

La reciprocità dei soggetti come principio etico-politico.

Per una ermeneutica della com-passione

(The Reciprocity of Subjects as an Ethical-Practical Principle: For a Hermeneutics of Com-passion)

Domenico Jervolino

1.

1.1.

La reciprocità¹ dei soggetti come principio etico-politico. La sola enunciazione di questo tema suscita difficoltà e imbarazzo.

È possibile usare con disinvoltura termini come «soggetto», «principio», «etica», «politica», ignorando il cumulo dei problemi e di interrogativi che essi comportano? Eppure non possiamo fare a meno di correre il rischio insito nell'uso di questi termini, sapendo che lo sforzo per chiarirli non ci mette al riparo dall'ambiguità e dal fraintendimento. Ma si tratta di un "bel rischio" che è necessario correre.

«Soggetto», innanzitutto: in questa nozione paiono aggrovigliarsi i problemi della modernità messa in questione; l'epoca dell'immagine del mondo; il soggetto come spettatore di un mondo divenuto spettacolo, oggetto di rappresentazione e insieme, più segretamente, oggetto della volontà di potenza di quello spettatore troppo interessato.

Ma il soggetto, protagonista dell'avventura moderna del pensare, è fin dall'inizio lo spettatore-dominatore del mondo o piuttosto la

¹ Saggio pubblicato in prima edizione nel volume: Jervolino, D. (1996). *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*. Napoli: La Citta del Sole, 21-39.

coscienza acuta della problematicità della condizione umana? Il *cogito* di Descartes deve essere letto alla luce della «canna pensante» di Pascal e dell'interrogativo di Amleto (e del giovane principe, suo fratello nel dubbio, de *La vita è sogno* di Calderón): l'uso epistemologico del dubbio – per giungere al possesso inconcusso della certezza – ne ricopre la radice esistenziale e lo spessore ontologico. Lo ricopre, ma non lo può cancellare. *Quaestio mihi factus sum*, potremmo ripetere con Agostino. Ed è una questione che nasce dal desiderio – *inquietum est cor nostrum*: è l'inquietudine che nasce da desiderio di verità, verità su se stessi, sulla propria vita, desiderio di senso, di una esistenza sensata.

Non possiamo dimenticare che l'*inquietum cor* di Agostino si inserisce in una complessa impalcatura concettuale di carattere metafisico: *fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Noi oggi, nell'epoca della secolarizzazione, siamo portati dallo «spirito del tempo» a mettere tra parentesi la premessa e la conclusione, il *fecisti* e il *donec requiescat*: resta il senso profondo dell'inquietudine e il desiderio di senso che la anima.

Che ogni uomo, essere pensante-desiderante, abbia l'assoluto diritto di porre la domanda di una vita sensata: questo mi sembra essere il significato più profondo del principio di soggettività, patrimonio della filosofia moderna, sua eredità cristiana o piuttosto post-cristiana, perché di fronte all'evento cristiano il filosofo si trova, in un certo senso ineluttabilmente, o prima o «dopo» e non può mai aspirare a una contemporaneità con la fede come visione sia pure oscura ed enigmatica (*per speculum in aenigmate*).

Congiungere il pensiero con il desiderio di esistere e lo sforzo – contrastato e precario – per realizzare tale desiderio; fare della verità l'oggetto del desiderio e dello sforzo: questa mi sembra l'intelaiatura profonda della comprensione dell'esistenza come soggettività, comprensione alla quale appartiene in modo essenziale la finitezza

dell'esistere e la minaccia del non senso, ma anche l'apertura dell'impegno testo alla realizzazione di una vita sensata. Vorrei insistere su questa espressione «desiderio di verità», proprio perché in essa è lecito scorgere la costellazione di senso che è propria al soggetto: non il puro e semplice desiderio nella sua forza vitale, ma la forza e il potere della vita orientati verso il senso. La vita sensata che è la verità desiderata appare peraltro come qualcosa da realizzare (una *praxis*) e non come mera rappresentazione. Secondo le parole dell'Apostolo, si tratta di fare la verità nella carità.

Tale lettura *etica* del soggetto sembra peraltro essere in contrasto con il tratto individualistico della soggettività moderna, per la quale l'*altro* ha fatto sempre problema e si presenta piuttosto come oggetto di dominio o come soggetto minaccioso. Che il principio moderno della soggettività abbia dato vita all'individualismo pratico e politico e all'assolutizzazione di un soggetto monologico e narcisista sul piano teorico, qui non viene contestato. Anzi, si potrebbe avanzare un'ipotesi interpretativa: il soggetto che si chiude in se stesso e che pretende di dominare il mondo e gli altri, ridotti ad oggetti, è la contropartita di una percezione dolorosa e minacciosa dell'altro nel suo potenziale di violenza: *homo homini lupus; bellum omnium contra omnes*.

Ciò che viene messo in questione è che questa percezione delle cose sia fatale e originaria, sia di diritto cioè il senso della soggettività in quanto tale. Già l'antico poeta contrapponeva all'*homo homini lupus* l'*homo homini deus*. Si tratta solo di un'alternativa edificante ovvero il riconoscimento reciproco dei soggetti può essere rettammente fondato nel senso stesso della soggettività?

La violenza dell'uomo nei confronti dell'altro uomo oltretutto essere una verità di fatto è anche una verità di diritto?

Nel rispondere a questa domanda vorrei avanzare l'ipotesi che le filosofie moderne della soggettività che si iscrivono nell'eredità del *co-gito* sono probabilmente indifese di fronte al potenziale distruttivo della

violenza che si manifesta nei rapporti interumani, ma che sarebbe ingiusto considerarle come fondamento teorico di un soggettivismo prepotente e oppressivo. Esse sono piuttosto un baluardo debole che non complici e giustificatrici. Esse ci ricordano che al soggetto appartiene come retaggio una singolare solitudine. L'io può chiudersi in se stesso, spettatore del mondo e degli altri, oppure la sua solitudine di fronte al mondo e agli altri diventa solo una tappa da assumere, ma anche da superare, in una sorta di singolare ascesi come quella che viene realizzata nell'*epoché* fenomenologica. In questo caso la solitudine del soggetto è la condizione per riconoscere all'altro una sua solitudine essenziale, il senso della sua inalienabile intimità di soggetto. È la solitudine che non è sottomessa alla maledizione biblica: guai a chi è solo, ma è la solitudine monastica che consente una più intensa comunione con ciascun uomo o donna che viene al mondo alla luce del Verbo che abita nell'uomo interiore. (Ricordiamo la chiusa agostiniana delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl!).

Ho usato intenzionalmente il termine «monastico», perché nel solipsismo metodologico del filosofo del *cogito* vedo un'analogia a livello etico-politico con l'atteggiamento del monaco che di fronte ai barbari si rifugia nel claustro, atteggiamento che è di pura fuga, ma comporta anche l'individuazione di un luogo privilegiato di ricomposizione dell'umano. Troppe volte parliamo della filosofia moderna dimenticando lo sfondo tragico delle guerre (dalle guerre di religione dell'età di Cartesio alla guerra totale del nostro secolo). La filosofia non ferma la guerra e la barbarie, ma si contrappone ad esse, almeno nell'uomo interiore.

Discorso sensato contro la violenza, la filosofia è allora intrinsecamente etica; le possibilità di lotta per una vita sensata sono storicamente condizionate: per il filosofo esse rappresentano l'utopia di una «realizzazione» della filosofia. Priva di possibilità concrete di

realizzazione, la filosofia può ridursi al ruolo di un nobile *memento mori*, pure, nella sua vera aspirazione essa è *non mortis, sed vitae meditatio*.

1.2.

Il senso dell'umano in me è tale solo se condiviso con gli altri, poiché la mia stessa identità di «canna pensante» è un essere che è stato assunto e non che si è posto da sé.

La mia soggettività è un dono: io sono l'altro dell'altro e solo a tale condizione sono io. Vero è che si muore da soli, ma solo il vivente muore e la vita è intrinsecamente relazione ad altri. Se il morire è un atto della nostra vita, lo è solo a condizione di diventare un riconoscimento della nostra inserzione nell'essere grazie alla comunità degli uomini.

Il principio di soggettività comporta una critica permanente del soggetto, della tentazione soggettivista del soggetto. La soggettività, piuttosto che essere un possesso, è una domanda su noi stessi, una domanda che suppone lo spazio di un discorso possibile, una intersoggettività data *ab initio* come condizione della sensatezza del domandare e del rispondere.

Essere di desiderio, il soggetto ritrova nel desiderio il suo altro; un desiderare solitario è impensabile. Anche nel desiderio solitario l'altro è implicato in modo fantasmatico, in quanto io divento l'altro del mio desiderio. Se il desiderio vitale nella sua dialettica interna tende a rompere la chiusura del soggetto in se stesso e ne rivela la condizionatezza e il bisogno dell'altro, il desiderio di verità, vale a dire il bisogno di una vita sensata, al di là del gioco di rimandi fra me e l'altro, comporta un senso comune del desiderare, una universalità di valore del desiderio. La «canna pensante» che sa di esistere e di morire è unita a tutti coloro che fanno nello stesso modo di esistere e di morire, la canna pensante è un principio di comunione e di compassione.

A questo punto – di fronte a questo interrogarsi sulla compassione – seguendo l'esempio di Paul Ricoeur che non ha cessato di insistere sul valore maieutico delle opere dell'invenzione fantastica per la ricerca del senso – vorrei lasciarmi istruire dalla commozione suscitata in me da un'opera d'arte che evoca i grandi temi della pace e della guerra, della violenza e del potere.

Vorrei partire dalla suggestione esercitata da un grande capolavoro appartenente ad un'arte giovane come il nostro secolo, per riprendere, istruito dal potere evocativo delle immagini e del racconto, la tematica filosofica che ci concerne più direttamente: la com-passione come principio etico-politico.

2.

2.1.

L'ultimo capolavoro del grande regista giapponese Kurosawa, *Ran*, costituisce una moderna rilettura dello shakespeariano *Re Lear*. Il film del maestro giapponese ha il fascino dei grandi racconti che ci trasportano in un mondo incantato, fascinoso e crudele, ma non è difficile scorgere nelle figure luccicanti del Giappone feudale un'esperienza disincantata e desolata del mondo che solo gli uomini del nostro secolo hanno consumato fino in fondo con l'immane tragedia dell'Olocausto, esperienza che ha avuto il suo prototipo nel genocidio del quale sono stati vittima i figli di Israele, ma che ha avuto anticipazioni e repliche anche in Oriente, a danno dei popoli soggetti ai vari «signori della guerra», ed è poi culminata nella dimensione, per la prima volta sperimentata nella storia, della distruzione nucleare, di cui proprio il popolo del Giappone è stato dolente e martoriato testimone. Per questo appaiono tutte significative le «trasposizioni» dal prototipo shakespeariano al nuovo esito di Kurosawa: c'è un gioco di rimandi e di differenze che potrebbe essere assai sottilmente analizzato e che dice il valore universale del discorso del regista giapponese, nel suo tentativo di trovare un terreno

comune alle tradizioni occidentale ed orientale, ma anche il carattere singolare, senza precedenti, di una tragedia che, prima di essere europea o giapponese, appartiene all'umanità contemporanea.

Le tre figlie di Lear diventano tre giovani principi in Kurosawa, ma il cambiamento più rilevante ci pare consista nel fatto che, fin dall'esordio, il registro del conflitto col Padre si sposta dal terreno dell'amore filiale e della sua espressione in parole (eccessiva e falsa nelle due prime figlie di Lear, semplice e sincera in Cordelia, che viene perciò ingiustamente diseredata; come si avverte, fin dalle prime battute, il gran secolo del Barocco: eccesso del linguaggio e illusione delle apparenze!) al terreno di un progetto politico. Il Gran Principe del film di Kurosawa vuole dividere tra i suoi tre figli il potere acquistato in anni di violenza e di guerre e così garantirsi una vecchiaia pacifica. Anche qui il terzo figlio parla il linguaggio della verità e si contrappone al Padre, dal quale viene rinnegato e bandito. Egli dice chiaramente la stoltezza del progetto paterno di ignorare il seme di violenza contenuto nel dominio. Ciò che viene messo in questione è la presunzione di innocenza del potere: bellicoso e violento, esso suscita guerra e violenza. Anche il *Re Lear* shakespeariano è suscettibile di una lettura politica, nel contrasto fra maestà regale e umiliazione del sovrano folle ed abbandonato da tutti, affidato alle cure del Matto e del Povero Tom. Anche lì la tragedia dei rapporti parentali si fa politica e perfino metafisica, se letta nella prospettiva dell'interrogazione secentesca sul rapporto fra realtà e apparenza. Ma il potere non appare così intrinsecamente impastato di violenza come nella tragedia moderna: al cattivo duca si oppone il buon Re. In Shakespeare è il duca cattivo, Cornovaglia, che cava gli occhi al vecchio Gloucester, colpevole di essere fedele a Lear, ma egli trova alla fine la sua punizione, insieme con le due figlie malvage, così come si lascia intendere che lo stesso Gloucester espia, subendo il supplizio, un antico peccato carnale. I cattivi alla fine vengono puniti e tocca al buon duca di Albany ripristinare un giusto governo nel

regno insanguinato. In Kurosawa è lo stesso Gran Principe, il suo Lear, ad avere commesso non solo ingiustizia verso il figlio minore ma delitti ancora più orrendi, come quello di aver distrutto le famiglie dei suoi nemici ed aver cavato gli occhi al bimbo di uno di essi, lo stesso che, divenuto adulto, in una capanna gli rende ospitalità nel momento della sventura e riconosce come sia difficile estirpare dal cuore il seme del risentimento e dell'odio. Egli, povero e cieco, non c'è ancora riuscito; sicché il suono del flauto, al quale affida la sua unica possibilità di espressione, assomiglia piuttosto ad un implacato grido di accusa. Ci riuscirà forse nella dolcissima scena finale – pochi fotogrammi nei quali è racchiusa la risposta ai drammatici interrogativi che attraversano l'intera vicenda – dove, allorché ormai ogni dolore ha raggiunto la sua estrema misura a ogni scelleratezza è stata compiuta, ritorna sulle rovine del mondo quella esile figura di giovane cieco e, nella penombra, rotta solo dalla luce del Budda compassionevole, s'ode quel flauto sereno e pietoso. La vittima innocente può udire il canto della compassione, che si leva dalle viscere stesse del cosmo. Sono forse gli dei che piangono sull'insano furore dei mortali, come è stato detto poco prima, nello scambio di battute fra il Buffone di corte e il Vassallo fedele: il Buffone folle, controfigura della Ragione in un mondo senza ragione, inveisce contro gli dei, di fronte al colmo delle sventure e ai mali che colpiscono il giusto più ancora che i malvagi; il Vassallo fedele, la voce stessa della fedeltà, corregge la folle Ragione: «Non è vero che gli dei non esistono o che si trastullano nel vedere i mali degli uomini; essi, piuttosto, piangono sulle loro follie».

L'intensa emozione che il film di Kurosawa riesce a produrre nasce, a mio avviso, proprio dalla profondità antica ma anche dalla tragica attualità della visione del potere che esso propone: non c'è un potere innocente, che non sia impastato di violenza e di orrore.

2.2.

La riflessione sul film di Kurosawa coglie il rapporto fra politica e morale nel punto della massima divaricazione. È in questione, si badi bene, non solo il potere tirannico, ma anche quello legittimo. Il Grande Principe è indubbiamente un signore legittimo e la cessione della dignità di capo della casata al primogenito avviene addirittura con atto formale, scritto e firmato. Il diritto ha un'esile parte nella truce storia giapponese di massacri e di battaglie, ma non è sconosciuto, anzi in certi punti diventa cogente, come quando il secondogenito spiega al padre che egli non può rifiutare obbedienza al primogenito, nuovo capo della casa: l'obbligo legale di soggezione all'autorità, in effetti, viene usato in modo sofisticato, per coprire le passioni degli uomini e per giustificare le azioni derivanti dai loro impulsi violenti; infatti, il secondogenito ha già deciso di ribellarsi al padre e di allearsi al fratello maggiore in modo strumentale, mirando a prenderne il posto. Sarebbe certamente un'ingenuità ignorare che l'umanità ha lottato, tra l'altro, anche per conquistare un concetto e una pratica del diritto superiore a quella che appare in una storia ambientata in un mondo ancora feudale; pure, se ci guardiamo attorno, non ci accorgiamo forse che il diritto offre barriere tuttora deboli al prevalere di impulsi violenti e omicidi all'interno delle stesse società «evolute», che le istituzioni stesse del diritto sono ben lontane dall'aver eliminato dal loro interno ogni forma di inutile ed irrazionale violenza, ma soprattutto che i rapporti tra gli stati ed i popoli sono ancora, in una prospettiva planetaria, dominati dal diritto del più forte, piuttosto che dalla forza del diritto?

La lezione di Kurosawa ancora una volta apparirà tragicamente attuale e non confinata alle favole antiche di un mondo di guerrieri feudali. È una diagnosi del mondo contemporaneo che coincide con quella che leggiamo in Eric Weil, uno dei più acuti filosofi del nostro secolo, che lungamente ha meditato sulla violenza e sulla filosofia come progetto di sensatezza che si contrappone dialetticamente alla

violenza, della quale è impastata la storia dell'umanità che finora abbiamo conosciuto:

L'umanità non si è ancora liberata dal bisogno naturale; la violenza regna, almeno come possibilità onnipresente, regna anche tra i gruppi più avanzati; ciò che sussiste del mondo, dei mondi sensati, serve troppo spesso come paravento alla lotta per il predominio e dissimulazione di interessi che non osano confessarsi, e si preferisce così creare smarrimento in coloro che si desidera sottomettere o tenere sottomessi (Sichirollo, 1984: 21).

Ma è appunto lo stesso Weil che scrive:

Solo l'uomo conosce e nomina la violenza, l'assurdo, ciò che non ha senso e gli capita contro la sua volontà e il suo desiderio [...]. L'uomo è questo essere curioso e a nostra conoscenza unico che può dire no al nonsenso. L'umanità ha quindi sempre avuto a che fare con la violenza, almeno quella parte dell'umanità dalla quale discendiamo e che ha saputo organizzarsi per lottare contro la violenza della natura esterna e dare un senso alla propria vita predisponendo dei mondi umani, abitabili, sensati, che si è data delle regole di vita e le ha fondate sulla base di quell'immagine del grande Tutto del quale sapeva di fare parte. Questa umanità ha lavorato, e ha fatto della poesia – se si vuol concedere di dare a questo termine la sua accezione più larga, cioè quella di invenzione di mondi sensati (16).

La «poesia» come «invenzione di mondi sensati»: un significato ampio del termine, al quale mi è caro accostare quello ricœuriano di

«poetica», nell'espressione pregnante di «poetica della volontà» o «della libertà» (Ricœur, 1967³: 31–36)², riporta ancora una volta queste note alla immagine finale del film di Kurosawa: un'immagine di bellezza, il canto di un flauto che dice la pietà contro la violenza. La pietà come com-passione, come apertura all'altro uomo che soffre, da parte della vittima che riconosce in colui che un tempo fu oppressore un'altra vittima, un altro soggetto sofferente³.

Nella compassione non c'è solo bellezza e virtù, ma anche un principio di riconoscimento reciproco, un principio di socievolezza e l'embrione almeno di una comunità sensata. Una radice etica della convivenza, se non un principio immediatamente traducibile nel linguaggio della politica. Tradotto in termini politici, questo principio potrebbe formularsi nell'interrogativo se sia possibile un potere che nasca dalla compassione ovvero se le vittime possano assumere il potere senza

² Fin da queste pagine il «giovane» Ricœur critica l'illusione della autoposizione del soggetto che, nel momento in cui si pretende origine assoluta di se stesso, concepisce il rapporto con l'altro in termini di signoria e schiavitù. Appartiene all'ordine di una «poetica» compiere l'ontologia del soggetto nell'accoglimento dell'essere come dono e nell'incontro con l'altro, in quella generosità dell'amore che è una sorte di creazione reciproca. Come è noto, Ricœur non ha mai formalmente completato la sua «filosofia della volontà», anche se nelle sue ultime opere, dalla *Métaphore vive* del 1975 a *Temps et récit*, 1983-1985, emergono l'orizzonte di una «poetica» finalmente ritrovata e quindi i prolegomeni della «poetica della libertà» ricercata fin dalla giovinezza.

³ Non abbiamo finora pronunciato il nome di un altro pensatore, il cui insegnamento, peraltro, è presente in queste note, fin dal momento in cui abbiamo fatto ricorso all'espressione «Olocausto», insieme con la memoria dell'esperienza di dolore alla quale è stato sottoposto in questo secolo l'antico popolo d'Israele. L'iniziale richiamo al film di Kurosawa, ci ha suggerito di soffermarci sull'altra faccia dell'Olocausto, l'Olocausto nucleare che minaccia il futuro dell'umanità intera. Ma di Emmanuel Lévinas vorremmo a questo punto ricordare le parole preziose del paragrafo conclusivo del suo capolavoro *Totalità e infinito*: «Porre la metafisica come Desiderio significa interpretare la produzione dell'essere – desiderio che genera il Desiderio – come bontà e come al di là della felicità; significa interpretare la produzione dell'essere come essere per altri [...]. Avventura assoluta, in un'imprudenza primordiale, la bontà è proprio la trascendenza [...]. La trascendenza o bontà si produce come pluralismo [...]. L'unità della pluralità è la pace [...]. La pace [...] non può identificarsi con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri e gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e va verso l'Altro, nel desiderio e nella bontà in cui l'io contemporaneamente si mantiene ed esiste senza egoismo (Lévinas, 1980: 313–314).

trasformarsi a loro volta in oppressori. Probabilmente si tratta dell'interrogativo etico-politico più importante della nostra epoca che ha conosciuto le rivoluzioni e le contraddizioni degli stati e delle società post-rivoluzionarie.

Il fatto stesso che si ci si ponga questo interrogativo è, nonostante tutte le durezze della realtà effettuale e le delusioni delle esperienze storicamente realizzate, un segno di speranza e un principio di soluzione. Non è poca cosa che si diffonda la consapevolezza che l'uomo non può essere ridotto a mero strumento di un disegno magari nobile e generoso, che i soggetti in quanto capaci di agire e di patire vanno riconosciuti nella loro pluralistica concretezza nella loro irriducibile personalità morale e giuridica. Certo, non è una scoperta dei nostri giorni e sarebbe facile elencare i grandi filosofi, da Socrate a Kant, che ci hanno insegnato queste verità. Nella desolazione dell'uomo contemporaneo, le parole che dicono tali verità risuonano come punti di riferimento che non possono essere cancellati, nonostante tutti gli uragani della storia, le guerre mondiali, i totalitarismi, le dittature, le grandi rivoluzioni, i socialismi «reali». Non è un ennesimo «ritorno» che qui si propone, ma la necessità di ripensare quanto è stato in altre epoche già pensato in circostanze diverse. E lo stesso Weil che nello scritto già citato parla di antiche parole che possono avere oggi nuovo futuro, anche se fuori moda o proprio perché fuori moda. Egli si riferisce alla trinità hegeliana di arte, religione, filosofia⁴, allo spirito assoluto, del quale nella nostra città, ricca di memorie hegeliane, è stata offerta qualche anno or sono una nuova, moderna interpretazione da uno

⁴ «In una parola, la vecchia trinità hegeliana di arte, religione e filosofia ha di nuovo un avvenire, per quanto fuori moda essa sembri – forse perché essa sembra tanto fuori moda. Infatti, l'uomo si esprime in quel linguaggio uno e trino, e così nega e pensa la violenza dell'assurdo e la violenza della propria natura di passioni e di desiderio: l'esprime, la nega e supera pensandola come ciò che la costituisce ma che costituisce ad un tempo, poiché in lui la violenza parla, la possibilità sempre precaria, sempre di nuovo da realizzare, della distinzione del bene e del male, della menzogna e della verità, del nonsenso e del senso» (Sichirollo, 1984: 22).

studioso di origine fiamminga. Ci riferiamo alle lezioni di Théodore F. Geraets sullo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano. Geraets intende lo spirito assoluto come «lo spirito esistente degli individui che si riconoscono reciprocamente come tali»; come il «processo della libera comunicazione» (Geraets, 1984: 31, 35)⁵. Anche se bisogna riconoscere che Hegel non si è liberato completamente di una sorta di «mitologia della ragione», sicché ci è impossibile oggi riproporre una filosofia della storia di stile hegeliano, si può avanzare l'ipotesi che «la concezione hegeliana dello spirito assoluto come riconoscimento acquisiti oggi per noi un significato politico che mancava forse nell'epoca di Hegel. Non sarebbe possibile che nel nostro mondo, lacerato più profondamente e acutamente che mai, la parola d'ordine della conciliazione fra individui di Stati, di classi, di regioni contrapposte, anche senza la fondazione di strutture politiche mondiali, possa essere il più essenziale ed efficace contributo, non soltanto per una stabile coesistenza, ma forse anche per una certa conciliazione politica?» (38).

2.3.

Affiora qui un'immagine inedita di Hegel, Hegel filosofo della pace, riconciliato in primo luogo con Kant, un'immagine ottenuta scavando nello spazio ermeneutico di un possibile Hegel, contro quell'immagine che non solo è più diffusa, ma che certo trova riscontri più plausibili nell'esplicita polemica di Hegel contro il pacifismo e il cosmopolitismo

⁵ Geraets aggiunge nelle sue lezioni (che risalgono ad un seminario napoletano del maggio 1982) che la «libera comunicazione» è possibile solo in quanto è sostenuta «dall'eterna universale, onnicomprensiva domanda circa la verità [...] Una tale comprensione sarebbe assoluta, proprio perché è comprensione dell'assoluto interrogare, senza che la comprensione interrogante giunga mai a conclusione» (Geraets 1984: 35). Si tratta, quindi, di una versione dello spirito assoluto come riconoscimento reciproco fra i soggetti, nella libera comunicazione e nella comprensione interrogante che in qualche modo può essere compatibile con la critica degli assoluti e della pretesa assolutistica e totalizzante del sapere assoluto. Rispetto a tale pretesa resta valida la necessità di «renoncer à Hegel», per riprendere il titolo di un denso capitolo del terzo volume di *Temps et récit* di Paul Ricœur (Ricœur, 1985: 280–299).

kantiano. Si tratterebbe quindi di opporre Hegel a Hegel, lo spirito alla lettera, il non detto al detto esplicito di Hegel.

Pensare con Hegel, contro Hegel, il tema della guerra e della pace significa anche necessariamente ripensare con nuovo favore il Kant della filosofia della storia e della *Pace perpetua*. Pensare Kant dopo Hegel, secondo un'esortazione di Weil ripresa da Ricœur (cfr., Ricœur, 1969: 402–403), significa anche rinunciare all'ingenuità della fiducia illuminista nelle sorti progressive dell'umanità, che cela l'insidia nascosta di un sottile «imperialismo» della ragione, per assumere la drammaticità, più consona allo spirito dei nostri tempi, di un consapevole impegno di *lotta per il senso*. Lotta per un mondo sensato e per una comunità di soggetti che si riconoscono reciprocamente nella com-passione e nel discorso instauratore di senso. Su questo terreno trova il suo alimento e la sua giustificazione il progetto di un ordine giuridico e politico mondiale, che renda storicamente superata la guerra, non utopia senza nerbo né fatale esito del progresso umano ma scommessa storica dell'umanità con se stessa, alla quale è affidata la prospettiva di un futuro degno e ragionevole del genere umano su questo pianeta.

Non c'è dubbio che ogni progetto politico che aspiri a dimensioni e respiro storico debba misurarsi col problema della pace e della guerra e che soprattutto chi ripropone la politica come prassi di trasformazione debba fare i conti con la questione della pace. Anche se a taluno ciò parrà paradossale, l'idea di rivoluzione sociale non può che uscire profondamente trasformata, diremmo quasi contagiata dalla cultura della pace⁶. L'unione di socialismo e di pacifismo può dar luogo ad una nuova

⁶ Cfr., Girardi, 1985: 101–152 e Zanardo, 1986: 15–16: «Avere una cultura della pace significa, alla radice, concepire la convivenza come comunità, unità di me e dell'altro, come trovarsi insieme ad essere oltre i confini [...]. Una cultura che si impenna non sulla pluralità divisa ed ostile dei territori e degli spazi sovrani ma sull'unità della comunità umana, sull'unità della specie, sul superamento dell'esclusione e dei confini, è l'orizzonte entro il quale è solo possibile ormai affrontare seriamente i grandi problemi che ci stanno di fronte». Dell'ampio studio di Girardi vorrei ricordare l'accento posto sul rapporto di reciproca fecondazione fra marxismo e cultura della pace.

figura culturale e politica, nella quale peraltro, a nostro avviso, il socialismo può trovare un suo singolare momento di verità e di autenticità, se è vero che il movimento operaio naufragò e visse la sua grande crisi di fronte alla guerra mondiale e alla sua incapacità di impedirla, nel secondo decennio del nostro secolo.

3.

Ripercorriamo il cammino compiuto in queste pagine: dal patetico di una narrazione di violenza e di sangue emerge una intuizione poetica della pietà e della solidarietà umana all'insegna della compassione. Di qui siamo giunti a riproporre, sulla scorta di antiche parole, un principio di riconoscimento reciproco fra i soggetti come fondamento di una comunità etica e (almeno progettualmente) politica. Il punto di partenza collocato nella meditazione di un autore giapponese ci offre un vantaggio supplementare: quello di sganciare la riflessione fin qui svolta da un contesto «cristiano» e di collocarla nel contesto più ampio di una saggezza «umana», nutrita dalla esperienza universale del dolore e di quella contemporanea dell'Olocausto, che il mondo nato dalla cosiddetta civiltà cristiana ed occidentale ha riservato nel nostro secolo a Ebrei e Pagani (come appunto «pagane» erano per la più gran parte le vittime di Hiroshima e Nagasaki).

Pure avvertiamo che sarebbe possibile una nuova riflessione, se, prescindendo dalle responsabilità storiche della cristianità stabilita, passassimo dal livello della com-passione, a quello della Passione del Figlio dell'Uomo, se assumessimo come punto di riferimento la follia e la saggezza della Croce. Sarebbe, tuttavia, una riflessione che non annullerebbe i risultati di quella precedente, ma che ci farebbe passare dal livello del «senso» a quello della «salvezza», dalla «poesia», nel senso ampio che si è detto precedentemente, alla Rivelazione e all'Annuncio. È un livello rispetto al quale ci avvertiamo profondamente inadeguati: solo chi avrà saputo cogliere nell'Uomo del Golgota il fratello

e il prototipo di tutte le vittime della storia potrà trasmetterne nella testimonianza della fede il massaggio di salvezza.

Tra le vittime del moderno Olocausto dei figli di Israele c'è stata anche la discepola prediletta di Husserl, Edith Stein, fenomenologa ed ebrea, carmelitana col nome di suor Teresa Benedetta della Croce, cremata ad Auschwitz probabilmente il 9 agosto 1942. Di lei vorrei citare, a conclusione di queste note, due brani tratti dalle lettere. Uno è un biglietto scritto alla Priora poco prima di essere assassinata: «Sono contenta di tutto. Si giunge a possedere una *scientia crucis* solo quando si sperimenta fino in fondo la croce. Di questo ero convinta fin dal primo istante perciò ho detto di cuore: *ave crux, spes unica*» (Stein, 1973: 152). L'altro è un brano di una lettera indirizzata qualche anno prima dal Carmelo a suor Adelgundis, che assiste Husserl agonizzante: «Le lettere che ci scambiamo vanno da un letto di morte all'altro», scrive la Stein il 23 marzo 1938. «Oggi la nostra sorella Clara è entrata dolcemente nell'eternità, dopo un anno di patimenti. Le ho raccomandato tanto il nostro caro maestro e lo farò ancora durante la veglia [...]. Non ho preoccupazioni per il mio caro maestro. Non mi è mai piaciuto pensare che la misericordia di Dio si fermi ai confini della Chiesa visibile. Chi cerca la verità cerca Dio, lo sappia o no» (124)⁷.

Non proponiamo per queste note una conclusione edificante, ma una conclusione aperta. Riconfermiamo la nostra convinzione, contro ogni tentazione integralistica, della necessità di un impegno comune di credenti e non credenti nello spazio di un'etica della liberazione e della pace, etica laica ma consapevole di un'eredità cristiana, rispettosa ed attenta alla promozione dei valori umani, dell'umanità dell'uomo, nella vita pratica. Ne abbiamo bisogno in un'epoca di nuove miserie e di nuove barbarie, di nuove inquietudini e di nuovi disorientamenti. E

⁷ Cfr., anche della Stein l'antologia (Bettinelli, 1983) e l'introduzione della Bettinelli (in part., Id.: 43-44 e 48-50).

dall'etica si impone il passaggio alla politica, se si vuole recuperare la dimensione unitaria della prassi di liberazione, insieme individuale e collettiva, sociale e politica. La liberazione come pratica e come progetto, come processo e come compito, in una visione complessiva e articolata, intessuta di sfumature e di vivacità dialettica, capace di dare senso e di aprire orizzonti, di animare l'impegno e la lotta di una vita e di conservare il deposito della speranza.

Della liberazione si può ripetere quello che Brecht diceva del comunismo: esso è «semplicità difficile a farsi». Essa si presenta coi colori dell'utopia, grazie al potere creatore dell'immaginazione, ma chiede di essere attualizzata nella prassi del presente. Non sfuma nella cattiva infinità, è finita come la finitezza concreta e situata delle nostre vite, ma è sempre aperta sull'ulteriorità del possibile. Nella infinitezza potenziale del suo orizzonte, anche la storia passata col suo carico di dolore e di morte viene in qualche modo redenta, o quanto meno è esposta ad una redenzione a venire. Un simile sguardo sulla realtà non appartiene in modo esclusivo al mistico o al credente, anche se egli è chiamato a testimoniare la possibilità e la potenzialità.

Bibliografia

- Bettinelli, C. (a cura di) (1983). *Vie della conoscenza di Dio e altri scritti*. Padova: Ed. Messaggero.
- Geraets, T. F. (1984). *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*. A cura di A. Martorelli. Napoli: Bibliopolis.
- Girardi, G. (1985). La pace, vaglio critico della cultura rivoluzionaria. *Bozze*, gennaio-aprile, 101–152.
- Lévinas, E. ([1974] 1980). *Totalità e infinito*. Trad. it. di A. Dell’Asta. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (1967³). *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Aubier Montaigne [1950].
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit*. Paris: Seuil.
- Sichirrollo, L. (a cura di) (1984). Violenza e linguaggio, E. Borne – E. Weil – P. Ricoeur. *Hermeneutica*, 4.
- Stein, E. (1973). *La scelta di Dio. Lettere (1917-1942)*. Trad. it. a cura della redaz. di Città Nuova. Roma: Città Nuova.
- Zanardo, A. (1986). La pace e le sue ragioni. *Rinascita*, 9, 8 marzo 1986, 15–16.