlio, nella tradizione teologica, è convertibile con l'ultimo dei trascendentali: il *pulchrum*» (p. 212), tema in passato di uno specifico saggio del nostro autore.

A conclusione di queste suggestioni da un'opera di immensa complessità, torniamo all'immagine tratta dall'introduzione, da me lasciata a questo punto del mio quadro impressionista, con una straordinaria convergenza con il desiderio del filosofo che le attribuisce il senso di uno sfondo e di un epilogo, anche qui in quella sdoppiatura dei significati, dai quali sorgono dei nuovi, che ci ha continuamente accompagnati. Vi si presenta l'arte come evento generatore di ogni altro evento «modalità formale che, molto più della filosofia e della religione, è capace di seguire come un'ombra la velocità dei mutamenti imposti dall'evoluzione tecnico-scientifica» (p. 11) che si complica e si complessifica nel mondo attuale, ove la spettacolarità tenta di sostituirsi ad essa, ove la velocissima multimedialità offre affascinanti orizzonti da non confondere con la bellezza. «Una certa avventura filosofica del nostro tempo [...] proviene dal lavoro di questo strano confine in cui spettacolarità ed evento dell'arte possono convertirsi l'una nell'altro [e] lo spettacolo, nel suo confine con la forma dell'opera dell'arte, è la scena di un segreto vuoto» (p. 15), verso il cui oriente si deve recare la filosofia della *différance* se vuole provare a «non ripetere un'altra variante della differenza ontologica», di heideggeriana memoria, alla quale tenta, forse invano, di sottrarsi, impotente «verso la spettacolarità degli eventi e il suo orizzonte d'opera dell'arte», pur segretamente continuando a regnare.

Invitando il lettore a scendere nelle profondità delle «dischiusure» di senso, che ad ogni rilettura quest'opera ci presenta, qui si è seguito il gioco delle sue parole, ascoltandone la melodia, provando a cogliere qua e là significati, sorti nella sua musicalità, nello spazio della *différance*.

Rossella Mascolo

...ed eventi

Il filosofo e la rappresentazione cinematografica. *Vivo fino alla morte: lutto, gaiezza, immagine. A proposito di Paul Ricœur* (Roma 20 maggio 2009)

«L'originalità della filosofia sta nel produrre domande e problemi inattesi»: un'affermazione che Paul Ricœur ha spesso ripetuto e che ha animato il Convegno Internazionale di studi promosso dalla "Fondazione Ente dello Spettacolo" e dall'Università degli Studi Roma Tre nella volontà dei promotori e dei relatori di interrogarsi proprio su quelle questioni inattese la cui esperienza sfugge, delle quali la morte è cifra emblematica. Questione su cui da sempre la filosofia si è interrogata nel desiderio di conoscere la natura di un evento certo, comune, imprevedibile ed ineluttabile che chiude e compie la vita di ogni essere vivente. Riflettere sulla morte: un modo per comprendere la nostra finitezza, il nostro essere immersi ed attraversati da una temporalità che ci segna e dalla quale non possiamo sottrarci nella misura in cui permea indissolubilmente la vita dal momento stesso del suo concepimento.

Su ciò, il breve scritto postumo di Paul Ricœur, *Vivo fino alla morte*, risulta prezioso perché capace di generare sempre nuovi interrogativi in ambito filosofico e non. Qui la morte è delineata, infatti, come "attestazione della vita": «Proietto, così, non un dopo-la-morte ma un morire che sia un'ultima affermazione della vita. L'esperienza mia di una fine della vita si nutre di quest'auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita». Una riflessione, appassionata, piena, che spinge a vivere senza l'assillo di quel "futuro anteriore" presente, scrive Ricœur, "in tutte le forme del declino della coscienza" alimentate dall'immaginario comune.

Per entrare nel merito della questione, Marcelino Agis De Villaverde (*Al final del camino. Consideraciones filosóficas sobre la muerte*) ha messo in evidenza come il filosofo francese si soffermi sulla coscienza della propria morte, attraverso la morte dell'altro: «La morte dell'altro, per la triplice esperienza dei funerali, del cadavere e dell'agonizzante, illustrando la legge molto astratta della mortalità, mi conduce soltanto in modo molto imperfetto verso la convinzione personale della mia propria mortalità». Soltanto liberandosi "dall'angoscia della preoccupazione" si può vivere la morte come autentico atto di vita e di assoluta disponibilità che ci consegna a coloro che ci sopravviveranno. Non solo; il distacco della morte è un atto di affidamento. E il maestro francese afferma: «Nulla mi è dovuto. Non spero nulla per me, non reclamo niente. [...] Dio, tu farai ciò che vuoi di me. Accetto di non essere più».

Si tratta di un approccio, quello dell'ultimo Ricœur, che vuole "fare della morte un atto etico"; questa è l'intenzione di cui il filosofo parla, di quel "dono a vantaggio dell'altro, che è la mia sopravvivenza", di "una libertà totale di fronte alla morte", vista come "abbandono" al "Dio della fiducia, della speranza". Abbandono che non è rinuncia all'azione, bensì è l'abbandono del mistero che punta all'"essenziale" come priorità della persistenza nell'essere.

Di altro orientamento il contributo di Mario Ruggenini (*La vita e la morte. Il religioso e l'essenziale*) per il quale la morte è heideggerianamente l'aver-da-essere della vita umana; è completo e acquisito senso solo in virtù della mortalità, cioè dell'esistenza, della consapevolezza della responsabilità d'essere. Quanto al concetto di "essenziale religioso", esso consiste in una "riappropriazione della vita nel confronto con la morte" e – come ha sottolineato Daniella Iannotta, curatrice del convegno – da questo punto di vista, la resurrezione, intesa quale "diaconia nella comunità", fonda un'etica positiva del distacco consistente nel "rendersi disponibile all'essenziale", cioè il fare della morte un atto di dono, nella misura in cui se ne legge il senso come rinuncia a vantaggio dell'altro, per lasciare spazio all'altro, che è la mia sopravvivenza.

Da questo punto di vista è stato molto interessante l'intermezzo di Catherine Goldenstein (*In memoriam*), direttrice del "Fonds Ricœur", testimoniando del grande amore per la vita che Ricœur nutriva nella sua incondizionata apertura agli altri: «Aveva uno sguardo vivo, assolutamente aperto e comunicante: per lui ogni incontro era un piccolo miracolo». Di particolare importanza il sentimento dell'amicizia che legava all'attestazione d'essere – amava ripetere che l'amicizia è la «reciproca approvazione di esistere, gli amici si confermano nel valore dell'esistenza. Si riceve la vita mediante gli altri esseri, in virtù dell'amicizia e

dell'amore». È l'amore, allora, che apre al senso della morte come dono, è questo che il pensatore francese ha voluto dirci ed insegnarci.

Sul versante psicoanalitico della riflessione ricœuriana si è soffermato Giuseppe Martini, che ha posto al centro del suo intervento (*Thanatos è originario? Un confronto tra l'ultimo Freud e l'ultimo Ricœur*) il tema dell'interpretazione. Ricœur, in *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, aveva parlato di una concezione dialettica della psicoanalisi e del difficile lavoro dello psicoanalista che, nell'aprirsi a innumerevoli problematiche, è sottoposto a un continuo processo di interrogazione. Del resto, tutta la vita e le opere del filosofo francese sottolineano lo "sforzo critico del recupero di senso", da lui inteso come "via lunga", quasi un'"ermeneutica della condizione umana" nel senso euristico delle possibilità e dei limiti ontologici. La difficoltà rintracciata da Martini sta nel dire e rappresentare la "dimensione dell'irrappresentabile", costituita per Freud dal trauma del sogno, che viene a parola tra le maglie di una simbolica, proprio perché inenarrabile, e intesa da Ricœur come forma, forza e movimento intrinseci al simbolo stesso. Di qui l'ermeneutica ricœuriana dei simboli e dei miti: "Il simbolo dà a pensare" sostiene Ricœur e, come sottolinea Daniella Iannotta, bene evidenzia lo sforzo e la vocazione della filosofia di trovare da pensare a partire anche dai suoi confini. Il simbolo rivela alla riflessione il suo altro, rivela che non ci è dato un sapere autofondantesi o un filosofare senza presupposti, ma un "essere altrimenti come condizione di possibilità che ci costituisce". In questo, la filosofia può essere aiutata dal cinema che si pone come filo rosso del pensare l'immagine e, nella riflessione sul rapporto vita-morte, coglie l'aspetto a esso più congeniale, vale a dire quello dello spettacolo, della messa in scena, del "vedere l'invisibile" su pellicola. La morte, quindi, è rappresentata come "l'irrapresentabile per eccellenza" e il cinema, come durata e tempo che si fa, poiché l'immagine è impermanente, passa e resta allo stesso tempo lasciando quel senso. Il cinema, dunque, riesce a restituirci la morte in una dimensione non riproduttiva, ma produttiva dell'essere nel suo tempo e spazio come "mimesis creatrice", cioè produzione di nuovo, aprendoci a un nuovo modo di abitare il mondo.

Per spiegare ciò Gianluca Arnone ha utilizzato nel suo intervento il film *Lo scafandro e la farfalla* di Schnabel, film cui ha improntato il suo titolo, in cui il protagonista deve rompere con la sua non-vita per la reinvenzione del reale, proprio come la farfalla deve rompere il suo scafandro. Nello stesso momento in cui Jean Dominique, il protagonista, decide di scrivere i piccoli capitoli che comporranno *Lo scafandro e la farfalla*, il libro, la cui pubblicazione precederà di pochi giorni la sua morte, quelle parole significheranno per lui «la liberazione, lo doteranno delle ali di una farfalla che gli permetterà di volare oltre il letto a cui è incatenato da mesi, oltre la realtà, nel mondo del possibile». Di qui l'analogia tra la morte e l'ottica visiva del protagonista: non solo percezione fisica, bensì capacità di ripensare la "morte-viva", di pensare altrimenti, di reinvenzione e risemantizzazione del reale.

Valerio Sammarco (*Essere fino alla morte nel cinema di Clint Eastwood*) ha ripercorso, oltre alla "morte viva", tre tipologie di morte, tutte utili a chi sopravvive con l'ausilio di un altro regista, Clint Eastwood. In *Gran Torino* c'è un richiamo ricœuriano, nella misura in cui la morte del protagonista è "dono di sé", funzionale alla sopravvivenza del giovane di etnia Hmong. In *Changeling*, la protagonista interpretata da Angelina Jolie cerca di sopravvivere, di esser viva fino alla morte, grazie alla speranza che ha nel cuore di ritrovare il suo amato figlio scomparso. L'angoscia lascia spazio al subentrare della speranza che per Ricœur non è semplice attesa, ma si traduce nel coraggio di continuare a raccontare e «raccontarsi in vista di una ricerca dell'identità come sforzo, farsi e progetto». In *Million Dollar Baby*, il fulcro ruota attorno alla figura di Swank la pugilatrice, agonizzante, ma vivente, figura che si può avvicinare alle considerazioni di Ricœur sull'agonia come propria di colui che lotta per la vita mentre è ancora vivo. Di fronte all'estrema sofferenza l'uomo rimane uomo, fino alla fine; la lotta dell'agonizzante ancora vivente è la lotta del vivente ancora vivo fino alla morte.

È proprio nel dar senso alla morte e nel considerarla come ultimo atto della vita che Tomaso Subini (*La necessità di morire. La rappresentazione della morte nel cinema di Pier Paolo Pasolini*) sottolinea come un altro famoso regista, Pasolini, abbia voluto nel suo film *La ricotta*, fornire di senso la morte, vincendola conservandola e salvandola dalle apparenze, dal flusso del tempo. Nel "vitalismo mortifero" del film, si rinviene la necessità della morte come *organon* di senso per la vita. Lo spettatore è messo di fronte a diversi piani di narrazione cinematografica; ma è il piano reale quello su cui il film e la storia sacra diventano realtà-verità, quotidianità e dove l'uomo, come il protagonista Stracci, è costretto a morire per conoscersi e farsi conoscere, ed è solo grazie alla decifrazione di un senso che lo supera – sovrappiù di essere acquisito nell'intreccio della vita – che può ricomprendersi. Su queste considerazioni possono trovare sostanza dei parallelismi tra

Ricœur e Pasolini: la vita è un intreccio, è sintesi dell'eterogeneo, e ha senso compiuto solo nel racconto e nella narrazione, poiché è in questa che si riappropria di sé, così come il montaggio dà significato alla narrazione cinematografica nell'insensatezza apparente dell'attimo.

Queste riflessioni ci invitano a sostare presso il pensiero del filosofo francese, una figura di spicco della nostra contemporaneità, una persona che ha dato e "dà a pensare" nell'ottica di una condivisione di orizzonti sempre in grado di rinnovarsi, aperta al nuovo che riguarda il nostro stesso essere ed a-venire. In questo senso, non volendo imbrigliare il pensiero, il rapporto tra Cinema e Filosofia sta nel loro porsi come luoghi di produzione di continui interrogativi, di comunicazione viva di sé all'altro, come «ricerca dell'uguaglianza attraverso la disuguaglianza e reciprocità tra ineguali che rende ciascuno insostituibile».

Si può parlare anche di spazi ermeneutici in quanto ricomprendono la nostra condizione ontologica, non nel senso di finitudine, ma di spazio di possibilità dato dai simboli e dalle immagini della "comunicazione in assenza". L'immagine è "mimesis creatrice" che riempie i nostri spazi, esplorati e non, con le «variazioni immaginative dell'ego laddove immaginative rimanda a ricapitolative della nostra stessa identità». Per dirla con Emil Bazin l'immagine è bella nella misura in cui è la "splendida ripresa" del vero. Splendida, appunto, perché nel suo essere riproduzione è insita la riscoperta.

Oltre alla filosofia anche la cinematografia ci mostra la forza del pensare, del riconoscersi come possibilità di essere altrimenti; entrambe comunicano e lo fanno nel senso di «avere l'intenzione di superare i confini della propria finitudine per metterli a confronto con modi diversi di abitare il mondo». Ed è proprio grazie al mettere in comune della comunicazione che, gadamerianamente, si propone un «accrescimento d'essere che i confini fattuali della realtà non consentono».

Alla luce degli interventi, un altro punto non va assolutamente trascurato: quello, come osserva Daniella Iannotta, di definire «l'essere-per-la-vita alla luce della gaiezza che accompagna il pensiero e la vita stessa facendolo scaturire dalla considerazione del luogo teoretico dentro al quale attinge la sua condizione di possibilità, di dicibilità, di pensabilità». Ricœur, quando scrisse ne *L'uomo fallibile*: «L'uomo è la gioia del Sì nella tristezza del finito», voleva sottolineare la potenza di quel "Sì" per illuminare d'importanza il servizio della vita, ma soprattutto, il senso del dono della vita. E qui la qualità del dono ci fa recuperare la gaiezza che ci può accompagnare anche nel momento dell'allontanamento, dell'abbandono, del lutto.

Riconoscere la gaiezza come compagna del lutto, significa riconoscere come ha affermato in *Percorsi del riconoscimento*, il "carattere festivo dello scambio" che, per Francesca Brezzi, si perfeziona in un pensare e vivere la morte come atto di dono – e insuperabili appaiono in proposito le citate pagine di *Vivo fino alla morte*. Ritorna, allora, il senso di quella "gioia di vivere fino alla fine" che nello scritto postumo è «appetito del vivere, colorato da una certa incuranza, appunto la gaiezza», gioia connessa con l'idea di coloro che mi sopravvivranno, legando così la mia memoria alla sequela delle generazioni.

Graziana Capri

La vita, il limite, le leggi: tutela, controllo, fiducia (Lecce, settembre 2009)

Dal 1 al 5 Settembre di quest'anno si è tenuta a Lecce l'edizione della "Scuola estiva della differenza" organizzata dall'Università degli Studi del Salento in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università Roma Tre. La coordinatrice prof.ssa Marisa Forcina, all'apertura degli incontri ha esplicitato, nel desiderio di sperimentare in gruppo un itinerario che sia insieme culturale, politico, spirituale, la meta da perseguire. Queste le sue parole: «Quest'anno ci interroghiamo sul senso della vita, sulla leva del desiderio che modifica la realtà, sul senso delle leggi che, promettendo tutele controllano e imprigionano la vita, sul desiderio di poter avere fiducia nelle relazioni e nel mondo più che nella tecnica e nel potere, sulla vulnerabilità che invece di annientarci ci apre ad altro. Sono temi che appartengono alla filosofia, alla politica, alla religione, ma che sono profondamente trasformati da una 'differenza' di sguardo e di esperienza e, pertanto, anche in grado di trasformare noi stesse e ciò che ci circonda, aprendo a un'azione politica radicale. È importante narrare questi percorsi per comprendere quello che accade a ciascuna di noi, ma che non riguarda

solo noi, e che ci consente di agire con consapevolezza, fiducia e responsabilità politica».

Lecce. Settembre 2009. Caldo bianco, riflesso nella pietra salentina. Luogo del silenzio: un monastero di clausura benedettino. Dove l'ascolto regna millenario sulla parola. Dove la relazione con l'altro passa attraverso l'identità del velo, e l'alterità della grata. Il luogo dove noi, della "Scuola estiva della Differenza", ci siamo immerse/e per quattro giorni di filosofia. Politica. Empatica condivisione. Nello scambio intellettuale che fluiva ininterrotto, fuori e dentro l'aula del Convegno, si possono rintracciare alcuni nodi tematici, ricorsi in modo (dis)continuo e pervasivo. Come nel gioco degli specchi. Come, più propriamente, nella pratica femminista del partire da sé – che ha coinvolto anche pochi, ma interessati, maschi – ci siamo trovate/i a riflettere su ciò che stava accadendo. Su ciò che ci stava accadendo. La relazione. L'incontro col volto dell'altro. O meglio, dell'a/Altro/a... Il primo grande tema ha introdotto il successivo. Nel secolo della techno/logia, abbiamo – al plurale – tentato, di decostruire il rapporto che lega scienza e vita. Da punti di vista eterogenei. Talvolta opposti. Di filosofe. Bioetiche. Che non sempre condividono prospettive e opinioni. A rimarcare la critica butleriana di "donna" – concetto monolitico e universalizzante, frutto del discorso fallogocentrico – che esclude le differenze (individuali, di razza, classe, preferenza sessuale...) tra "donne". E infine il *fil rouge* non poteva che fingersi di... rosso: desiderio. Che modifica la realtà. Ultima spiaggia della rivoluzione. Desiderio: che cambia la vita.

1. Relazione. Dialogo tra voci: lontane, nel tempo e nello spazio, vicine. Intreccio filosofico. Rizomatico. Dal richiamo a Karl Jaspers di Giovanna Borrello, che ci porta a riflettere sul fatto che non si può parlare di relazione in sé: la relazione si dà sempre in relazione all'altro, alla fenomenologia di Edith Stein – attraverso le letture di Angela Ales Bello e Anna Maria Pezzella – in cui l'altro è già presente: si nasce prima come esseri sociali, poi come individuali. L'altro, però, è anche il limite oltre il quale non si può procedere. Chiara Di Marco rimanda a Georges Bataille e alla necessità della consapevolezza dell'ineludibile alterità che abita ogni essere: un'uguaglianza nella differenza. Ma questa alterità è indagabile? Simona Marino riflette attraverso la filosofa post-moderna contemporanea Gayatri Spivak, secondo la quale dobbiamo imparare a "immaginare l'altro". Per Spivak "immaginare" significa espropriarsi di una propria identità, svuotarsi attraverso la percezione che l'altro alteri la nostra identità. Sentire l'altro, e se stessi, come altro. Comprendersi significa alterarsi. Decostruire non vuol dire smantellare, ma liberare infiniti significati possibili. Secondo Jacques Derrida, di cui Spivak ha tradotto in inglese *De la grammatologie* (1967), dobbiamo smettere di voler conoscere l'altro: dobbiamo imparare a credergli. Si tratterebbe, come ha precisato Claudia Dovolich, di pensare un'alterità senza differenza gerarchica.

Come fare a svuotarsi, espropriarsi della propria identità, per "immaginare" l'altro/a? Da un lato, Suor Luciana ci ha invitato ad un ascolto virginale, a un'accoglienza senza selettività. La nostra vita è un proterdersi verso un tu. Nella condizione ebraico-cristiana la vita è ascolto – condizione necessaria per Dio stesso, al quale non è necessaria la risposta dell'uomo (o della donna), ma lo è l'ascolto. Certo. Le parole possono anche non essere ascoltate – come dice Simone Weil –. Quello di cui parla Suor Luciana, però, è un ascolto non necessariamente legato al verbo. Può essere un ascolto del silenzio. O, propriamente, una meditazione, come quella che Suor Luciana ha condotto ogni pomeriggio, in un laboratorio aperto, nella chiesa del monastero. D'altro lato, per "immaginare" l'altro/a, possiamo entrarci in contatto, sentirne il vissuto attraverso quell'intuizione empatica (*Einfühlung*) di cui parla Stein e che le recenti neuroscienze hanno comprovato attraverso la scoperta dei neuroni specchio: punti vitali, energetici che si attivano sia quando si compie un'azione, sia quando la si osserva mentre è compiuta da altri/e, come se fosse l'osservatore/trice stesso/a a compierla. Questo intreccio storico di filosofia e scoperta scientifica ci introduce al secondo nodo tematico...

2. Scienza e vita. Come ha evidenziato Chiara Zamboni, mentre Jacques Lacan ha messo la morte al centro del proprio discorso, oggi il dibattito è tutto sulla vita e sul rapporto tra potere e biologia. Viviamo in un mondo governato dalla scienza. È però un mondo che, come ha ben espresso Enrichetta Susi, la scienza non comprende. Proprio per questo, da un lato giunge l'invito di Michela Nacci ad essere "amiche della tecnica", affinché la tecnica ci sia amica. Dall'altro, Barbara Duden rimarca l'abuso del controllo medico sul corpo – soprattutto quello femminile in gravidanza – avvenuto negli ultimi decenni in Germania. Una politica della "sicurezza", che produce paura per legittimare l'intervento del controllo. O, nelle parole di Marisa Forcina, il senso delle leggi che, promettendo tutele, controllano e imprigionano la vita. L'attenzione alla libertà individuale della scelta è andata di pari passo con la medicalizzazione. La salute individuale è diventata, hegelianamente, la salute dello Stato: tanto più siamo in buona salute, tanto più facciamo il bene dello Stato.

Barbara Duden ha evidenziato anche la non innocenza del linguaggio scientifico, e ne ha rilevato la forza simbolica, esemplificata nell'uso spropositato e acontestuale del termine "gene", e nell'infiltrazione incontrollata della genetica, che porta alla costituzione di un vero e proprio "oroscopo genetico". D'altronde, la scienza è strutturata da attitudini, priorità, metodi: la sua supposta oggettività è stata radicalmente criticata dalle epistemologhe femminista quali ad esempio Evelyn Fox Keller e Sandra Harding. Passare attraverso la filosofia della differenza permetterebbe di evitare l'incorporeità della scienza, che ha reso il corpo della donna luogo pubblico. L'embrione è stato isolato dal corpo femminile, il legame con la madre è stato eliminato. Eppure neanche le più avanzate tecnologie di riproduzione sono, al momento, in grado di creare un embrione al di fuori del grembo materno. Luisella Battaglia sottolinea come, nella bioetica, il concetto stesso di "nascita" – così centrale nella filosofia di Hannah Arendt – sia assente poiché sostituito dal termine "generazione", che ha una connotazione seriale ed è slegato dal femminile in senso stretto. La riproduzione è divenuta un progetto in cui la madre – concetto sempre più difficilmente definibile – può essere tripartita in: genetico-cromosomica che dona l'ovulo; uterino-gestionale, che presta l'utero e; socio-culturale che alleva la prole. Il pensiero femminista si è scisso. Da un lato l'ecofemminismo, che ci riporta a una natura intesa come principio materno preilluminista, che la scienza ha poi oggettivizzato e sezionato come nel caso di Carolyn Merchant. Dall'altro, il riconoscimento, anche legale, delle donne come agenti autonomi nel mercato della riproduzione tecnologica è sostenuto dall'avvocato femminista Carmel Shalev.

Ma se la donna dà vita, può anche toglierla. Stefania Tarantino rievoca una figura poco conosciuta della tradizione sarda: la "femmina agabbadora". Queste donne, chiamate dai parenti dei malati terminali, pervenivano nelle case di sera. Col buio. Vestite di nero. Un martelletto nascosto nello scialle con cui, dopo riti espiatori, avrebbero inflitto il colpo finale. Una primordiale versione dell'eutanasia. Un forte simbolismo, che solo una donna, in quanto donna, avrebbe potuto gestire... Bia Sarasini, attraverso una rilettura del film *Blade runner* (1982), indica proprio nel fatto di non possedere una conoscenza relativa alla propria morte, la caratteristica intrinseca dell'essere umano. A differenza dei replicanti, che hanno un inizio e una fine precisi. Ma tra l'inizio e la fine, scorre la vita. E la vita umana è permeata di...

3. Desiderio. Il desiderio di poter avere fiducia nelle relazioni e nel mondo, più che nella tecnica e nel potere, era presente, come tematica, fin dal programma di questa edizione della Scuola della Differenza. La vulnerabilità che, invece di annientare, apre ad altro... E noi abbiamo aperto ad altro. Il desiderio che ha pervaso il discorso ha assunto un valore metasignificativo. Ha incluso immanenza e trascendenza. Ontologia e metafisica. Si è posto come desiderio di desiderio. Slegato da ogni atomizzazione, onnicomprensivo. Il desiderio che cambia la vita. Che non chiede autorizzazioni. Che non fa i conti preventivi con la realtà. Che è più importante dell'oggetto stesso del desiderio. Fiorella Cagnoni, rievocando la sua storia attraverso quella della "Libreria delle donne" di Milano, lo ha confidato: «Ciascun desiderio ci ha modificate» così nelle parole di Luisa Muraro: «Il reale non è indifferente al desiderio», ma il desiderio è indifferente al reale. Forse, proprio in questa accezione possiamo interpretare le parole di Laura Colombo, che ci hanno fatto sognare e discutere: «Il patriarcato è finito, nel senso che io non ci credo più...».

Il potenziale filosofico del desiderio, della facoltà, tutta umana, di un continuo desiderare, è stato colto dal pensiero femminista post-moderno: dai "soggetti di desiderio" di Judith Butler alla riflessione di Teresa De Lauretis che individua, nel desiderio positivo di costruire un sapere del rapporto sessuale a partire da sé, l'essenza del femminismo stesso. E così, il desiderio intellettuale relativo al sapere delle donne. La carriera accademica, e il precariato. Rita Fulco, attraverso il pensiero di Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot e della giovane filosofa Aïcha Messina, inquadra la condizione di precarietà. Il desiderio di scoperta intellettuale delle giovani ricercatrici coesiste accanto al rischio di cancellazione della storia e del pensiero delle donne dalle strutture universitarie: nel momento in cui non avvenisse un passaggio di consegne intergenerazionale, le cattedre e i posti "di potere" conquistati, con grande difficoltà, dalle femministe delle generazioni precedenti, potrebbero essere riassorbiti dal "pensiero neutro"... L'instabilità economica come fattore di forte problematicità, introdotto nella discussione da Tristana Dini, ha suscitato un caloroso dibattito, nel quale sono intervenute anche donne che non avevano in precedenza preso pubblica parola.

Chi meglio di una pittrice, può offrire... il quadro generale? Barbara, di cui ci parla Francesca Brezzi, sembra racchiudere, nella sua figura storico/artistica, i nodi tematici fin qui presentati. Esponente del futurismo – movimento che esaltò il significato delle scoperte scientifiche e tecnologiche già nel Manifesto tecnico della letteratura futurista (1912) di Filippo Tommaso Marinetti. Aviatrice. In un secondo momento della sua vita venne a contatto con la filosofia di Luce Irigaray, che si trasformerà in fonte di grande ispirazione creativa. Brezzi fa notare come

la sintonia fra le due donne nasce proprio nella caratterizzazione del soggetto femminile quale identità costituita non solo di *logos*, ma di categorie “originarie”, le passioni. Nelle parole di Barbara: «la donna ricomponete mente e corpo, arte e vita, pensiero e azione; il suo è un procedere per conoscenza intuitiva, per noesi appunto».

Empatia e filosofia. Scienza, desiderio. Arte e biologia. Scambio intellettuale che costruisce e decostruisce: Scuola della Differenza. E nelle note scure e avvolgenti della voce di Anna Maria Civico, l’eco della potenza di questa esperienza. A tessere la rete in cui procede lo sviluppo del pensiero femminile. A tessere relazioni. Tra donne e donne. Donne e uomini. Tra generazioni. Nella terra della taranta. La ragnatela sembra sottile. Precaria. Vulnerabile. Ma è particolarmente resistente: il suo carico di rottura si può confrontare all’acciaio d’alta qualità. Dal mito al web. Dalla sartoria agli equilibri familiari. Come ci ha ricordato Wanda Tommasi: le donne hanno sempre tessuto. Con l’abilità di Aracne, fanciulla in metamorfosi. Con la pazienza di Penelope, moglie innamorata. Come le nostre nonne e le loro antenate. Come le cucitrici dimenticate dalla storia. Come le giovani operaie del tessile made in China. O forse, come la taranta...

Francesca Ferrando

N *ote*

N *ote*

N *ote*

N *ote*



Numeri precedenti

1 *La libertà in discussione* (2006) a cura di Leonardo Casini

Con saggi di Leonardo Casini, Luigi Alici, Roberto Esposito, Mariapaola Fimiani, Caterina Resta, Francesco Totaro, Francesca Brezzi, Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Beatrice Tortolici, Pierluigi Valenza

2 *Amicizia e Ospitalità Da e per Jacques Derrida* (2006) a cura di Claudia Dovolich

Con saggi di Gabriella Baptist, Carmine Di Martino, Claudia Dovolich, Roberto Esposito, Elio Matassi, Jean-Luc Nancy, Silvano Petrosino, Caterina Resta, Mario Vergani, Francesca Brezzi, Chiara Di Marco, Federica Giardini, Paolo Nepi, Beatrice Tortolici

3 *L'eredità di Hannah Arendt* (2007) a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

Con saggi di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst, Roberto Esposito, Marisa Forcina, Federica Giardini, Aldo Meccariello, Maria Teresa Pansera, Paola Ricci Sindoni, Maria Camilla Briganti, Laura Moschini, Lucrezia Piraino, Federico Sollazzo

4 *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo* (2008) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Richard Kröner (1909), Friedrich Stepphun (1909), Pierfrancesco Fiorato, Gianfranco Ragona, Paolo Piccolella, Micaela Latini, Elio Matassi, Patrizia Cipolletta, Tamara Tagliacozzo, Gianfranco Bonola, Gabriele Guerra, Elettra Stimilli, Michael Löwy, Anson Rabinbach, Gerardo Cunico, Giovanni Filoramo, Giacomo Marramao, Fredereck Musall, Vincenzo Vitiello

Numeri precedenti

5 *Pensare il bios* (2008) a cura di Maria Teresa Pansera

Con saggi di Helmut Plessner, Peter Sloterdijk, Rossella Bonito Oliva, Franco Bosio, Anna Calligaris, Joachim Fischer, Micaela Latini, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Vallori Rasini, Giacomo Scarpelli, Guido Cimino, Chiara Di Marco, Mauro Dorato, Mauro Fornaro, Federica Giardini, Elio Matassi

6 *Incontro con la filosofia africana* (2009) a cura di Lidia Procesi

Con saggi di Kwame Anthony Appiah, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Valentin Yves Mudimbe, Pedro Francisco Miguel, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Kwasi Wiredu, Jean-Marc Ela, Severino Elias Ngoenha, Albert Kasanda, Albertine Tshibilondi Ngoyi, Tsenay Serequeberhan



B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia
n. 8 - Anno 2010

Il prossimo numero

Il tema di B@bel

a cura di Elio Matassi
e Carla Guetti

Musica e Filosofia *Saper suonare e imparare ad ascoltare*

Preludio

La musica tra teoria e pratica
di Guido Fabiani

Presentazione

di Elio Matassi e Carla Guetti

Luca Aversano

L'esercizio della musica nelle scuole
e nelle università italiane

Luigi Berlinguer

La musica nella formazione dei giovani

Enrico Bottero

Dall'esperienza alla forma
Fare musica come modello di conoscenza

Vincenzo Caporaletti

Esperienza audio tattile
e molteplicità della musica

Bernd Clausen

Musikalische Bildung
Ist sie ein menschliches Grundrecht?

Paolo Damiani

L'arte dell'improvvisazione

Massimo Donà

Il ritmo dell'esistere
Libertà e verità dell'esperienza musicale

Martin Maria Krüger

Musik in der deutschen Gesellschaft
und in ihrem Bildungssystem

Simona Marchini

La musica è una rivoluzione formativa

Elio Matassi

Musica e Bildung

Giampiero Moretti

La musica come "educazione sentimentale"

Quirino Principe

I nemici della musica

Nicola Sani

Fare musica "attraverso il presente"
Il teatro musicale come luogo
della molteplicità

Ivanka Stoianova

L'enseignement de la musique
et la sculpture de soi



MIMESIS