

Umanità come utopia a più voci¹

(Humanity as an Utopian Polyphony)

LAURA BOELLA

Abstract:

*In the complexe and multifaceted Heller's works, the voice of the ideal and of the absolute constantly resonates. In the fifth chapter of *Philosophy of History in Fragments* (1993), we find an elaboration of the Enlightenment's ideal of Humanität as Kultur or civilisation. Such utopistic or "contrafactual" (Kant) ideal must not be realized, yet it is rescued through a polyphony, a "mosaic of differences", whose model is the conversation among equals, a sort of speech-act, a drama that creates niches of freedom and happiness in the world of "unsocial sociability".*

Keywords: Life and philosophy, humanity and utopia, sociable sociability in Kant

Abstract:

*La voce di un ideale e di un assoluto (normativo, trascendentale, esistenziale) non ha mai cessato di risuonare nel pensiero helleriano. Nel quinto capitolo di *Philosophy of History in Fragments* (1993), Culture*

¹ Questo saggio è direttamente legato al contributo pubblicato su *Testimonianze*, 530-531, 2020: 52-62, "Fare parte di un mondo umano" (titolo originale, nel fascicolo modificato dalla redazione), prosegue la lettura di *Philosophy of History in Fragments* (1993), un testo centrale per la comprensione del pensiero di Heller, sulla soglia della conclusione della trilogia etica e del lavoro dedicato ad alcune delle sue passioni letterarie tra cui William Shakespeare (*The Time is Out of Joint. Shakespeare as Philosopher of History*, 2002). Esso presuppone i miei recenti scritti sulla filosofia di Ágnes Heller: Boella 2015; 2018.

or Invitation to Luncheon by Immanuel Kant, si trova una declinazione del momento utopico-ideale nella sua versione illuministica – Humanität come Kultur o civiltà – che viene preservato dalla polifonia. La conversazione tra uguali – sul modello della tavola di Kant – è la messa in atto dell'utopia della "socievole socievolezza", fondata sul "mosaico delle differenze".

Parole chiave: Vita e filosofia, umanità e utopia, socievole socievolezza in Kant

1. Polifonia

Il pensiero di Ágnes Heller è un edificio complesso, che si è strutturato nel corso di una lunga vita caratterizzata da una straordinaria produttività. Esso attraversa gli ambiti principali della tradizione filosofica – ontologia, filosofia della storia, etica, filosofia dell'arte – e si è progressivamente proposto come dotato di un'unità interna. Nel 2010, gettando uno sguardo sulla sua *vita filosofica*, Heller sostiene che i suoi scritti hanno acquistato nel tempo la caratteristica di un "quasi-sistema", frutto di una pratica di pensiero e di scrittura in cui si riconoscono i tratti della fedeltà alla propria vocazione. Questa affermazione è accompagnata da alcune precisazioni che avvertono della necessità di rivedere le idee convenzionali non solo della filosofia, ma anche della vita. L'organizzazione interna del suo pensiero viene innanzitutto presentata come qualcosa che si è prodotta, per così dire, da sé e si è manifestata dopo che i giochi erano fatti, ossia alcuni anni dopo la decisione di chiudere il periodo degli "anni della costruzione" (1980-1995), del lavoro filosofico in senso stretto. Le cose si complicano in seguito all'osservazione che il nesso rivelatosi tra i diversi aspetti e tematiche trattati nel corso degli anni rappresenta l'unico elemento di continuità in una vita piena di svolte cruciali. Con l'eccezione del '56 ungherese, gli eventi esterni e le esperienze per-

sonali e politiche corrispondenti (i ripetuti conflitti con l'élite comunista al potere in Ungheria, infine l'emigrazione) non avrebbero "lasciato tracce degne di nota" sulla sua filosofia (Heller 2016: 6-9)

È chiaro che Heller non allude a un'autonomia della filosofia rispetto alla realtà, bensì presenta il suo lavoro filosofico come una forma di vita, una delle molte vite vissute, dotata di una qualità che la differenzia e al tempo stesso la connette agli amori, dolori, sbandamenti dell'esistenza e della politica. La "breve storia" della sua filosofia viene raccontata parlando di direzioni diverse non programmate, imboccate in un contesto di relazioni e di scambi con gli intellettuali che hanno partecipato agli avvenimenti cruciali della seconda metà del Novecento (la Scuola di Budapest, i movimenti di opposizione nel Centro Europa e quelli giovanili europei e americani intorno al '68, la cerchia di Melbourne e i principali protagonisti dei dibattiti filosofici in ambito angloamericano durante gli anni di insegnamento a New York).

Molti sono i profili che danno da pensare a proposito del rapporto tra vita e filosofia consegnatoci da Heller. Quello che balza subito agli occhi è il rifiuto della visione convenzionalmente adottata quando si tratta di filosofe. Affetti e esperienze in prima persona non si contrappongono all'*impersonalità* degli eventi esterni, ma, coinvolti nella Storia e nella Politica con la terribile maiuscola delle catastrofi del Novecento, si mettono in gioco nella costruzione di un pensiero *personale*, irriducibile a ideologie, teorie critiche o *mainstream*, visioni del mondo onnicomprensive.

Essendo una donna passionale, Heller dice di aver provato "una sorta di rabbia" a causa del prevalente interesse degli ammiratori per la sua biografia e le sue posizioni politiche, come se si apprezzasse in lei soprattutto la testimone della Shoah e la rappresentante del pensiero critico e antitotalitario (9). Heller non rifiutò mai, fino agli ultimi anni, di intervenire nel dibattito politico europeo pronunciando giudizi

molto duri nei confronti della violazione dei principi fondamentali della democrazia in Ungheria. La "breve storia" della sua filosofia non è tuttavia solo la rivendicazione dell'importanza del suo lavoro filosofico. Si tratta di un gesto radicale, dettato dalla volontà di dare un senso, in un mondo ormai privo di punti di orientamento, all'aspetto della filosofia più compromesso con la tradizione, ma irrinunciabile, l'interrogazione sul momento ideale-universale e normativo. La relazione, testimoniata da tutti i suoi scritti, tra due piani di discorso profondamente differenti appare così l'aspetto più originale della multiforme opera helleriana.

Il pensiero helleriano è un edificio complesso, come ho detto, la cui architettura non è *classica*, ma nemmeno *modernista*. Heller ha modificato per tutta la vita il suo stile e il suo rapporto con i grandi autori della tradizione classica e con quelli che ad essa si sono opposti, nonché con i pensatori contemporanei con cui è entrata direttamente in contatto. Si potrebbe dire che ci ha lasciato in eredità un'opera aperta con la quale non è facile fare i conti, se non ci si accontenta di parametri scolastici (continuità e rottura, influssi ecc.). Probabilmente Heller era consapevole che uno sguardo generale sulla sua opera si sarebbe smarrito per una molteplicità di vicoli e ha voluto invitare il lettore e lo studioso a cercare nel suo imponente corpus di scritti qualcosa di diverso da una "filosofia", morale o politica che sia. Il suo pensiero infatti si è trasformato, intrecciando in una sorta di arazzo una pluralità di fili legati a un'unica domanda rimasta senza risposta. Di questo movimento Heller ha consegnato l'immagine della nave di Teseo, che resta identica, pur sostituendo quasi tutti i pezzi (24). Ciò che è rimasto lo stesso nel mutamento è l'impossibilità di dare un senso a Auschwitz e ai Gulag (6). La storia è il terzo personaggio che scompiglia la scena della vita e della filosofia. Le sue tragedie e commedie, le sue ambiguità e il suo fondamentale enigma

entrano direttamente nella vita e nella filosofia, segnandone le interne tensioni e i limiti.

L'assenza di risposta non elimina però il rispondere. Heller osserva che lo "spirito del tempo" ha sollecitato il suo pensiero nella forma specifica dell'assunzione di una "responsabilità", quella di «fornire suggerimenti teorici su come evitare che tali orrori si riproducano in futuro e persino – in maniera *utopistica* – su come si possa immaginare un mondo in cui tali catastrofi siano inconcepibili» (6; corsivo mio) Condividendo con i pensatori radicali del suo tempo l'impegno a "rispondere" alle catastrofi che lo hanno segnato, Heller ci consegna l'idea di una relazione attiva, di scelta e di tensione (comprese le differenze di valore) tra i vari ambiti dell'esistenza, dalla quotidianità all'impegno politico alla vocazione artistica e filosofica alla vita buona. La storia, non quella universale, ma la «bruciante vergogna del nostro secolo, Auschwitz e il Gulag» (Heller 1993: IX), è insomma la ragione ultima di un lavoro su di sé e sul mondo.

Nasce qui la *responsabilità del pensiero* che chiama ad andare *oltre* l'attualità contingente, in vorticoso mutamento, e il cui senso sfugge ai più sofisticati tentativi di comprensione. D'altra parte, questo *oltre* si declina in forme strettamente legate alle contraddizioni della vita reale in un mondo fuori di sesto ed è al suo profilo ideale, irriducibile ad ogni "realizzazione", che Heller affida il ruolo di tener viva, nell'epoca della fine delle utopie e delle visioni teleologiche della storia, l'immaginazione etica e politica, la visione di una società che predisponga gli uomini e le donne a una vita buona e, forse, felice.

La voce dell'ideale e dell'assoluto (normativo, radicale, trascendentale, esistenziale secondo le diverse nominazioni rintracciabili negli scritti), che non ha mai cessato di risuonare nel pensiero di Heller, prende progressivamente la forma di una polifonia, giocata su diversi registri e prospettive, corrispondenti a personaggi diversi (i grandi filosofi e i loro concetti, i generi drammatici, la tragedia e la comme-

dia), a epoche storiche diverse (antichità, classicità, Romanticismo), a età della vita diverse (gioventù, vecchiaia), a sessi diversi (uomini e donne). Quello dell'assoluto e dell'ideale è un linguaggio storico-sociale, culturale e simbolico, che viene modulato in varie forme, dal saggio al dialogo alla narrazione alla trattazione storico-analitica, usando la metafora, l'ironia, la persuasione, la critica. La polifonia coincide con l'alleggerimento nelle ultime opere della complessa tessitura del pensiero helleriano. Sotto gli occhi di tutti è il rilievo che essa assume nel volume conclusivo della trilogia etica, *Un'etica della personalità* (1996), in cui l'esigente "salto" individuale in direzione dell'ideale della "vita buona" viene concertato in una pluralità di posizioni, da Socrate a Kant a Nietzsche a Kierkegaard ai giovani Joachim, Lawrence e Fifi all'anziana Sofie Meller senza escludere una strana Diotima che immette nel mondo severo di Kierkegaard un tocco di grazia goethiana.

Altrettanto polifonico è il testo che precede *Un'etica della personalità, Philosophy of History in Fragments* (1993), programmaticamente scritto come una composizione musicale sul modello di John Cage e dei quartetti di Béla Bartók, in cui ogni strumento suona secondo il suo spartito, introducendo un nuovo tema e ascoltando gli altri. In questo libro Heller punta lo sguardo sul presente come unica scena della storia.² L'intreccio di voci che scompongono le nozioni classiche di ragione, storia, verità, assoluto apre però lo spazio nel quinto capitolo, *Culture or Invitation to Luncheon by Immanuel Kant*, a una declinazione del momento utopico-ideale che nasce e, come si vedrà, viene preservato dalla polifonia, da quello che nell'ultimo capitolo del libro verrà definito il «mosaico delle differenze» (See Heller 1993: 136–175; 234).

² Per la trattazione del percorso di Heller pensatrice del presente in questo testo, rinvio a L. Boella, "Fare parte di un mondo umano", cit.

2. Umanità e utopia

Il tema dell'utopia compare nel capitolo più tragico di *Philosophy of History in Fragments*, dedicato a una considerazione storico-critica delle diverse esperienze e concezioni della storia, che si conclude con una *cupa marche funèbre*, quella che è stata negata alle masse anonime eliminate nella parodia dell'Apocalisse di Auschwitz e del Gulag (vedi Heller 1993: 36–68)³. Nel quinto capitolo la scena è completamente mutata, protagonisti non sono più Hegel, Thomas Mann, Ernst Bloch e Walter Benjamin, ma Heller elegge a guida, a suo Virgilio, Kant, il "saggio moderno". Kant non è considerato il "grande demolitore" (Mendelsohn) sulla linea di Karl Jaspers ripresa da Arendt (vedi Arendt 2001: 197–221) ma un "autore pre-romantico", nel quale il trascendentale esprime e interroga la disparità tra realtà e ideale (Heller 1993: 173). La questione dell'utopia viene quindi impostata alla luce di un teso confronto con l'idea illuministica di *umanità*, epitome di un ideale universale, di una promessa di armonia e di comunità di destino tra gli esseri umani. Ci si accorge subito che Heller sta cercando un approccio all'utopia che non sia quello degli orfani contemporanei. Si tratta di un terreno scivoloso per una pensatrice esperta delle dure repliche alla pretesa sia di far finire la storia, sia di costruire mondi migliori di quello esistente. Heller dà prova della sua straordinaria capacità di instaurare un dialogo da pari a pari con la tradizione filosofica nel suo profilo più scabroso e del premio che la libertà del suo pensiero le garantisce, la possibilità di far entrare la voce di un pensatore, appartenente a un'epoca lontana anni luce dal presente attuale, nel concerto delle voci contemporanee.

³ Il capitolo è intitolato "Lived History, Utopia, Apocalypse, Marche Funèbre".

Kant non ha avuto bisogno di fare l'intellettuale globetrotter (autoironia malinconica da parte di chi, dopo anni di impossibilità di viaggiare e pubblicare, ha dovuto emigrare), gli è bastato rimanere a Königsberg per acquisire un'esperienza personale di conoscenza del mondo e degli esseri umani (Heller 1993: 137–138)⁴. L'*Antropologia* e la *Critica del giudizio* sono il riferimento principale di queste pagine, le opere tarde in cui emergono al meglio le qualità del "cinese di Königsberg", responsabilità morale, serietà, scetticismo, *humour*, comprensione delle umane follie, capacità di pronunciare giudizi ponderati (Nietzsche 1976: 119 aforisma 210). In pieno Illuminismo Kant ha portato allo scoperto il carattere "controfattuale" e "regolativo" della nozione di umanità della tradizione classica (la *cultura animi* di Cicerone) così come la modernità l'ha reinterpreta. Essa diventa infatti sinonimo di "cultura" o "civiltà" e qui ha origine il suo carattere ambiguo e problematico. Non si tratta di un fallimento, secondo Heller, ma della contraddizione insita nell'idea di un'armonia tra arte, scienza e abilità tecniche, che soddisfano la bramosia umana di ricchezza, fama e potere, e gusto, sensibilità per il bello, socievolezza, decoro e urbanità, capacità di gestire i conflitti personali, sociali e politici. L'ideale di cultura e umanità fu appunto un tentativo di fare i conti con i problemi dell'emergente organizzazione sociale e politica moderna, *in primis* il mercato e la «legge della giungla», e agli occhi di Heller non si tratta tanto di abbandonarlo, ma di prendere atto delle «patologie scoperte con l'aiuto di quell'idea universale» (Heller 1993: 136–137)⁵. La sua assimilazione alla creatività artistica può

⁴ Vedi Kant 2010: 100–101: «Fra i mezzi idonei ad ampliare l'ambito dell'antropologia c'è il *viaggiare*, o almeno la lettura dei resoconti di viaggio. Ma prima è necessario aver acquisito a casa propria una certa conoscenza degli esseri umani, frequentando concittadini e compatrioti [...]». Heller affianca a questo riferimento quello a Miss Marple.

⁵ I riferimenti tengono insieme autori dell'empirismo inglese, dell'Illuminismo e del primo Romanticismo, da Adam Smith, David Hume, Diderot, Jean Jacques Rousseau, Lessing a Herder, Condorcet, Goethe e Schiller.

averne accentuato il carattere di aspirazione ideale, ma la "cultura" in quanto "coltivazione" di abilità e competenze, ossia modo di fare e di essere che, come la cura di un giardino, migliora l'ambiente e affina le capacità, ideale legato al vivere bene in una società ricca di associazioni indipendenti e informali, non può essere considerata una pretesa esagerata.

Heller dunque non chiede di schierarsi pro o contro la fede nell'umanità, nel suo perfezionamento e nell'Illuminismo, tantomeno di accontentarsi degli slogan solidaristici e dei recenti passaggi affrettati dall'individualismo al "comune destino", documentati dalla fortuna delle nozioni di empatia e compassione.⁶ Perché non ritornare invece al profilo radicale, al significato utopico-ideale, all'estraneità al mondo attuale dell'idea di umanità per vedere se essa insegna a pensare e a rispondere alle patologie contemporanee? L'ideale di cui si parla in queste pagine non si libra in una regione fuori del mondo, ma è situato nello spazio intermedio tra norme giuridiche e potere statale, da un lato, e autonomia dell'intelletto e della coscienza morale, dall'altro. Si tratta dello spazio del vivere insieme, dell'abitare il mondo insieme ad altri. Nella Heller prossima alla conclusione della trilogia morale esso assume un ruolo di grande rilievo, in quanto attesta il rapporto necessario tra l'esperienza compiuta in solitudine della scelta morale e un contesto di buone relazioni sociali, di appartenenza a un mondo umano.

Tale ideale viene portato allo scoperto in Kant compiendo una complessa operazione ermeneutica. Kant è il pensatore della separazione di fenomeno e noumeno, di emozione e ragione, nonché della fiducia espressa a livello ideale-regolativo nel progresso verso il meglio dell'umanità al cospetto dell'"evento" della Rivoluzione Francese, descritto come un teatro della crudeltà e una promessa indimenticabi-

⁶ Vedi Pinker 2017; Mishra 2018; Földényi 2020; Boella 2018.

le di audacia e di speranza. Il filosofo nutriva ben poche illusioni sulla natura compassionevole e solidale degli esseri umani, fu consapevole del «legno storto» dell'umanità e della «insocievole socievolezza», e ritenne che la costituzione repubblicana dovesse andar bene anche per un «popolo di diavoli»⁷. Heller riprende significativamente dal Kant della terza *Critica* e della *Religione entro i limiti della sola ragione* anche la distinzione tra il «male» (*Böse*) e i «mali» (*Übel*), che ai suoi occhi confuta il nesso causale instaurato da alcuni autori tra la cultura moderna, in particolare quella tecnologica e burocratica, e il male del XX secolo: «Il male è morale, non un potere tecnologico» (Heller 1993: 138)⁸. Perché è importante tener ferma questa distinzione? La «tendenza» al male (*Böse*) per Kant è onnipresente nella natura umana e viene contrastata da una disciplina della volontà, frutto della cultura, che può promuovere con l'ausilio di buone massime la "disposizione" al bene, originaria dell'animo umano.⁹ Le manifestazioni del male (*Übel*) si sviluppano pertanto entro le caratteristiche di una cultura specifica, sono imbevute della sua visione del mondo, dei suoi presupposti teorici e ideologici, come è accaduto nella modernità. La "filosofia della cultura", che per Heller comprende la filosofia della storia e la filosofia politica, permette quindi di operare uno spostamento rispetto al quadro sistematico kantiano. Essa verte sul «benessere dato dalla socialità» (Kant 2010: 292 -pr. 88) ed esplora le molteplici vie (buone leggi repubblicane, libertà dell'individuo, uguaglianza dei cittadini e indipendenza del borghese, uscita dallo stato di minorità) atte a promuoverlo. Nell'*Antropologia* e nella terza *Critica*, al posto del soggetto trascendentale si trova inoltre il *sensus communis*, non si parla di legge, ma di fini e di immagi-

⁷ Vedi I. Kant, "Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico" (1784), in Kant 1995: 130, 127; "Per una pace perpetua. Un progetto" (1795), in *ibidem*.

⁸ Il riferimento è a Heidegger.

⁹ Vedi Kant 2004: 739-751, in part. 748-751 (pr. 83); Kant 1993: 17-57.

nazione, non di dovere, ma di gusto e di *savoir vivre*, insomma di tutto quanto s'intende con la parola umanità:

sebbene l'*Humanität* non possa fiorire laddove non ci sono buone leggi repubblicane, né l'*Humanität* possa rimpiazzare la bontà di una persona buona, un mondo dotato delle leggi migliori resterebbe incolore, privo di gioia e deserto se mancasse di *Humanität* (Heller 1993: 139–140).

Heller sceglie di percorrere la via dell'umanità, un ideale che ha a che fare con il profilo del piacere del vivere insieme. Si tratta della "socievole socievolezza", il cui carattere utopico verrà discusso con dovizia di argomenti, ma che prospetta una paradossale e provvisoria combinazione di natura (felicità) e libertà, e deve essere preso sul serio poiché esercita una forza di contrasto rispetto al mondo degli istinti, degli interessi e degli egoismi:

Per quanto queste leggi della finezza umana possano anche apparire insignificanti, soprattutto se le si compara con la pura legge morale, comunque tutto ciò che promuove la socievolezza, anche se consistesse solamente di massime e di maniere garbate, costituisce pur sempre una veste che ricopre proficuamente la virtù, e che bisogna raccomandare anche dal punto di vista più serio: - Il *purismo* del *cinico* e la *mortificazione della carne dell'anacoreta*, privi del benessere dato dalla socialità, sono figure distorte della virtù, e non invitano a praticarla: esse anzi, abbandonate dalle Grazie, non possono aspirare all'umanità (Kant 2010: 292 pr. 88).

È chiaro che Heller si sta muovendo verso qualcosa che il senso convenzionale della parola utopia esprime in maniera inadeguata. De-

cisiva infatti è l'equazione di "socievole socievolezza" e umanità (*Humanität*), definita da Kant

da una parte *il sentimento di partecipazione universale (allgemeine Teilnehmungsgefühl)*, dall'altra la facoltà di potersi *comunicare*, universalmente, e nel modo più intenso, proprietà che, collegate insieme, costituiscono la socievolezza adeguata al genere umano (*Menschheit*), con cui esso si distingue dalla ristrettezza animale (Kant 2004: 553 -pr. 60)¹⁰.

Il rapporto essenziale tra l'ideale dell'umanità e l'interazione sociale, in altri termini, conferisce a quest'ultima la capacità di rendere più umano il mondo in cui gli individui si trovano a vivere. In altri termini, non basta essere animali sociali per godere del "benessere dato dalla socialità". Tenendo fermo alla distinzione kantiana di autonomia (libertà morale) e eteronomia, l'attenzione di Heller si concentra sugli aspetti dei comportamenti sociali in cui si manifestano l'ambiguità e la contraddittorietà degli esseri umani, ma che non escludono l'eticità in quanto "simulacro", parvenza della morale. Simulacro è una parola del lessico postmoderno e Heller si affretta, in conformità con la sua indipendenza rispetto all'accezione corrente dell'aggettivo, a riformularla nei termini del realismo dei moralisti alla Rochefoucault riscontrabile anche nel Kant rousseauiano. L'ipocrisia, l'apparenza del disinteresse, del rispetto, della decenza, la *politesse* sono elementi sani nelle relazioni sociali in quanto rappresentano il frutto della civilizzazione dei costumi rispetto alla barbarie. La metafora usata da Kant per descrivere questo gioco di dissimulazioni è la circolazione del denaro:

¹⁰ Vedi anche Kant 2010: 287 (pr. 88): "Il modo di pensare l'unificazione fra il benessere e la virtù nelle *relazioni* con altri è l'*umanità*".

Tutta la virtù che l'uomo mette in circolazione vale quanto la cartamoneta: chi la prende per oro puro è ingenuo come un bambino. – E tuttavia è meglio una moneta di questo genere che non avere in giro nessun simile mezzo di scambio: alla fin fine, la cartamoneta si può comunque scambiare con l'oro puro, anche se con una perdita considerevole! (Kant 2004: 140–142 -pr. 14) ¹¹.

All'inizio dello stesso paragrafo, Kant aveva usato una metafora meno pessimistica, quella del teatro, i cui echi sono molteplici nel pensiero helleriano. Il mondo, l'habitat umano, è un teatro in cui gli individui sono volta a volta attori, spettatori e soggetti impegnati in atti linguistici. Questi ultimi in particolare combinano la partecipazione attiva, l'«aver pratica di un mondo» dell'attore, con il «conoscere il mondo» dello spettatore (Kant 2004: 99–100 ["Prefazione"]). L'atteggiamento delle persone impegnate in una conversazione tra uguali sospende gli interessi pratici, ma è comunque attivo, implicando la partecipazione al gioco.

É noto, soprattutto dopo l'attenzione dedicata dall'ultima Arendt alla terza *Critica*, che in quest'opera si attenua la duplicità di piani dell'attore e dello spettatore, di chi agisce nella rete delle relazioni sociali e di chi assume l'atteggiamento distaccato e solitario della conoscenza e del pensiero, lasciando il posto al giudizio di gusto e al "pensiero allargato" nutrito dall'immaginazione, alla capacità di comunicare e rendere universali le esperienze e impressioni soggettive ¹². Le pagine sul giudizio estetico di Arendt e ancor più quelle di Heller

¹¹ Impossibile non pensare all'importanza di questo brano per Georg Simmel, peraltro grande studioso di Kant.

¹² Vedi Heller 1993: 143–145, per il confronto con l'interpretazione "politica" del giudizio estetico proposta da Arendt. Vedi Kant 2004: 389–397 (pr. 40). Non mi soffermo su questo aspetto, poiché ritengo che sia impossibile trarre conclusioni dai

risuonano dell'esperienza di un mondo che assegna agli individui il ruolo di spettatori passivi, anche quando sono emozionati, a volte di comparse anonime oppure di attori che hanno molte difficoltà a trovare il senso di ciò che fanno. Ciò che interessa a Heller in questo contesto è il giudizio di gusto soprattutto come veicolo della cultura ("coltivazione") della "sociale socievolezza", in cui l'attore e lo spettatore che, a differenza della scena kantiana della Rivoluzione Francese, sono pur sempre la stessa persona, si scambiano costantemente le parti gettando lo sguardo oltre la realtà puramente empirica. Si chiarisce così perché la "sociale socievolezza" sinonimo di umanità sia un simulacro. Si tratta di una *promesse de bonheur* che resta utopico-ideale, ma che viene simulata, sperimentata in "nicchie" anche piccole di libertà e di felicità nel mondo dell'«insocievole socievolezza» (Heller 1993: 145).

Tali oasi (155) di libertà e felicità non sono mondi "altri" nel senso dell'utopia tradizionale, né rappresentano un ideale regolativo come in Kant, ma occupano uno spazio preciso, dotato di carattere linguistico. Si tratta infatti di uno spazio di relazioni sociali in cui si è verificato il passaggio dal linguaggio egoistico a quello pluralistico, passaggio tuttavia che non si accontenta di un "noi" socialmente determinato, ma presuppone la «comunicazione/conversazione di persone libere e uguali» (145-148).

Ciò può avvenire nella vita quotidiana ogni volta che si sceglie di vivere con cura le relazioni, agendo non nel senso dell'intervenire con la propria iniziativa nel corso del mondo, ma parlando, compiendo atti linguistici performativi, ossia mettendo in atto nella rete delle relazioni sociali un simulacro del migliore mondo sociale e politico. Il luogo in cui il ruolo di spettatori e di attori diventa discorso, relazione sociale concreta è il "simposio", la condivisione di una tavola apparecchiata

seminari arendtiani su Kant e il giudizio, pensati per gli studenti e parte di un lavoro interrotto dalla morte improvvisa dell'autrice. Vedi Boella 2012: 94-102.

ta, in cui si mette in scena un “dramma” dotato di valore etico, in quanto assume significato per il contesto di condivisione e di scambio plurale in cui si svolge (vedi, 141)¹³

3. A tavola con Kant

Heller immagina di essere invitata a pranzo da Kant e propone un esperimento di pensiero che sancisce il carattere simbolico della “tavola”, istituendo un parallelo con la predilezione di Socrate per il convivio e di Gesù per la condivisione dei pani e dei pesci. Seguendo Kant, il gusto viene però riportato alla sua origine sensibile per eccellenza, proprietà di un organo, la lingua e il palato, che distingue e apprezza il sapore del cibo, il cui significato si estende a indicare la «scelta sensibile dotata di validità universale», ossia il giudizio relativo a ciò che è bello che trae la sua validità dall’assenso degli altri (Kant 2010: 247–248 -pr. 67). Nell’*Antropologia* Kant insiste sul fatto che «non vi è situazione in cui sensibilità e intelletto si accordano in un godimento che possa essere protratto tanto a lungo, e ripetuto tanto spesso con piacere, come un buon pranzo condiviso con una buona compagnia» (247). Il paragrafo 88 in cui si descrivono diffusamente le regole del “buon pranzo condiviso con una buona compagnia” è intitolato: *Del sommo bene fisico-morale* (287–292 -pr. 88). La tavola di Kant è emblema di un universale che si manifesta nella reciprocità (*wechselseitige allegemeine Unterhaltung*) (287–292 -pr. 88)¹⁴ ed è noto che per il filosofo fu un elemento di vita reale. Heller fa proprio lo stesso doppio sguardo: la tavola di Kant è immaginaria, ma il problema che corre attraverso le pagine dedicate a questo tema

¹³ Vedi anche *ibidem*, 147, dove Heller accenna alla presenza nell’*Antropologia* di uno schizzo di “teoria performativa del linguaggio”.

¹⁴ L’espressione è tradotta “validità universale, ma appunto rapportata a ciascuno”. Anche Heller 1993: 148, lamenta l’insufficiente traduzione inglese come “universale comparativo”.

è quello di “ricambiare” l’invito di Kant in un tempo interamente mutato, il presente contemporaneo.

Thomas De Quincey ha raccontato con visionaria tenerezza, sulla scia di varie testimonianze coeve, la consuetudine kantiana, portata avanti fin quasi alla morte, di consumare l’unico pasto della giornata in compagnia di un certo numero di amici, giovani studenti, donne e persone impegnate in varie professioni¹⁵. Il simposio, di platonica memoria, rivive nella tavola allestita da Kant in cui si svolge una conversazione accompagnata dal piacere del cibo e delle bevande, ma soprattutto dello stare insieme.

Nei pranzi di Kant la conversazione è un modo di vivere l’umanità esercitando l’intelligenza e la sensibilità (gusto) e le sue caratteristiche fondamentali sono il pluralismo e la composizione (concertazione, non conciliazione) delle differenze. Vediamo in concreto come poteva funzionare una tavola in cui, secondo Kant, si forgiava il cittadino del mondo. Il rigore applicato dal filosofo alla sua vita e al suo pensiero contraddistingueva la scelta degli ospiti e l’organizzazione fin nei dettagli della sequenza delle portate. I diversi piatti e le opinioni espresse dovevano diventare momenti di esercizio del giudizio sia individuale sia dotato di una validità più ampia. L’assortimento degli ospiti doveva pertanto escludere la possibilità che tutti la pensassero allo stesso modo, nonché una differenza di posizioni tanto grande da impedire la discussione. Il contributo di ognuno al gusto e all’intelligenza degli altri era un libero modo di pensare capace di riconoscere le differenze. Come Arendt ricorda, Kant «impazziva all’idea» che, come recita il detto comune, *de gustibus non est disputandum*, e la sua ricerca di una buona conversazione consisteva nel proteggerla da alcuni pericoli. Per esempio, l’ossequio alle mode, la noncuranza per la distinzione tra sé e gli altri e l’espressione di giudizi totalmente idiosin-

¹⁵ Vedi De Quincey 1983. Heller non cita questo testo.

cratici (mi piace/non mi piace). Si capisce perché la conversazione alla tavola di Kant fosse una pratica di umanità in quanto unione di «benessere» e di «virtù», ossia di atteggiamento morale (Kant 2010: 287) ¹⁶. È importante notare che i due elementi (natura e morale) che nella filosofia di Kant sono sempre in conflitto a livello individuale mostrano di potersi armonizzare in ambito intersoggettivo. La «socievole socievolezza» della tavola di Kant non è però la stessa cosa della socialità che si manifesta nel mondo sociale e politico. Essa è il contrario del contratto sociale (che peraltro Kant accettava in sede politica), ossia dell'associazione di singoli individui che decidono di stipulare obblighi e rapporti di dipendenza reciproca. Alla tavola di Kant le persone stanno insieme sulla base dei legami spirituali di amicizia e di impegni liberamente scelti. Ciò che domina è il piacere di essere insieme. Inizia così a precisarsi la dinamica concreta della conversazione, con il suo ritmo di narrazione, ragionamento, scherzo. Niente gossip né opinioni troppo personali: accettare un invito da Kant voleva dire condividere l'intenzione di stare insieme come persone, unite da una mutua confidenza e dalla libertà di spirito e non come privati cittadini, professionisti o esperti in qualche disciplina. Innanzitutto c'era lo scambio di informazioni politiche sui fatti del giorno con i relativi giudizi contrastanti, per esempio tra donne e uomini, resi spiritosi dal giro di qualche bottiglia. È importante notare che il conflitto di opinioni, giudizi e gusti, inevitabile in una conversazione, alla tavola di Kant non si prospettava come una disputa del tipo di quella che intercorre sulla verità o falsità di un concetto scientifico o filosofico. Si trattava invece di una contesa, di un dibattito (*Streit*) che poteva anche restare senza soluzione. Le persone che vi si impegnavano non miravano al consenso e di conseguenza il loro dissenso non diventava antagonismo, anche se restava aperto lo spazio della contestazione.

¹⁶ Vedi Heller 1993: 150–155, in cui è commentato il pr. 88 dell'*Antropologia*.

Che a tavola venissero pronunciati giudizi di gusto sul cibo, giudizi estetici o politici o di altro genere, ognuno di essi (tranne forse i primi) non era mai idiosincratico e aspirava a essere condiviso o messo alla prova dagli altri. La contestazione, goduta di per sé stessa, diventava così una scuola di umanità: si imparava qualcosa di nuovo, si approfondivano e affinavano i propri giudizi, si esercitava la propria attenzione alle opinioni altrui e si godeva del pluralismo. Importante, certo, era che ogni persona potesse contribuire alla discussione e aggiungesse la propria voce a quella degli altri senza esibizionismi di sorta, senza alzare il tono, mantenendo sempre il rispetto per gli altri, un giusto *sense of humour*, tatto e riservatezza.

Per Heller e per noi contemporanei alla tavola di Kant si mette in scena un'utopia, un'oasi di rispetto e di spirito opposta al regime della comunicazione politica e mediatica in cui ci troviamo a vivere. Come suggerisce Thomas de Quincey, nel corpo minuto di Kant, nel progredire del suo declino fisico e mentale, nello scrupolo di mantenere maniere austere e amabili in compagnia degli altri, l'età dei Lumi emanava una luce più umana di quella della pura ragione. L'intero sistema di precauzioni messe in atto nel costruire gli inviti a pranzo porta a pensare che la tensione tra realtà utopica e realtà reale fosse ben presente al padrone di casa e ai commensali della tavola kantiana. *Humour*, tatto e spirito (il pranzo finiva raccontando barzellette e ridendo) erano dispositivi per contrastare l'inevitabile rottura dell'equilibrio della socievole socievolezza, l'emergere delle disparità di potere e il ruolo dell'inconscio nelle relazioni, nonché la vulnerabilità delle persone. Non è un caso che il simulacro del miglior mondo possibile e la vita reale entrino inaspettatamente in contatto laddove Kant, che considera il pranzo una sorta di rappresentazione teatrale, osserva che, quando il dramma finisce, le sue scene restano vive nella memoria, affrettandosi però ad aggiungere: «e così è anche per

l'intera vita che un essere umano ragionevole lascia dietro di sé» (Kant 2010: 291).

Il testo di Heller si conclude con molti "se" e molti "ma", relativi alle difficoltà empiriche e teoriche di ricambiare l'invito di Kant, che non sono tuttavia sufficienti per cessare di credere nell'autenticità del desiderio di un'unità di libertà e felicità (175). La conversazione alla tavola di Kant e il suo fragile equilibrio non escludono la possibilità che essa possa essere prolungata e rivissuta nel ricordo come esperienza piacevole vissuta insieme, tornando alla mente come ispirazione (Heller 1993: 155–156)¹⁷. La distanza dalla contemporaneità dell'ideale di umanità viene in questo modo mantenuta, ma diventa esperienza vissuta, dramma dell'azione e del pensiero, a cui ogni abitante del mondo potrebbe/dovrebbe partecipare, facendo sentire la propria voce.

Il discorso di Heller, come sappiamo, continuerà a muoversi in una pluralità di direzioni e non autorizza a considerare la conversazione la *sua utopia*. L'invito a pensare all'umanità, evitando di ridurla a vuoto slogan, e preservandone il carattere ideale, non ci consegna un *wishful thinking*, ma un impegno oggi importante. Quando non basterà sul fatto che il loro conflitto con la realtà mantiene intatta la durezza di quest'ultima, alcuni ideali lasciano delle tracce, impronte concrete di esperienze condivise, esperimenti a più voci di messa alla prova dei nostri desideri e delle nostre visioni del mondo.

¹⁷ Heller avanza l'ipotesi che Kant proponga la cultura come terzo tipo di "storia vissuta" (trattata nel secondo capitolo) che non presuppone vincoli generazionali o di gruppo perseguitato, bensì «un'esperienza condivisa di comunicazione in una rete di relazioni simmetriche-reciproche, esperienza che può essere costantemente ricordata, ri-pensata e goduta di nuovo».

Bibliografia

Arendt H. (2001). *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* (1946), tr. it. di P. Costa, in *Archivio Arent 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Milano: Feltrinelli

Boella L. (2012). *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*. Milano: Cortina.

Boella, L. (2015). "Ágnes Heller's philosophical life", *Revue Internationale de Philosophie*, 3, 2015, pp. 321-331.

Boella L. (2018). *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*. Milano: Cortina.

Boella, L. (2018). "La vita morale oltre la filosofia", in Heller Á., *Un'etica della personalità*, tr. it. di L. Boella, A. Vestrucci, C. Zancan, Milano: Mimesis, pp. 7-16.

Földényi, L.F. (2020). *Dostoyevsky Reads Hegel in Siberia and Bursts Into Tears*. London: Yale University Press.

Heller, Á. (1993). *A Philosophy of History in Fragments*. Oxford & Cambridge: Basil Blackwell.

Heller, Á. (2016). *Breve storia della mia filosofia*. tr. it. di C. Astore, Roma: Castelvecchi.

Kant, I. (1993). *La religione entro i limiti della sola ragione*. tr.it. di M. Olivetti, Roma- Bari: Laterza.

Kant, I. (1995). *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*. Torino: UTET.

Kant, I. (2004). *Critica della capacità di giudizio*. 2, tr. it. di L. Amoruso, Milano: RCS Libri.

Kant, I. (2010). *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*. tr.it. di M. Bertani e G. Garelli, Torino: Einaudi.

Mishra, P. (2018). *L'età della rabbia. Una storia del presente*. Milano:

Mondadori Nietzsche, F. (1976). *Al di là del bene e del male*, Milano: Adelphi.

Pinker, S. (2017). *Enlightenment Now: a Manifesto for Science, Reason, Humanism and Progress*. Bristol: Allen Lane.

De Quincey T. (1983). *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant (1827)*. tr. it. di F. Jaeggy, Milano: Adelphi-

