

Responsabilità, vergogna e dubbio: un dialogo tra Ágnes Heller e Søren Kierkegaard

*(Responsibility, Shame and Doubt:
A Dialogue Between Ágnes Heller and Søren Kierkegaard)*

MICHELE SITÀ

Abstract:

Starting from two interviews conducted personally with Ágnes Heller, I will try to open a dialogue between the Hungarian philosopher and Søren Kierkegaard. The first aim is to show the influences that the Danish thinker had on Heller. Two texts will be mainly examined: General Ethics and A Philosophy of Morals. Then we will compare Heller's thoughts with some issues of existentialism: responsibility, nothingness, freedom, individual, doubt and finally, the concept of the abyss. A particular attention will be given to the concept of shame, retracing not only the conception of modesty present in Kierkegaard, but also highlighting other concepts related to it. The goal will be to place emphasis on the positive side of shame in order to reassess the role that the sentiment of shame plays in today's society.

Keywords: Heller, Kierkegaard, shame, responsibility, freedom

Abstract:

Partendo da due interviste condotte personalmente ad Ágnes Heller si tenterà di aprire un dialogo tra la filosofa ungherese e Søren Kierkegaard, mostrando le influenze che il pensatore danese ebbe su di lei. Per far ciò verranno presi in esame principalmente due testi, Etica generale e Filosofia morale, lungo un confronto continuo con alcune tematiche care all'esistenzialismo, in particolare la responsabilità, il nulla, l'abisso, la libertà, il singolo e il dubbio. Un'attenzione particolare sarà data al concetto di vergogna, ripercorrendo non solo la concezione di pudore presente in Kierkegaard, ma mettendo anche in evidenza altri concetti ad essa correlati. L'obiettivo sarà quello di porre l'accento sul lato positivo della vergogna per rivalutare il ruolo che questo sentimento ricopre nella società attuale.

Parole chiave: Heller, Kierkegaard, vergogna, responsabilità, libertà

Ci sono molti ricordi piacevoli nella vita, ma non puoi scegliere tra loro. Forse, se dovessi essere incitata a rispondere direi che il più bel ricordo della mia vita è la liberazione: dalla liberazione fino alla fine della seconda guerra mondiale, l'8 maggio. Questo è forse quel genere di ricordo che non solo non puoi dimenticare, ma che ha cambiato la mia vita, l'ha cambiata completamente. Ma si tratta di qualcosa di più rispetto a cambiare la vita, questo è il motivo per cui sono viva, per cui sono sopravvissuta, è questo momento che mi ha ridato la vita, è stato come nascere una seconda volta e, se nasci per la seconda volta e ti riprendi la tua vita, si tratterà di un tipo di ricordo che non è solo significativo, ma decisivo.

Andai in Italia per la prima volta nel 1960, era la prima occasione in cui ebbi la possibilità di lasciare l'Ungheria con il mio passaporto. Quando il treno nella notte arrivò a Venezia e vidi la luce di Venezia, sì, quello fu uno dei momenti più felici della mia vita. Anche questo ha cambiato la mia vita, perché ho scoperto l'Italia, era un sogno, io ero in un sogno. Poi da Venezia a Firenze [...] e quando sono arrivata a Roma, ammirare da Monte Pincio Piazza del Popolo, piena di quelle piccole macchine, le Cinquecento. [...] Roma è la mia città preferita, puoi sempre trovare qualcosa di nuovo, tutte le opportunità sono buone per andare a Roma. [...] Se ho scritto un libro sul

Rinascimento è perché volevo mantenere viva la memoria dell'Italia, ripeterla, ecco la ripetizione.¹

Ágnes Heller

1. Il fascio di possibilità e la libertà vuota

Un dialogo tra Ágnes Heller e Søren Kierkegaard non solo è possibile ed immaginabile, ma in qualche modo è anche realmente esistito, ovviamente in termini di influenze e affinità di pensiero:

Nella mia vita Kierkegaard è stato un grande autore, ai tempi in cui ero marxista pensavo che se Marx non dovesse avere ragione, quella di Kierkegaard sarebbe l'unica vera filosofia. Se avessi abbandonato Marx sarei andata verso Kierkegaard [...] Kierkegaard è il vero pensatore moderno [...] Non posso dire di essere kierkegaardiana, ma Kierkegaard ha avuto una fondamentale influenza su di me: dopo Marx, Hegel, Platone e Aristotele, dopo di loro viene Kierkegaard. Per quanto riguarda la mia concezione etica credo che sia lui la mia fonte più affidabile. (Heller, intervista 2003)

La filosofa ungherese era una mente instancabile, sempre pronta al confronto, rispetto a Kierkegaard aveva sicuramente un carattere

¹ Estratti di un'intervista tenuta a Budapest, a casa di Ágnes Heller, nel mese di marzo del 2003. Intervistai la Heller due volte a casa sua, una prima volta nel 2001, ebbi tuttavia la fortuna di ascoltarla ed incontrarla in vari convegni, presentazioni ed incontri, oltre ad un paio di cene a casa di colleghi. In queste occasioni l'atmosfera che si creava era quella di un vero e proprio salotto culturale, ci si confrontava e si creavano conversazioni che facevano respirare un senso di grandezza della filosofia che si sprigionava ad ogni parola. In quelle circostanze amavo stare ad ascoltare, qualcuno stava seduto, altri in piedi, quasi tutti con un bicchiere di vino in mano, abbarbicandosi attorno a discorsi che impastavano riflessioni e partivano dal passato per analizzare il presente. A pensarci ora sembrano gli affascinanti strascichi di un modo di fare e di vivere la filosofia che oggi, purtroppo, difficilmente riusciamo ad avere la fortuna di incontrare.

più risoluto e determinato, sempre con un piglio vivace ed inconfondibile che non dava sosta al suo pensiero. Sembrava non desse tempo al dubbio della scelta, come se il pensiero avesse un cammino deciso, instancabile ed inarrestabile, eppure la scelta è sicuramente uno dei punti di contatto tra la Heller e Kierkegaard. La vita è fatta di scelte ma, come afferma la Heller, «non ci capita spesso di trovarci di fronte a scelte morali decisive. E tuttavia facciamo continuamente delle scelte morali, anche inavvertitamente, nel flusso continuo del fare, dell'agire, del comportarsi, reagire, parlare ed ascoltare, interferire e non interferire, che costituisce il contenuto della nostra vita quotidiana» (Heller 1997: 18). Questa serie infinita di scelte ci riporta dritti al pensiero kierkegaardiano, indicandoci fin da subito un perno attorno al quale i due pensieri si incontrano. Durante una lunga chiacchierata con Ágnes Heller, risalente ormai al lontano 2003, le chiesi direttamente come e cosa avesse ripreso György Lukács² da Kierkegaard e, incalzando su questo argomento, cercavo di capire quanto Kierkegaard potesse essere quindi arrivato a gettare le fondamenta per la filosofia morale portata avanti dalla stessa Heller. La sua risposta, giustamente, partì da lontano, mostrando quanto negli anni '10 del '900, quando Lukács scrisse *L'anima e le forme*, Kierkegaard fosse divenuto uno dei pensatori più conosciuti in Germania, come riferiva lo stesso Heidegger, tenendo inoltre ben presente come l'influenza delle sue opere e del suo pensiero ebbe un grande riflesso

² Durante l'intervista del 2003 Ágnes Heller ricorda il momento in cui ha incontrato György Lukács per la prima volta: "Ricordo quando lo vidi per la prima volta, durante una lezione, era il periodo in cui frequentavo l'università, nel '47. Io studiavo inizialmente fisica e chimica e non ero interessata alla filosofia. Il mio fidanzato di allora, che era interessato alla filosofia, mi portò ad una lezione di Lukács: ascoltai la sua lezione e non capii una sola parola di quello che disse. In quel momento capii però che era proprio quello ciò che avrei voluto capire e che la filosofia era la cosa più importante nella vita. Anche questo fu un avvenimento che cambiò la mia vita. Ho tanti altri ricordi di Lukács, esperienze comuni, le nostre passeggiate nel bosco mentre si discuteva a lungo, le cene insieme e molti altri momenti condivisi, ma questo è il ricordo più decisivo, quello che cambiò la mia vita".

su tutto il circolo di Max Weber. Secondo la Heller questa generale propagazione del pensiero di Kierkegaard giunse inevitabilmente fino a Lukács, anche se nelle sue opere, comprese *L'anima e le forme*, la *Teoria del romanzo* e *l'Estetica di Heidelberg*, non sono molti gli aspetti del pensiero del filosofo danese che possiamo in qualche modo ritrovarvi. Non credo tuttavia che si tratti solo di un interesse di Lukács per la storia tra Søren e Regine, che tanto ricorda quella tra György e Irma, storie che possono essere considerate, come la stessa Heller conferma, lo specchio l'una dell'altra. Ne è una dimostrazione il celebre capitolo su Kierkegaard e Regine che ritroviamo ne *L'anima e le forme*, come se il ripercorrere la storia dell'amore sofferente del pensatore danese gli potesse dare una sorta di malinconico sollievo. L'interesse di Lukács non era inoltre verso l'aspetto religioso del pensiero di Kierkegaard, possiamo piuttosto affermare che Lukács trovi in Kierkegaard un vero e proprio alleato, come lo definisce la stessa Ágnes Heller (Heller, intervista 2003), nella negazione del concetto estetico della vita. In questo senso si inserisce quindi anche la concezione etica portata avanti dalla Heller, una concezione che trova respiro mettendo a confronto le riflessioni etiche di vari pensatori e, ovviamente, non può mancare, tra le altre, la concezione kierkegaardiana. Si tratta di un'etica che implica la scelta, considerandola come il fulcro da cui si irradiano gli sforzi che ci spingono ad essere noi stessi, a scegliersi per rimanere fedeli a ciò che siamo e in cui crediamo, si tratta quindi di una scelta esistenziale. La filosofia morale ha perciò il compito di dirci quale sia la cosa giusta da fare e come dobbiamo vivere, in altre parole ci offre quelli che la Heller definisce degli «orientamenti generali per una retta condotta di vita» (Heller 1997: 18). Bisogna inoltre tener presente che «non si tratta di cosa sia buono per noi, la questione è cos'è il bene e cos'è il male», pur considerando che «l'equilibrio tra il fatto che io voglia scegliere il bene e che io possa scegliere il male è alquanto precario» (Heller, intervista 2001). Se

è vero che l'attenzione di Lukács e della stessa Heller per Kierkegaard non riguardava l'aspetto religioso, la filosofa ungherese ammetteva che ci sono in Kierkegaard delle «interpretazioni geniali della bibbia, del peccato originale [...] che ho trovato estremamente illuminanti» (Heller, intervista 2003). La filosofia esistenzialista è quindi per Ágnes Heller un terreno fertile su cui riproporre la propria concezione etica, non è un caso che vengano rispolverate, in maniera originale, definizioni che ricordano le concezioni esistenziali kierkegaardiane e heideggeriane, si parla quindi dell'uomo considerandolo come un essere che viene al mondo rivestito da un «fascio di possibilità» (Heller 1997: 24). Questo fascio di possibilità ci riporta alla concezione esistenziale dell'essere gettati nel mondo, tuttavia qui si mette l'accento sul fatto che l'uomo viene gettato nella libertà, precisando inoltre, in maniera chiara, che non ci sono degli scopi sociali predefiniti e che quella libertà nella quale veniamo gettati è una libertà vuota. Potremmo quindi dire, a questo punto, che l'uomo è gettato nel vuoto o, per ricordare un'espressione cara a Nietzsche, che quella libertà è in fondo il Nulla, l'uomo si trova quindi catapultato in un nulla rivestito di libertà o, se preferiamo, in una libertà che ha quel particolare ed inconfondibile sapore del nulla.

2. La corda tesa sull'abisso

La Heller, trovandosi a parlare di un uomo proiettato, quasi scaraventato verso il nulla, cerca di definire che cosa sia questo nulla, cerca di dargli non tanto un senso, quanto una vera e propria carta d'identità. Cosa dobbiamo quindi aspettarci una volta gettati in un mondo che ci offre una libertà intrisa di Nulla? Innanzitutto il Nulla è assenza, è mancanza di uno scopo ben determinato, è il trovarsi in un mondo in cui «non si riesce ad afferrare alcun appiglio; si cammina su una corda tesa sull'abisso» (Heller 1997: 24). Il nulla nietzscheano è caratterizzato dalla ripetitività dell'eterno ritorno, anche in tal caso questo ri-

torno non ha alcuno scopo ben preciso, resta comunque il fatto che il Nulla di cui parla la Heller non è un ritorno bensì un primo arrivo, non si tratta di quella clessidra (Nietzsche 2015: § 341) continuamente capovolta di cui parlava Nietzsche bensì di una necessità di scelta. Torna quindi il concetto di scelta, ma se da un lato per Kierkegaard l'unico modo di superare quella corda tesa sull'abisso è un necessario salto nel buio, ovvero nella fede, nel caso della Heller si tratta piuttosto di una scelta di e per noi stessi, con la raccomandazione che non siano gli altri a scegliere per noi. Bisognerà inoltre considerare che l'uomo «è attratto dalla scelta, non è spinto alla scelta», in questo la Heller diceva di sentirsi vicina a Nietzsche quando affermava «di non aver mai fatto una scelta: prima di essersi scelti esistenzialmente non si prende mai una vera scelta. Le tue scelte sono determinate da fattori esterni, da questa o quella condizione» (Heller, intervista 2001). Dopo la nascita siamo un Nulla che si concentra per potersi trasformare in divenire, perché la scelta altro non è se non una continua scelta di se stessi. Prendersi la responsabilità di scegliere se stessi e di farlo con coscienza significa quindi evitare ciò che Kierkegaard definiva la malattia mortale, quel vivere per la morte che ci porterebbe inevitabilmente, secondo la Heller, ad un continuo divenire verso il Nulla. L'ulteriore passaggio è quindi quello di una scelta in divenire, in pratica «si nasce, si è *nulla*, per *divenire*. La scelta di ognuno è divenire ciò che si è» (Heller 1997: 24). L'immagine dell'abisso a cui fa affidamento la Heller la ritroviamo in Kierkegaard, in Nietzsche, in Parryson, passando inoltre, pur se in maniera tutta particolare, attraverso lo stesso Lukács. Per Kierkegaard l'enorme abisso è quella distanza che divide uno stadio dall'altro, il salto è quindi l'unica via per poter cercare di superare quell'immane distacco che si frappone tra l'estetica, l'etica e la religione. L'abisso è un conflitto insanabile, una lacerazione dolorosa che affonda la sua lama tra lo scandalo e il paradossale. Non ci sorprende qui la vena poetico-letteraria di Kierke-

gaard, secondo la Heller è come se ci trovassimo di fronte ad un poeta che indossa la maschera del filosofo e ad un filosofo che indossa la maschera del poeta (Heller, intervista 2001). In Nietzsche ritroviamo invece l'immagine della corda, come se l'uomo fosse un funambolo, un equilibrista della vita o, per dirla con Nietzsche, come se l'uomo stesso fosse quella «fune sospesa tra l'animale e il superuomo, - una fune sopra l'abisso» (Nietzsche 1992: 7). Il tentativo di Pareyson, in questo in accordo con la stessa Heller, è quello di fornire un pensiero che abbia una sua forma attiva e concreta, se è quindi vero che la nostra nascita «è una necessità che ci è piombata tra capo e collo» (Pareyson 1995: 13) bisognerà tuttavia tener presente che

la libertà che non è nient'altro che attività prima o poi s'intristisce e muore, e questo perché? Perché l'attività che non è nient'altro che attività è sopraffattrice e violenta, è pura praticità, abbandonata a se stessa, così distruttiva da distruggere anche se stessa (18).

La libertà viene offerta all'uomo come un dono e l'uomo la riceve nella sua necessità, la riceve come riceve la vita, senza nessuna richiesta, ma con tante domande. La libertà è sia un punto d'inizio che un punto d'arrivo, è inizio primo, puro cominciamento. Essa si origina da sé: l'inizio della libertà è la libertà stessa" (470), essa precede e segue se stessa, è qualcosa di illimitato e troppo grande, è un abisso, come lo definisce Pareyson, «un unico abisso vertiginoso, sull'orlo del quale la mente umana vacilla; dentro il quale lo sguardo umano non si spinge se non perdendosi nelle tenebre più fitte» (Pareyson 1985: 27). L'essere umano non ha bisogno di una libertà che sia unicamente una libertà pratica, quello è anzi proprio quel genere di libertà di cui spesso si abusa. L'uomo, nel suo essere persona, sente il bisogno di porre dei limiti di fronte all'abisso, non solo perché la scienza e la

tecnica non possono risolvere ogni problema né spiegare ogni cosa ma anche perché, al mondo, ci sono cose che non possono e forse non devono essere spiegate.

3. L'abisso di Lukács: Irma come Regine (... o quasi)

L'abisso torna poi in Lukács assieme alla figura di Irma, a quella ragazza che tanto lo aveva ispirato e che lui aveva deciso di abbandonare, vedendola come una debolezza che si riversava sul suo *Diario*, anche quello doveva concludersi, anche su quello doveva essere messo un punto: «basta con il diario: è finito il tempo dei sentimenti [...] Sono contento che sia finito: è stato il mio periodo più debole - l'averci scritto è stata sempre una debolezza» (Lukács 1983: 47). Qua si dividono anche i destini di Kierkegaard e Lukács, perché se da un lato Regine si rifece una vita, dall'altro Irma, pur provandoci, non ci riuscì e decise di porre fine alla sua vita, all'età di 29 anni, gettandosi nel Danubio. Sempre nel 1911 morì giovanissimo anche Leo Popper, grande amico e confidente di György Lukács, furono quindi questi avvenimenti a far sentire al giovane filosofo ungherese la sensazione dell'abisso, una sorta di vertigine che lo mise di fronte a dubbi e dolorose scelte. Pensò anche lui, più volte, al suicidio, ma un tormentato lavoro con se stesso lo fece desistere, portandolo a fare una scelta, a dare una direzione diversa alla sua vita e ad evitare la realtà del suicidio, che egli arrivò a definire, addirittura, l'unica realtà a lui accessibile (66). Perché dilungarsi, però, su questo dramma personale? Cosa c'è in comune tra questo abisso e quella corda tesa sull'abisso di cui parlava la sua allieva Ágnes Heller? In primo luogo è utile notare come l'intreccio di questi pensieri porti tutti in direzioni simili e diverse al tempo stesso, talvolta addirittura opposte: Kierkegaard ha la necessità di superare l'abisso con un salto che possa portarlo, pur in maniera indicibile, verso la fede. Rinunciare a Regine significava rinunciare al mondo terreno, ma significava anche farlo con

un salto mortale che gli permettesse di attraversare quell'assurdo abisso per catapultarsi verso la fede. Nietzsche va verso il superuomo, solo così riusciremo a diventare noi stessi e, pur se in direzioni apparentemente opposte, sia Kierkegaard che Nietzsche decidono di voler superare i tremori e i disequilibri dell'uomo comune. Lukács si lascia affascinare dalla storia di Kierkegaard e Regine, comincia a poetizzarla e a seguirne le orme, non è un caso che i saggi presenti ne *l'Anima e le forme*, come annota lo stesso Lukács nel suo *Diario*, ruotino tutti attorno alla figura di Irma. Come nota la Heller, in realtà «non ci sono parallelismi tra la vita di Regine e quella di Irma, ma Lukács riconosce un parallelismo tra la sua relazione con Irma e la relazione di Kierkegaard con Regine» (Heller, intervista 2003). Nonostante ciò, se da un lato Kierkegaard sceglie di "superare" Regine, di saltare verso il vuoto e sprofondare nell'abisso, dall'altro lato Lukács si ritrova a precipitare verso l'abisso con una scelta rimasta appesa, si tratta di una scelta a metà, una scelta mozza, mutilata e priva di reali alternative: il pensatore ungherese aveva deciso di mettere un punto al suo *Diario* e a quella vita intrisa di debolezza, la morte di Irma è invece un colpo improvviso e inaspettato che lo getta in un abisso diverso da quello che lui si stava, in un certo senso, creando. Secondo la Heller, che scrisse anche un illuminante saggio su György e Irma, le donne ne *l'Anima e le forme* sono significativamente assenti o, laddove se ne parli, si tratta di esistenze umbratili. Queste mancate presenze ci suggeriscono delle visioni, dei simboli, la stessa Regine è presente solo in quanto trasformata da Kierkegaard in poesia, «ma allora – afferma la Heller – destinatario della poesia è soltanto colui che ha vissuto l'esperienza, è solo lui a trarne tema di sofferenza e a trovarvi bellezza» (Heller 1978: 3). Il piacere di crogiolarsi nelle proprie sofferenze, il desiderio un po' infame di trarre la bellezza dalla malinconia, ecco cosa succede quando si vuol trasformare la vita in poesia, è quasi come se fossimo colpiti da una bramosia di verità, si

tratta tuttavia di una verità da modellare giorno dopo giorno, da annaffiare per far sì che cresca sempre di più. La Heller nota come ogni saggio che compone *l'Anima e le forme* presupponga una diversa predisposizione, si parte dal desiderio di dare forma alla vita, di modificarla con la propria poesia, per giungere pian piano alla rottura, alla vacuità e, infine, proseguire nella speranza, nel rifiuto, nell'orgoglio. È il rapporto con Irma che ha cercato la poesia, la filosofia, o forse, al contrario, sono la poesia e la filosofia ad aver cercato Irma, ad averla creata, plasmata, dissolta? «Ogni filosofo deve vivere fino in fondo la propria filosofia – afferma la Heller, ne consegue quindi che – una filosofia che non sia vissuta fino in fondo non è filosofia» (5). La filosofia diventa perciò un continuo contrasto tra l'opera e la vita, sperimentare appieno tale filosofia significa quindi esporsi al rischio, sollecitare l'angoscia, avviarsi verso il pericolo reale del naufragio. La vita raramente accetta le forme che l'uomo vorrebbe affibbiargli, talvolta gli stessi personaggi, inseriti in quella che la Heller chiama "favola filosofica", si ribellano, non si accontentano, vogliono trovar essi stessi una parte all'interno della farsa. Se è vero che nel processo di poetizzazione non compaiono le donne in carne ed ossa, se è vero che sono i vari altri personaggi ad impossessarsi di una persona reale, a scaraventarla sul palcoscenico e a trasformarla in simbolo, ebbene bisognerà tuttavia tener conto della possibile insurrezione dei personaggi da noi chiamati in causa. Esempio lampante è il caso di Irma che, col suo suicidio, entrò a far parte, con drammaticità, di quel processo di poetizzazione, decise di riprendersi quel simbolo che la rappresentava, quel burattino che era stato gettato sul palcoscenico senza il suo consenso. Questa intromissione improvvisa crea sgomento, si perde il contatto con il palcoscenico e, di conseguenza, il percorso di assimilazione poetica viene bruscamente interrotto dalla vita. La Heller denota in questo gesto di Irma una forte presa di posizione, Irma si era conquistata la sua parte, non era più una spettatrice passiva ma di-

ventava soggetto della storia. Questa teatralizzazione dei personaggi sembra essere suggerita, dalla Heller, anche nel titolo dato ai vari paragrafi che ricostruiscono, tramite stralci del loro epistolario, il rapporto tra Lukács e Irma. Si parte dal *Primo atto* e si va fino al *Terzo*, ovvero dal loro primo incontro fino alla morte di Irma, ma in tre atti vengono divise anche le lettere spedite da quest'ultima, nel 1908, da Nagybánya, a cominciare dall'atto di confidenza, proseguendo con timore e speranza, per poi finire nella disperazione. In alcune lettere risulta chiaro come Lukács ricerchi assiduamente la solitudine, un rifugio per capirsi meglio, per stare con se stesso. Talvolta Lukács odiava se stesso, in particolare quando conduceva una vita interiore che, com'egli stesso affermava, era incapace di scrivere, di riportare nero su bianco:

una 'vita interiore' al momento c'è, ma non eccessivamente: solo un grandissimo piacere di essere solo [...] di giorno in giorno sempre più ho desiderato essere solo [...] avverto con maggiore nettezza: le cose realmente importanti accadono quando si è soli [...] la solitudine, io la sento come una grande gioia salvatrice; non come un adattamento al fatto di essere escluso dalla vita, ma invece come un aver trovato *la* vita, la *mia* vita [...] sono felice di essere solo. Non desidero che tutti gli altri si allontanino da me, è che desidero stare con me stesso (Lukács 1984: 220-222).

L'opera si stava pian piano impossessando della vita di Lukács, il processo di poetizzazione di se stesso aveva ormai raggiunto un livello piuttosto alto ed Irma, pur se ignara, aveva già cominciato a farne parte. Il suo desiderio di stare con se stesso, il suo sentirsi bene nella solitudine, altro non era se non la voglia di far pulizia sul palcoscenico della fantasia, ora si cominciavano a distribuire le parti, ora era lui a

decidere quale ruolo affidare ad Irma, quale a Leo, quale a se stesso. Dall'epistolario si riesce a capire ancor meglio quel che stava accadendo, si possono respirare le atmosfere di questi reciproci scambi, si può constatare che gli atti di quell'opera vitale erano più complessi ancora, fatti di sensazioni talvolta inconsce, ma non per questo meno vere. Non è qui il caso di andare oltre, tuttavia, a parte il fatto che la Heller stessa si sia occupata di questo abisso apparentemente solo personale di Lukács, c'è ancora, in quella corda tesa sull'abisso presente nel pensiero della Heller, un qualcosa che si colloca in stridente armonia con il pensiero di Lukács. Avevamo accennato in precedenza al fatto che per la Heller si nasce per divenire, il nulla di cui lei parlava era un nulla in movimento verso se stessi, era una scelta che permette all'essere umano di divenire ciò che è. La poetizzazione attuata da Lukács era invece, come la Heller ben aveva intuito, un divenire in senso opposto, un formarsi per poi piegarsi verso il basso, per digradare pian piano e, indissolubilmente, declinare. Dopo quanto accaduto Lukács afferma quanto segue:

Quello che ne è rimasto è che io sento la mia 'vita', il mio 'poter-continuare-a-vivere' come decadenza; attraverso il suicidio, sarei vivo, al culmine del mio essere, conseguente. Così, tutto non è che un triste compromesso e un declinare (Lukács 1983: 67).

Il divenire e il declinare sono quindi le due facce di una stessa medaglia, con la non irrilevante differenza che l'essere umano *in divenire* parte dal nulla, al contrario l'essere umano *in declinare* va verso il nulla.

4. La scelta di se stessi e la rinuncia al salto

Torniamo ora al dialogo tra la Heller e Kierkegaard, anche perché il divenire di cui parla la Heller sembrerebbe trovare un chiaro riscontro nella vita etica proposta dal pensatore danese come superamento della vita estetica: «l'estetica nell'uomo è quello per cui egli spontaneamente è quello che è; l'etica è quello per cui diventa quello che diventa» (Kierkegaard 2001: 24) Si potrebbe quindi dedurre che l'estetica vede paradossalmente l'uomo fermo nel suo essere, mentre nell'etica abbiamo un continuo divenire, tuttavia è lo stesso Kierkegaard a precisare: «con questo non affermo affatto che chi vive esteticamente non si evolve; ma si evolve con necessità, non con libertà» (72), la coscienza che si ha di sé è una coscienza ben determinata, si diventa quel che si deve diventare, in uno sviluppo necessario come quello delle piante: già dal seme si sa poi come esse verranno pian piano a svilupparsi. La differenza tra il discorso di Kierkegaard e quello della Heller è sottile ma di fondamentale importanza, in entrambi i casi la scelta ci porta a divenire ciò che siamo, quel che però cambia è il percorso effettuato dall'essere umano. Il momento estetico è per Kierkegaard il momento che scandisce un percorso necessario ma non libero, d'altro canto per la Heller la scelta del divenire è di per sé una libera necessità dettata dal nulla. Il nulla è un qualcosa che bisogna affrontare subito, non bisogna aspettare di caderci dentro e non bisogna ignorarlo, l'unica cosa che possiamo fare è cercare le nostre possibilità e vedere nel vuoto del nulla la libertà di poterlo riempire di noi stessi. Ciò ci impedisce di rimanere attanagliati dall'angoscia, la minaccia del nulla è per Kierkegaard una possibilità reale, la scelta diventa un percorso tortuoso, l'indecisione e il dubbio cominciano quindi a portarci verso un senso di instabile e caduca precarietà: l'angoscia è in agguato, la morte occupa i nostri pensieri ed il nulla assume sembianze spaventose. Se il futuro è angoscia è perché il futuro consiste nel possibile e, nel possibile, tutto è possibile. Parrebbe

una contraddittorietà quanto Kierkegaard afferma invece nelle *Briciole filosofiche*, ovvero che

Nessun divenire è necessario; né prima di divenire, altrimenti non potrebbe divenire, né dopo essere divenuto, perché allora non sarebbe divenuto. Ogni divenire avviene nella libertà, non per necessità; nulla di ciò che diviene, diviene per una ragione ma tutto per una causa (Kierkegaard 1992: 138).

Per dipanare questa apparente incongruenza basterà notare i piani diversi su cui vengono ad esplicitarsi, per Kierkegaard, la necessità e la libertà, tenendo presente anche i diversi livelli del divenire. Se quindi il divenire all'interno di una vita vissuta esteticamente non è un vero e proprio divenire, bensì è essere ciò che si è in maniera necessaria ma priva di libertà, al contrario il divenire all'interno di una vita vissuta eticamente è un divenire liberamente, un'azione che è, inequivocabilmente, scelta di se stessi.

Quando poi l'individuo si evolve eticamente diviene ciò che diviene; poiché allora, anche se egli permette che l'estetica in lui abbia il suo valore, nondimeno essa è detronizzata, e significa qualcosa di ben diverso da quello che essa significa per chi vive solo esteticamente (Kierkegaard 2001: 73).

La conclusione si avvicina molto a quella delineata in seguito, pur se con un percorso diverso, dalla stessa Heller, consistente quindi nel fatto che la scelta altro non è se non il divenire ciò che si è: «nel divenire se stesso scegliendo se stesso, ognuno raggiunge quella libertà che una persona, in quanto tale, può raggiungere» (Heller 1997: 25). In questa scelta, sia per Kierkegaard che per la Heller, bisogna avere

coraggio, inoltre «chi sceglie se stesso scopre che quell'io che egli sceglie ha una infinita molteplicità in sé. Esso ha una storia; una storia nella quale egli riconosce la sua identità con se stesso» (Kierkegaard 2001: 63). Non è inoltre un caso che uno dei testi di Kierkegaard che la Heller nomina durante la sua intervista sia *La ripetizione*:

è un libro che mi piace molto [...] Memoria e dimenticanza sono molto importanti nella vita: senza memoria non abbiamo identità [...] la continuità della vita viene stabilita dalla memoria, ma troppa continuità nella vita diventa problematica, nella vita ci vuole anche discontinuità. Ecco perché il dimenticare è anche importante, tanto importante quanto lo è il ricordare. Si tratta di una sorta di giusto equilibrio tra dimenticanza e memoria (Heller, intervista 2003).

Anche in questo caso l'approdo della filosofa ungherese non si discosta molto dal pensiero di Kierkegaard, si tratta di un concetto che si potrebbe collegare al fatto che l'uomo viene gettato nel nulla, da questo nulla nascono ricordi e dimenticanze, in questo nulla si può però anche riconoscere la libertà di poter scegliere, nonostante o forse proprio grazie al suo essere contingente tra esseri contingenti:

Io sono determinata da cause interne ed esterne, dipendo dall'ambiente che mi circonda, dalla mia costituzione. Le mie azioni dipendono da questo o quello, oppure dalla combinazione di questo e di quello, così come la mia libertà consiste nel fatto che io ho la possibilità di scegliere questo o quello (Heller, intervista 2001).

Ogni essere umano è inoltre un *singolo*, come affermano entrambi i pensatori, un singolo che, come dice la Heller, pur nel suo essere contingente, non è certo privo di radici (Heller 1997: 26 e sgg). In pratica la Heller unisce gli stadi kierkegaardiani in un percorso etico che non prevede salti, il suo è un rimescolare le carte per dare un nuovo ordine all'uomo contemporaneo, per offrirgli una via che è al tempo stesso esistenziale e morale, una via in cui il singolo e la scelta rappresentano ancora oggi, nonostante il nulla in cui siamo gettati, una parte ineludibile del divenire liberamente ciò che siamo.

Come Kierkegaard sottolineò una volta - afferma la Heller facendo un diretto riferimento al pensatore danese - dopo aver compiuto la scelta esistenziale, si continua per sempre a scegliere. Ma queste scelte successive si collocano entro un quadro che è stato già predisposto dalla nostra scelta di noi stessi (Heller 1997: 30).

In pratica la scelta di noi stessi apre la strada, senza spianarla, a tutte le scelte successive, si tratta di una scelta esistenziale ed irrevocabile, non possiamo tornare sui nostri passi e, nel caso in cui lo faremo, sarà l'inizio del nostro fallimento. Gli altri cominceranno a scegliere per noi, dando il via ad un turbinio di mancate scelte da parte nostra, di indecisioni, di "se" incatenati gli uni agli altri e di insoddisfazioni. La scelta del divenire noi stessi dovrebbe quindi essere inappellabile e definitiva, è tuttavia evidente che non tutti siano in grado di prendere posizione e portare avanti, in maniera costante e coerente, una vera scelta esistenziale. La Heller stessa, ad un certo punto, propone apertamente di effettuare una modifica in chiave empirica alla teoria kierkegaardiana: «*scegliere noi stessi eticamente, significa destinarci a divenire le persone buone che siamo*» (Heller 1997: 35). La scelta per la Heller non può essere selettiva, non posso

tralasciare alcune cose di me stesso a favore di altre, non posso escludere la mia storia, le mie radici ed il mio essere contingente:

In un certo senso accetto la concezione kierkegaardiana della scelta esistenziale, ma l'ho ritoccata. Volevo modificare la sua concezione nella misura in cui mi potesse permettere di sostituire la filosofia morale kantiana. Per Kierkegaard puoi scegliere te stesso e diventare una persona buona, puoi diventare ciò che sei, senza dover accettare la dualità della natura umana. [...] Questo è il risultato della scelta di te stesso, se scegli te stesso, allora stabilisci il *telos* della tua vita e diventi quello che sei: è una combinazione della posizione di Aristotele e di Kant, mi è sembrato che la concezione esistenziale della scelta, così come era stata formulata in aut-aut, fosse la migliore possibilità. Si tratta di una concezione filosofica in cui si possono unire i pensieri di Aristotele e di Kant (Heller, intervista 2003).

Bisognerà inoltre notare che, se è vero che Kierkegaard afferma che uomini e donne non scelgono mai il male per il male, la Heller non si fida di quest'assunto: "ci può essere (c'è sempre stata) gente che sceglie il male per il male" (Heller, 1997: 40). Nonostante ciò, la filosofa ungherese pensa che queste siano eccezioni e che, nella maggior parte dei casi, il fatto di scegliere il bene per il bene sia, «se non la regola, per lo meno la norma ideale» (*Ib.*). In realtà Kierkegaard dice qualcosa di simile quando parla dei compiti dell'uomo etico, cercando di distinguerli dalle possibilità che caratterizzavano principalmente l'esteta. Laddove l'esteta vede di fronte a sé una miriade di possibilità, chi ha avuto la forza di attuare il salto verso l'etica vede trasformare le sue possibilità in compiti:

chi vive esteticamente infatti non fa che vedere ovunque possibilità, queste costituiscono per lui il contenuto del futuro; mentre chi vive eticamente vede dappertutto compiti. L'individuo, dunque, vede questa sua reale concretezza come compito, come scopo, come fine (Kierkegaard 2001: 100).

Il compito di cui parla Kierkegaard non è tuttavia qualcosa di gravoso, si tratta di una scelta di libertà che avvicina il Singolo a tutti gli altri uomini, visti non come folla ma anch'essi come singoli individui. Scegliere se stessi significa anche scegliersi nella propria unicità, nel proprio essere dei singoli, su questo si trova in accordo anche la Heller quando afferma che

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. O, per usare i termini kierkegaardiani, ogni persona buona è un'eccezione (Heller 1997: 55).

L'essere singoli non ci estranea però dal resto del mondo, quando ci troviamo indecisi sulla scelta da fare non ci resta che chiedere consiglio a chi riteniamo di poterci fidare, a chi consideriamo una persona retta che ha scelto se stessa come persona buona. Si crea quindi una sorta di morale dialogica, anche se la Heller mette in evidenza l'imbarazzo che nasce dal fatto che questo modello, in realtà, possa funzionare solo in condizioni utopiche (57). La grande forza dell'essere umano sta nello scegliere se stessi ed il mondo così com'è, un mondo in cui il male è presente ed ha più volte mostrato il suo lato peggiore, eppure questa scelta è dettata da quell'essere gettati proprio in quel determinato mondo ed in quel preciso momento, è lì

che si deve diventare se stessi. Il passo successivo è quindi quello della responsabilità, «la persona che sceglie se stessa esistenzialmente deve ora imparare come curarsi degli essere umani» (72).

5. Responsabilità senza compromessi

Secondo Ágnes Heller l'uomo ha una mappa per riconoscersi e capirsi, tuttavia «ai giorni nostri buttiamo via la vecchia mappa ritenendola inutilizzabile e la sostituiamo con diverse mappe nuove» (Heller 1994: 67) ma anche in questo caso, pur se tutte queste mappe pretendono di essere attendibili, il risultato sarà alquanto confuso. In quest'occasione il richiamo principale è quello alla relazione con gli altri, si può conoscere se stessi ancor meglio affidandosi agli altri, «perché essi mi vedono entrare in relazione con loro, ed è nelle relazioni umane che il significato si svela» (70). Oggi in realtà «la regolazione sociale ha preso il posto della regolazione istintuale» (99), ciò crea dei seri problemi, in primo luogo perché si diventa ciò che la società vuole e non ciò che il nostro istinto umano, pur se accompagnato ed imbeccato dalla ragione, ci suggerisce. L'equilibrio tra istinto e ragione sembra essersi rotto, la società dei nostri giorni pare aver deciso di offrire all'uomo soluzioni palliative, passatempi che distraggono dalle scelte, impigriscono la ragione ed imbastardiscono l'istinto. A volte gli uomini si sentono liberi,

sentiamo che scegliamo liberamente, che possiamo fare sia questo che quello. Sentiamo che il futuro è *aperto* e che il bene ed il male *dipendono da una particolare decisione*, e da essa soltanto (115).

È pur vero che bisognerà tener sempre presente il fatto che una maggiore libertà implica, di per sé, una maggiore assunzione di responsabilità, tuttavia il sentire di avere la possibilità di poter scegliere

re per il bene ci carica di motivazioni. Ci sono però poi occasioni un cui le persone sentono di essere

come marionette appese ad un filo, e che è un potere a noi alieno, buono o cattivo che sia, a muovere il filo. Sentiamo che la nostra decisione è soltanto una decisione apparente e non reale, poiché nulla in realtà dipende da noi. [...] Di fatto, possiamo provare entrambi questi sentimenti, e possiamo persino oscillare tra essi (*Ib.*).

I vincoli sociali non possono bloccare una persona "moralmente autonoma", quest'autonomia ci può portare a sfidare ogni vincolo, non è tuttavia sufficiente accettare o essere contemplativamente d'accordo su ciò che è buono, il bene deve essere praticato attivamente e deve mostrarsi in tutta la sua concretezza. «L'attore è sempre responsabile» (135) afferma la Heller, le nostre azioni creano una concatenazione di cause ed effetti, vengono inoltre ad intersecarsi con le azioni degli altri, fino a creare un insieme di reciproci scambi e di inevitabili influenze, siamo quindi costretti ad assumerci la responsabilità di ciò che decidiamo fare, di ciò che scegliamo di essere. Se per Kierkegaard non era sufficiente assumersi le responsabilità sociali, se il momento etico dell'uomo risultava insoddisfacente e necessitava di un ulteriore salto verso la fede, la Heller tenta invece di risolvere la questione mantenendosi nel mondo che ci è stato affidato, scegliendosi per la moralità e rimanendo ad essa fedele. Kierkegaard non voleva rimanere bloccato nella scelta quotidiana per la responsabilità, una scelta che ha bisogno di essere confermata giorno per giorno, non accettava l'idea di un uomo che costruisce e progetta secondo il dovere, d'altro canto per la Heller questo salto verso la fede è come se fosse una sorta di fuga, come se si preferisse dirigersi verso lo sconosciuto con atteggiamento contemplativo e sofferente ma,

al tempo stesso, è anche come se si rimanesse al di fuori dalle azioni morali concrete e dalla responsabilità per noi e per gli altri, quasi come se si procedesse verso una sorta di angosciosa e paradossale indifferenza morale. Proprio per questo, avvicinandosi anche ad altre concezioni morali, tra cui l'etica della responsabilità di cui parlava Max Weber, la Heller distingue tra responsabilità retrospettiva e responsabilità prospettica, laddove la prima ragiona al singolare e si riferisce alle nostre scelte, la seconda ragiona invece al plurale ed è relativa a chi ha un ruolo sociale che gli permette di assumere delle scelte che vanno oltre la sua persona (vedi 137-138). Questo punto rappresenta il momento cruciale e di snodo di un pensiero che vuole rimanere attaccato al mondo in cui è stato gettato, non ci sono vie di fuga, non ci sono giustificazioni, non esiste altro che la persona di fronte alla propria scelta, a volte difficile da accettare, difficile da attuare, difficile da prevedere, ma è qui ed ora che c'è bisogno di quella scelta, in questo mondo imperfetto, in questa vita che scorre adesso.

6. Gli occhi degli altri e il potere vincolante della vergogna

Bisogna scrutare gli altri per capire meglio quale sia la scelta giusta, bisogna avere il coraggio di osservare, anche perché

il giudizio morale prende forma negli occhi degli altri [...] Questi occhi ti seguono in ogni tuo agire ed in ogni tuo fare; si posano su di te, ti osservano. Sei sotto l'influsso di questo sguardo, proprio come gli altri sono sotto l'influsso del tuo sguardo (184).

Quest'influsso ci condiziona, ci imprigiona, ci rende schiavi dei giudizi degli altri. Ma siamo proprio sicuri che sia così? Siamo davvero sotto l'influsso di quello sguardo sentenzioso e indagatore? A dir la verità ai giorni nostri è proprio lo sguardo degli altri che si rifugge, la

società attuale ci aiuta e ci spinge a rendere tutto più impersonale, ci porta ad evitare gli occhi degli altri, a sfuggire al loro influsso. Sembra tuttavia assolutamente plausibile quanto la Heller afferma più avanti, pur se in un contesto diverso, ovvero il fatto che, in realtà, ci troviamo di fronte ad una vera e propria «*colonizzazione dell'anima da parte del discorso scientifico*» (245). Già Lévinas aveva parlato del volto dell'altro come un richiamo alla propria responsabilità, il volto è il luogo dell'incontro ed è lì che si gioca il nostro ruolo nel mondo, è lì che incontriamo i sentimenti dell'altro: «il volto è presente nel suo rifiuto di essere contenuto» (Lévinas 1996: 199), perché non si può comprendere e possedere, tuttavia è di fronte a me e, in tutta la sua diversità ed imprevedibilità, non si può né si deve ignorare. Da non dimenticare neanche il noto principio responsabilità proposto da Hans Jonas che, mettendo l'accento sulle conseguenze delle nostre azioni, dimostra come la superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi sia dovuta esclusivamente al fatto di «*poter essere soltanto lui responsabile anche per loro*», notando inoltre che «l'archetipo di ogni responsabilità è quella dell'uomo per l'uomo» (Jonas 1993: 124). Secondo Ágnes Heller la filosofia dovrebbe caricare su di sé una certa autorità, «nelle società premoderne, questa autorità si presenta in modo semplice e naturale» (Heller 1997: 19), il vero problema nasce nell'età moderna, dove i tempi e le regole dettate dalla società non lasciano un adeguato spazio alle riflessioni filosofiche. Il pensiero sembra a volte aver rinunciato al suo compito di fornire un orientamento agli esseri umani, si è perso quel dialogo basato sulla fiducia tra chi parla e chi ascolta: affinché vi sia un reciproco affidamento «il filosofo e il destinatario *debbono avere qualcosa in comune*, qualcosa di moralmente rilevante, che costituisca le basi della loro mutua comprensione» (22). Oggi non bisogna soltanto scegliere se stessi per scoprire qualcosa di noi, bisogna farlo anche, come già si è avuto modo di dire, per non far scegliere gli altri al posto nostro, per non demandare

alla folla una scelta che spetta a noi, per non delegare la società a prendersi delle responsabilità che spettano a noi soltanto. Agendo in tal modo non facciamo altro che trasferire le nostre vite ad una massa senza volto, annacquando e sminuendo, di conseguenza, il valore stesso della responsabilità. L'uomo si limita a transitare in maniera contingente nel lasso di tempo che trascorrerà sulla terra, accetterà i passatempi che la società gli propone, si vestirà con le etichette e le convenzioni che questa vorrà attaccargli addosso, prenderà come propri i giudizi e le scelte della folla e si chiuderà, in maniera graduale e costante, in una realtà sempre meno umana, sempre più tecnologica e sempre più priva di responsabilità. Come afferma ancora la Heller, tenendo conto non solo del pensiero di Kierkegaard ma anche di quella *insocievole socievolezza* (19) di cui parlava Kant, ai nostri giorni la paura del salto ci fa rimanere sul bordo, stiamo lì, in bilico, a guardare cosa si decide per noi. La socievolezza dell'uomo contemporaneo è direttamente proporzionale alla sua fuga dalla società, la sua ricerca di successi sociali è qualcosa che risveglia sentimenti negativi, gli uomini

lottano per le posizioni, calpestando gli altri, per diventare 'qualcuno' agli occhi degli altri. Ed anche le cose giuste, in genere, vengono fatte per ottenere riconoscimento ed evitare la vergogna. Solo le altre persone possono elevarci. Solo le altre persone possono umiliarci (69).

Il mondo di oggi ci spinge sempre di più a desiderare il riconoscimento sociale, talvolta non ha importanza se si fa il bene o il male dell'altro, non ci interessa il fatto che le nostre azioni possano avere conseguenze negative, l'importante è raggiungere il nostro obiettivo, la bramosia del riconoscimento sociale regna su ogni cosa ed è regolata dalla vergogna:

Se fai qualcosa che non dovresti fare, se non fai qualcosa che dovresti fare, gli occhi degli altri ti fanno provare vergogna. La vergogna è uno dei sentimenti più tormentanti ed umilianti. Quando si prova vergogna, si vuol fuggir via, sprofondare sotto terra, scomparire – tutto, pur di *sfuggire a questo sguardo* (Heller 1994:184–185)³.

La vergogna viene qui presentata come un qualcosa di negativo sotto tutti gli aspetti, si tratta di un male radicato nell'uomo ed ingigantito nella società di massa, ciò perché tutte le nostre scelte, anche quelle personali, vengono fatte di fronte allo sguardo degli altri, ogni nostro comportamento sembra quindi voler chiedere l'approvazione o la disapprovazione «dell'autorità esterna che formula il giudizio (gli occhi degli altri)» (185) La nostra scelta ci impone di valutare il bene e il male, una volta effettuata la scelta di noi stessi non possiamo e non dobbiamo vergognarcene, soprattutto di fronte ad un'autorità di cui non abbiamo approvato la morale. La vergogna e la mancanza di vergogna si presentano sotto diversi aspetti, tuttavia nessuno di questi ha dei risvolti positivi:

Una persona incapace di provare vergogna è *moralmente malata*; una persona che chiunque può far vergognare è *infantile*; ed una persona che prova vergogna, esclusivamente o per lo più, al cospetto di un'autorità non morale è *incompetente moralmente*. Tutti e tre questi tipi di personalità hanno un'affinità col male, ma ognuno di essi ha un'affinità con un tipo diverso di male (185–186).

³ Si veda anche: Heller 2018.

7. La voce della coscienza

La Heller porta avanti inoltre una fondamentale distinzione tra *autorità esterna* ed *autorità interna*, entrambe ci coinvolgono, ma se l'autorità esterna si poggia su norme che giungono da una fonte esterna e trasformano il singolo in generale, l'autorità interna è invece maggiormente legata all'emozione ed è una voce costante che rimane vicina al singolo individuo. Se l'autorità esterna provoca vergogna, l'autorità interna è costituita dalla coscienza

la coscienza è un *sentimento* al pari della vergogna, ma rispetto a quest'ultima è più strettamente collegata alle disposizioni emotive ed ai sentimenti orientativi. Ed il motivo è chiaramente comprensibile. Il termine 'coscienza' è connesso a quello di *conoscenza (con-scientia)*; ciò indica che il sentimento morale in questione è dotato di ragione (188)

Come afferma inoltre la Heller poco più avanti, la coscienza è una sorta di voce interiore, non è legata al vedere ma, nonostante ciò, ha il potere di ammonirci, di tenerci all'erta e di farci provare gioia se la si segue rettamente o dolore se non la si ascolta. Altra cosa che distingue la coscienza dalla vergogna, è che la prima non è un sentimento innato, è qualcosa che si crea con il tempo. A questo punto il problema è l'equilibrio variabile ed incostante tra l'autorità esterna e quella interna, ci sono momenti in cui l'una prevale sull'altra, tuttavia il punto di vista morale può crearsi solo tramite il continuo confronto ed il costante riferimento tra l'esterno e l'interno. La nostra coscienza ci permette quindi di agire, di interpretare e di diffondere la moralità, ciò porterà a distinguere sempre meglio chi è autorevole da chi non lo è, ne consegue che non si potrà provare vergogna di fronte a qualcuno che, in seguito al lavoro della coscienza, sia stato considerato co-

me privo di autorevolezza morale, il suo sguardo non ci tocca e non ci scalfisce. Per Ágnes Heller la coscienza interpretativa è il più profondo tipo di coscienza, se quindi si raggiunge una sorta di equilibrio e condivisione interpretativa tra autorità esterna ed autorità interna si arriverà al punto che l'una potrà prendere forza dall'altra. Cambia la società e di conseguenza cambia il modo di esprimere ed interpretare la moralità, tuttavia sembra rimaner viva quella «situazione di 'aut-aut'» (192) che caratterizzava il pensiero kierkegaardiano. Bisognerà qui precisare che in questo caso l'aut-aut si muove all'interno delle autorità morali, diventa una questione di scelta di un valore piuttosto che di un altro, tenendo comunque sempre presente che «la voce della coscienza suggerisce sì che tu risponda sempre a te stesso, ma non suggerisce mai che tu risponda *soltanto* a te stesso» (200). In pratica l'autorità interna impone una ulteriore riflessione morale rispetto a ciò che l'autorità esterna già prevede, non è qui tuttavia il caso di procedere oltre sulle varie tipologie di coscienza individuate dalla Heller, quanto emerge è sufficiente per notare, ancora una volta, quanto la vergogna si vesta di negatività, a volte mescolandosi con il timore, altre volte spingendo verso il suicidio, altre ancora inducendo ad assoggettarsi completamente all'autorità esterna.

8. L'altra faccia della vergogna

Come si è avuto modo di notare il concetto di vergogna portato avanti dalla Heller è sicuramente qualcosa di più rispetto al pudore di cui parlava Kierkegaard, potremmo certamente dire che il pudore è una delle tante espressioni della vergogna, tuttavia il discorso del pensatore danese sembrerebbe suggerire anche altro. Innanzitutto il pudore è caratterizzato dall'angoscia, un'angoscia che Kierkegaard definisce "terribilmente ambigua" (Kierkegaard 1965: 84), si tratta di una vergogna che proviene dal nulla, forse anche per questo è così

dolorosa ed inafferrabile nella sua inesplicabilità, tanto che potremmo addirittura morire dalla vergogna. L'uomo scoprendo in maniera innocente il suo essere carnale scopre anche la sua imperfetta finitudine, da quel momento basterà uno sguardo, una parola, un gesto per far tornare quell'iniziale pudore, quella vergogna esistenziale di un singolo individuo che c'è ma potrebbe anche non esserci, in un fitto reticolato di scelte che accompagna quell'ardito ed angoscioso dibattito tra l'essere e il nulla. Non è quindi un caso che anche Jean-Paul Sartre, ne *L'essere e il nulla*, riprenda il concetto di vergogna mettendone in evidenza il lato intimo ma affermando, oltre a ciò, che «la vergogna nella sua struttura prima è vergogna *di fronte a qualcuno*» (Sartre 2014: 271). Quando agisco posso anche non giudicare il mio gesto, tuttavia può capitare che, alzando gli occhi, mi imbatta nello sguardo di chi mi ha visto, in quel momento nasce la vergogna. Il paragone con la concezione di Ágnes Heller è senza dubbio valido anche se quest'ultima, come abbiamo visto, attribuisce alla vergogna un'intrinseca affinità col male. Certo il fatto di essere stati gettati nel mondo ci immette in un contesto che, nella sua imperfezione, ci fa spesso notare la nostra inadeguatezza, una sorta di costante manchevolezza che crea vergogna nel momento in cui si incrociano gli occhi di chi ci sta osservando. In pratica per Sartre «la vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di *essere* come altri mi vede» (272) proprio per questo mi trovo impreparato di fronte a quello sguardo, denudato dal mio essere per me stesso e proiettato verso l'essere per altri. Un tassello interessante lo pone, pochi anni più tardi, Dietrich Bonhoeffer, collegando senza ombra di dubbio il pudore alla vergogna e riallacciandone i fili, non è un caso che parli di un uomo che si ritrova denudato dopo essere stato gettato sulla terra: «l'uomo si vergogna perché ha perduto qualche cosa che formava parte del suo essere originale, della sua integrità; si vergogna di essere stato messo a nudo» (Bonhoeffer 1983: 16).

Se ci si è voluti soffermare sulla vergogna è proprio perché si tratta di un aspetto forte e misterioso dell'essere umano, un aspetto che Kierkegaard aveva già colto rimarcandone l'aspetto necessariamente angosciante, che Sartre aveva ripreso rivolgendolo verso gli altri e che Bonhoeffer aveva confermato, riportando il discorso al pudore di chi si ritrova sulla terra senza alcuna possibilità di nascondersi di fronte agli altri. La Heller si è inserita su questa scia, ma ha voluto dare alla vergogna un segno ancora più forte, l'ha collegata direttamente ed in maniera ancora più concreta al concetto di responsabilità, le ha messo come contraltare la coscienza e le ha dato una consistenza incredibilmente forte per poterci permettere di capire, tramite questo concetto, i meccanismi che regolano e legano il potere alla morale. Quel che vorrei invece recuperare è l'altro lato della medaglia, quella parte positiva della vergogna che sembrerebbe essere venuta meno, perché se è vero che la vergogna ha affinità con diversi tipi di male, credo che vi sia inevitabilmente qualcosa di buono da poter recuperare. Al giorno d'oggi ci sarebbe forse più bisogno di vergogna, non parlo qui di quel sentimento inibitore che tende a bloccarci, non si tratta di quella forza che ci paralizza di fronte all'azione bensì di quella capacità di guardare gli occhi degli altri che ci guardano e di saper leggere in quegli occhi il loro messaggio. Spesso si preferisce nascondersi al volto degli altri, ritirarsi dietro l'opacità della tecnologia che ha ormai assoggettato la nostra anima e ci ha tolto, in buona parte, la vergogna per le nostre azioni. Sembra che la società degli ultimi decenni abbia sempre più tentato di chiudere gli occhi degli altri di fronte ai nostri, o forse sarebbe meglio dire che abbia cercato di chiudere i nostri occhi di fronte agli occhi degli altri che, immancabilmente, ci stanno guardando. Non sto parlando dell'autorità di cui parlava la Heller e che, indubbiamente, rimane valida, il riferimento è qui a quella disperata richiesta di consenso da parte degli altri, a quegli occhi che ci richiamano alla responsabilità per qualcosa che è altro da

noi, quegli occhi che urlano in silenzio e ci possono far provare una vergogna bruciante, un sentimento forte che non può lasciarci indifferenti. Forse è proprio per questo che ai giorni nostri si tende a rifuggire lo sguardo altrui, non si vuole essere vincolati da quel richiamo che gli occhi degli altri ci possono fare, si vuole evitare di cadere sotto l'influsso di chi, con un solo sguardo, può farci capire cosa dovremmo o non dovremmo fare o dire. Preferiamo rifuggire l'imbarazzo che l'altro può farci provare, cerchiamo di evitare il disagio che quegli occhi possono farci sentire, ciò perché oggi possiamo eludere lo sguardo altrui senza sentirci esclusi dal mondo, possiamo comunicare senza doverci confrontare con gli occhi degli altri, senza dover assistere alla loro approvazione o disapprovazione. Siamo convinti che sia meglio sottrarsi alla vergogna, scansare quelle situazioni scomode che potrebbero farci arrossire o, addirittura, sprofondare, è per questo che schiviamo lo sguardo altrui. Lo sguardo degli altri tende quindi a responsabilizzarci, ci spinge a scrutare dentro gli occhi di chi sta di fronte per capire più di quel che dicono le parole, per conoscere l'altro senza farlo diventare "noi".

In conclusione vorrei lasciare nuovamente la parola ad Ágnes Heller, anche perché il discorso ha avuto inizio parlando di influenze e si è concluso con un pensiero che è stato in qualche modo da lei influenzato, bisogna tuttavia intendere nel modo giusto cosa significhi essere influenzato dal pensiero di qualcuno:

Non penso molto in termini di influenze, in realtà non mi piace neanche parlare di influenze, ciò che è importante è l'originalità, le novità che ne scaturiscono, le influenze sono qualcosa di secondario. La domanda non è chi ha influenzato chi, ma cosa puoi tirare fuori da questa influenza. Quindi ci possiamo chiedere non come Lukács sia stato influenzato da Kierkegaard ma come lui abbia trasformato e cosa abbia ti-

rato fuori da Kierkegaard. Questa è per me la cosa più importante, l'influenza in sé è qualcosa di molto superficiale (Á. Heller, intervista 2003).

Bibliografia

- Bonhoeffer, D. (1983). *Etica*. Milano: Bompiani
- Heller, Á. (1978). *Quando la vita si schianta nella forma – György Lukács e Irma Seidler*. In F. Fehér, Á. Heller, Gy. Márkus, A. Radnóti, *La scuola di Budapest sul giovane Lukács*, Firenze: La Nuova Italia
- Heller, Á. (1994). *Etica generale*. Bologna: Il Mulino.
- Heller, Á. (1997). *Filosofia morale*. Bologna: il Mulino.
- Heller, Á. (2018). *Il potere della vergogna - Saggi sulla razionalità*. Roma: Castelvecchi.
- Jonas, H. (1993). *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi.
- Kierkegaard, S. (1965). *Il concetto dell'angoscia*, Firenze: Sansoni.
- Kierkegaard, S. (1992). *Briciole filosofiche*. Brescia: Queriniana
- Kierkegaard, S. (2001). *Aut-Aut – Estetica ed etica nella formazione della personalità*. Milano: Mondadori.
- Lévinas, E. (1996). *Totalità e infinito*. Milano: Jaca Book.
- Lukács, Gy. (1983). *Diario (1910-1911)*. Milano: Adelphi.
- Lukács, Gy. (1984). *Epistolario 1902-1917 con lettere di Béla Balázs, Ernst Bloch, Martin Buber, Karl Jaspers, Karl Mannheim, Karl Polányi, Leo Popper, Irma Seidler, Georg Simmel, Max Weber e altri*. Roma: Editori Riuniti.
- Nietzsche, F. (1999). *Così parlò Zarathustra*. Roma: Newton.
- Nietzsche, F. (2015). *La gaia scienza*. Milano: Einaudi.
- Pareyson, L. (1985). *Esistenza e persona*. Genova: Il melangolo.
- Pareyson, L. (1995). *Ontologia della libertà – Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi.

Michele Sità, *Responsabilità, vergogna e dubbio*

Sartre, J. P. (2014). *L'essere e il nulla*. Milano: Il Saggiatore.