

Su Utopia e Conversazione in Ágnes Heller

(On Utopia and Conversation in Ágnes Heller)

LAURA TUNDO FERENTE

Abstract:

This contribution wants to participate in the deepening of Ágnes Heller's thought by focusing attention on both the concept of "utopia", proposed from the first writings in an unconventional declination, and by specifying and circumscribing that of "conversation" to the ethical and socio-more contemporary politician, in continuity with the theme of dialogue.

Keywords: utopia, conversation, cosmopolitanism

Abstract:

Questo contributo vuole partecipare all'approfondimento del pensiero di Ágnes Heller concentrando l'attenzione sia sul concetto di «utopia», proposto fin dai primi scritti in una declinazione non convenzionale, sia specificando e circoscrivendo quello di «conversazione» al senso etico e socio-politico più contemporaneo, in continuità con il tema del dialogo.

Parole chiave: utopia, conversazione, cosmopolitismo

1. Una filosofia utopica

Già con *Philosophie des linken Radikalismus* del 1978, con *A Theory of History* (1981), *Radical Philosophy* (1984) e ancora con opere successive¹ Ágnes Heller accosta alcuni grandi temi etico-morali, politici e sociali, che resteranno ricorrenti nella sua lunga e intensa vita di filosofa, e spinge la sua analisi verso un alto livello di sintesi concettuale autonoma. Si può dire che fin dall'inizio, a partire dal nucleo teorico fra i più originali del suo pensiero, profondamente ispirato dall'umanesimo marxiano e corrispondente all'attenzione ai bisogni (Heller 1974) – la cui declinazione filosofica esplode nella seconda metà del '900 – la Heller si concentri sul *bisogno di un'utopia concreta e razionale* (Heller 2015), come recita il sottotitolo del breve ma denso *Philosophie des linken Radikalismus*. L'attenzione del lettore viene catturata dalla eco kantiana che ne caratterizza l'impostazione: sul piano cognitivo con l'impegno a superare i saperi parziali in vista di un universale comprensivo, sul piano morale evocando la tensione universalizzante degli imperativi kantiani (41). Lo sguardo della Heller sulla filosofia tralascia le determinazioni settoriali e specifiche del multidisciplinare patrimonio del sapere filosofico, i suoi aspetti derivati, che considera «forme fenomeniche del bisogno di filosofia», divenute scienze della società, politica, saperi scientifici puri, applicati o professionali; si spoglia del *particolare* per concentrarsi sull'*essenziale*. Il sapere particolare o parziale è destinato infatti a «cristallizzarsi», e la sua funzione a contrastare le altre funzioni del soggetto, con l'esito che «l'unità della personalità si dissolve in ruoli diversi» e le domande sull'*agire*, nell'isolamento reciproco, diventano solo questioni private (42).

¹ *Beyond Justice* dell'87, *General Ethics* 1988, *A Philosophy of Morals* 1990.

Fin dal primo spunto di riflessione sul rapporto *filosofia e bisogno* si delinea il percorso di una filosofia, lontana da esiti nichilistici², demitizzata e deideologizzata, proposta come sapere a-specifico, capace di comprensività universale veicolata dalla comunicazione. Il suo senso è individuato nella identificazione fra *ricerca filosofica* e *utopia razionale*. Un'associazione enunciata in modo ardito, che scuote e sovverte le modalità correnti di comprensione della filosofia così come dell'utopia e ne aggiorna la relazione reciproca.

Intesa nella sua essenzialità la filosofia ruota intorno a poche categorie su cui si raccoglie per intero la sua competenza: il *Bene*, il *Bello*, il *Vero* ne sono gli oggetti di riferimento capaci di coprire il territorio del *pratico* (Bene/Bello) come quello del *teoretico* (Vero/Bello) e di farne un unico grande bacino d'interesse, un luogo convergente di domande e risposte sull'umano. In quanto «criteri orientativi del pensare filosofico», e della sua vocazione universalistica il Bene e il Vero sono chiamati a guidare l'uomo fuori da ogni logica soggettivistica, a «indicargli come deve pensare, come deve agire e come deve vivere». Ne emergeranno nuove formulazioni degli imperativi che solo la filosofia è abilitata a proporre, e non perché è «la scienza delle scienze» o perché formula «leggi generali», bensì perché «ci offre valori e una forma di vita che rendono possibile vivere il proprio pensiero e trasformarlo in agire sociale». Dal pensare all'agire, dunque, nessuna cesura: lontano dall'idea di avalutatività questi *imperativi* sono a un tempo anche *doveri*, da tradurre in *compiti*.

Guidata da quella che appare una precomprensione molto kantiana della moralità, la ricerca etica rafforza la sua componente razionalistico/deontologica in un contesto di riflessione che si allontana dalla base teorica del marxismo e dalla sua fondazione materialistica della verità e dei valori. E non casualmente, visto il comune richiamo

² Cfr. Á. Heller, «Illuminismo o nichilismo», in Heller 1999.

a Kant, si approssima alla teoria della comunicazione e al fondamento discorsivo della verità e dei valori; all'idea di Apel e Habermas, di una comunità di esseri razionali, comunicanti, autonomi; di una sfera pubblica pluralistica e democratica. Un'acquisizione, quella profondamente moderna di una pluralità di *Sittlichkeiten*, che la Heller continuerà stabilmente a considerare irrinunciabile, anche quando più avanti andrà prendendo le distanze dalla teoria habermasiana dell'agire comunicativo e dal modello pragmatico-trascendentale di fondazione dell'etica. Il quadro di riferimento è l'adesione a una *Welt-rationalität*, una razionalità rispetto al *valore*, che lascia a margine la proiezione sul *fine* della *Zweckrationalität*; impegnata a rideclinare la convergenza di teoretico e pratico, di pensiero e azione morale, come uno degli snodi per una filosofia radicale. «Nella filosofia non sussiste una separazione di teoria e prassi: *teoria e prassi sono sempre reciprocamente intrecciate*», dirà, testimoniando il «*bisogno di pensiero vissuto*»(Heller 1999: 43)

La tensione alla radicalità, quasi una sfida con la quale la Heller si è confronta in più occasioni fin dagli esordi, che noi assumiamo nella sua valenza etimologica del voler *andare alla radice della cosa*, comporta «la critica totale della società fondata su rapporti di subordinazione e di dominio e sulla divisione quasi-naturale del lavoro»; una radicalità che non confonde l'autenticità dell'avanzamento progressuale, né conservazione con reazione; che ha un preciso orientamento di valore e una strategia operativa: distinguersi «dalla forma di vita borghese», agire considerando «l'umanità la *suprema idea di valore*», «l'*eguaglianza*» lo scopo, «la *discussione filosofica e razionale*» il metodo di interlocuzione; che è disposta a «riflettere sul carattere ideologico dei propri valori» e punta al «*rischiamento*», a una diffusa *Aufklärung* che renda ciascuno «cosciente del *diritto* e del *do-vere di pensare con la propria testa*» (112).

Siamo di fronte a una efficace convergenza di contenuti, metodi e scopi che integra programma deontologico-kantiano e programma marxiano dei *bisogni radicali*; che mantiene al vertice il valore universalistico «dell'umanità», reimposta tutti i rapporti «sull'eguaglianza», progetta l'emancipazione: «la fine del dominio nel lavoro e nella società», l'autonomia di pensiero, giudizio e valutazione su tutte le questioni, il loro vaglio critico-argomentativo filtrato dal dialogo; si spinge verso i più elevati e sostantivi contenuti morali: la fine della «guerra», della «fame e della miseria», del «divario fra alta cultura e cultura di massa», l'azione contro la «catastrofe ecologica». Un programma filosofico che assume un preciso carattere etico, colto con puntualità da L. Boella come «la spina dorsale» e «la spiegazione» della sua idea di filosofia³. E che nel metodo e negli obiettivi si sporge sul terreno dell'utopia.

Dalla spinta a riportare la filosofia alla radice del suo senso, la filosofia stessa ne esce trasformata, depurata e rigenerata a partire dalla tensione fra essere e dover essere: il significato essenziale della filosofia si raccoglie nell'orientare il pensare e l'agire dell'uomo verso il *Bene* e il *Vero*, e nella inedita identificazione del dover essere con l'*utopia razionale* (Heller 2015: 118).

Trasformato e rigenerato da questo andare alla radice, all'essenzialità, ne esce anche il significato di utopia; un salto di qualità sia rispetto alla ricezione distorta del pensare comune, sia rispetto alla interpretazione marx-engelsiana dell'utopia. Procedendo alla identificazione filosofia-utopia la Heller accoglie una importante chiarificazione concettuale nei confronti di tale duplice distorsione e ristabilisce un territorio di senso e una legittimità semantica che riabilita-

³«Ethics represents both the unity of the disparate threads that unfold over many years of philosophical work and is the backbone of the construction, the explanation of her idea of philosophy» (Boella 2015: 321–331, 328).

no all'uso filosofico-politico dell'utopia, gravemente compromesso dal negativo esito storico del comunismo come utopia.

Il modo corrente, diffuso presso l'opinione comune, e certo non solo di quella meno avvertita e meno culturalmente attrezzata, di leggerne il senso coincide con l'idea di vagheggiamento di qualcosa di irreale e in quanto tale anche di irrazionale; di immaginario e velleitario, un puro sogno; di immagine della perfezione (derivata dall'assolutizzazione dell'espressione moreana dell'*optimo* stato) incongrua rispetto alla finitezza umana. Si tratta di una *vulgata*, un *topos*, che in età moderna attinge i suoi contenuti a un'ampia fioritura di scritti, all'esercizio immaginativo di romanzi utopici, racconti, resoconti di viaggio, epistolari, disegni politici, e ne uniforma il senso sulla *non realtà* del sogno, dell'immaginario; il linguaggio quotidiano registra solo la sua valenza negativa, priva degli altri livelli di lettura; semplifica e banalizza il senso filosofico, etico e politico dell'utopia, già presente nella progettazione democratica ateniese e nella filosofia classica greca (Platone, gli Stoici, Giambulo), affermatosi poi ampiamente con l'età moderna, di cui troviamo puntuali indicazioni in *Utopia* di T. More. Qui l'*hexastichon*, posto al secondo foglio da Erasmo da Rotterdam, curatore della prima edizione del 1516, guida la comprensione: si parla di *ou topos*, di luogo che non c'è, privo di esistenza proprio come tutte le caratteristiche fisiche e politiche descritte, cui segue in immediata successione l'ulteriore radice, l'*eu topos*, che dice di un luogo buono che non c'è ma che esprime le aspirazioni umane di sempre, al quale è possibile approssimarsi, che è possibile progettare, costruire.

Negli scorsi decenni, un lungo lavoro di ricomprensione degli strati di significato dell'utopia ne ha indagato la portata concettuale, le costanti e gli archetipi, e indicato alcuni punti fermi a cominciare dal suo costituire un'articolazione del pensiero desiderante e dell'immaginario collettivo portatore di istanze universali, che entra

nella storia e agisce in essa attraverso i movimenti popolari e le loro rivendicazioni; proseguendo con l'attitudine a indagare criticamente il presente, le sue distorsioni, le iniquità, i vizi, le ineguaglianze e prefigurarne il superamento; di interpretare di tempo in tempo il bisogno concreto di trasformare la società e ogni aspetto della sua organizzazione in ordine all'emancipazione umana generale e particolare, alla liberazione del lavoro, all'estensione planetaria dei diritti, alla pace; infine, con il suo significato *pratico*, di progetto/processo di costruzione della società giusta che procede per segmenti e continuamente si riprogetta, sulla base dell'avanzare della coscienza etica e politica, in vista di più alti obiettivi di giustizia, di moralità, di umanizzazione, di felicità⁴.

Declinando in modo originale il rapporto di identità fra filosofia, sapere dei saperi, e utopia la Heller si rapporta, secondo una prospettiva critica, all'atteggiamento di svalutazione elaborato da Marx ed Engels e divenuto all'interno del marxismo modalità scolastica e dogmatica di comprensione dell'utopia. Il loro attacco si era indirizzato anzitutto verso i progetti fioriti a cavallo della Rivoluzione francese e nella prima metà dell'800, e verso i loro autori, che con lucide e documentate analisi sociologiche, politiche, economiche, etiche denunciavano la società del loro tempo facendone emergere i grandi mali: l'abisso di miseria, diseguaglianza, assoggettamento della donna, le insostenibili condizioni di vita e di lavoro, la mancanza di diritti, lo

⁴ La Contestazione degli anni '60 segna negli USA e in Europa il primo risveglio di un movimento utopico, antiautoritario, emancipativo, che diventa politico contro l'invasione sovietica della Cecoslovacchia e la guerra del Vietnam. La riflessione teoretica e storiografica sull'utopia si sviluppa nei decenni finali del Novecento con la rilettura di K. Mannheim (*Ideologia e utopia*, Bonn 1929), M. Buber (*Sentieri in Utopia*, Heidelberg 1950), E. Bloch (*Il principio speranza*, Frankfurt a. M. 1953-59) con cui dialogherà anche la Heller. A partire dagli anni '70 si moltiplicano gli studi, le riedizioni, le traduzioni dei classici dell'utopia in Europa e nel mondo. Per un quadro analitico e critico rinvio a Baczkó 1978; Colombo 1997.

sfruttamento⁵; e a un tempo si proponevano di sperimentare la trasformazione *gradualista e riformista* della società, dell'organizzazione dei rapporti economici, lavorativi e produttivi; ma anche la liberazione del privato, delle forme di educazione, delle relazioni amorose. Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon e altri erano gli obiettivi polemici diretti di Marx ed Engels, accusati di proporre «progetti compiuti» prodotti «dalla ragione pensante» e ancor più «dalla fantasia», che pretendevano di imporsi «dall'esterno» sulla società. Progetti che non prevedevano un «portatore» storico della trasformazione sociale, né sfociavano in quella rivoluzione del proletariato contemplata dalla concezione materialistica della società, rivendicata come «scienza», che in verità molto attingeva alle analisi dei primi⁶. Contrapponendo la «scienza» all'«utopia» di pensatori sbrigativamente definiti «utopisti»⁷, il marxismo sminuisce e svaluta l'utopia, determinandone la successiva lettura schematico-dottrinale; si autoproclama «scienza sociale», nel mentre riprende e prosegue quel processo/progetto ormai entrato nella storia, che nelle pagine dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* tocca un livello molto alto di elaborazione. Á. Heller coglie l'ambiguità dell'atteggiamento marx-engelsiano e inizialmente lo giustifica con «l'enfasi» posta dall'ambiente positivista «sulla scienza» nel confronto col «vero», cosa che «non pregiudica la concezione filosofica di Marx», sebbene essa possa «essere confutata alla stregua di ogni altra» (Heller 2015: 119; Heller 1982: 282). A questa prima conclusione, seguirà il riconoscimento del «sistema» marxiano come «compiuta filosofia della storia», gravato da insolubili contrad-

⁵ Un'attitudine analitica e critica di questi "utopisti" che la Heller definisce *Kulturkritik* (Heller 1982: 272).

⁶ Relativamente alle analisi socio-economiche, ma anche su altri terreni, in particolare quello del rapporto fra bisogni e passioni, la Heller riconosce che: «Nell'indagare i rapporti psicologici con i bisogni (cioè il loro aspetto psicologico) Marx si mostra essenzialmente "illuminista" e il suo pensiero è affine a quello di Fourier» (Heller 1974: 46).

⁷ Cfr. Engels 1971.

dizioni: il carattere «ontologizzante e necessitante» che accomuna tutte le filosofie della storia; e l'ulteriore valutazione critica che anche «il soggetto che nella teoria è "portatore" della trasformazione è trattato come un *oggetto*»; infine, che la pretesa di possedere una conoscenza scientifica del futuro sottrae agli uomini «la libertà di scelta» e di decisione sulla base dei loro valori sul loro futuro e sul corso della storia.

L'esito teorico di quello che ci appare il percorso di duplice distanziamento, dal pensiero corrente e dalla elaborazione marx-engelsiana, è appunto il contributo originale della Heller: il suo campo semantico di riferimento non corrisponde né alla assimilazione – comune e abituale – con l'irreale-immaginifico o con la perfezione, né si appiattisce sull'ambigua lettura marxiana; il nuovo punto di partenza denuncia la distanza critica dai due poli. La identificazione «della filosofia come utopia razionale fondata sul pensiero autonomo razionale, sulla unità di teoria e prassi»; l'opzione per le «riforme» e per la «trasformazione del mondo», non meno che «degli uomini», come via dell'utopia; il «bisogno di utopia» come fondamento della «teoria della storia», di contro all'idea di una legge generale del progresso e al carattere ontologizzante e necessitante con cui le filosofie della storia – compreso il marxismo – annullano le azioni e le storie individuali, distinguono la sua originale posizione⁸.

⁸ «L'utopia della teoria della storia esprime l'idea di una società in cui *ogni* bisogno produce cambiamento, in quanto ogni bisogno si può manifestare *liberamente* ed ha un'*uguale* possibilità di autoarticolazione e di argomentazione a sostegno della sua soddisfazione.[...] L'utopia è l'immagine di "ciò-che-deve-essere". Nelle società statiche [...] l'azione razionale rispetto al valore (ciò che deve essere fatto) poteva prevalere senza un'immagine dell'utopia (ciò che deve essere). Nella nostra società dinamica [...] che non offre più le serie tradizionali e le gerarchie di valori che stabiliscono norme per l'azione e per una vita buona, e in cui la razionalità strumentale ha sopraffatto quella di valore, in questa società l'azione razionale rispetto al valore e il comportamento ad essa conforme (la "vita buona") diventano impossibili senza la guida dell'idea del dover-essere. Chiunque rifiuta l'utopia rifiuta la "vita buona", e abbandona l'umanità alla mercé della razionalità strumentale, della brama del possesso e del potere, dei manipolatori e dei dittatori. I valori offerti dall'utopia sono pochi però sostanziali [...], essi consentono la combinazione di un'etica formale e di

Nel bisogno di utopia la Heller legge una processualità sostenuta da una incessante riflessione etico-filosofica, che si avvale dei saperi di tutte le scienze, per giungere a un progetto sull'uomo e sulla società, che costantemente riprogetta; ne riafferma la funzionalità per la «teoria critica della società» (Heller 2015: 123) e per la «teoria della storia» centrata sui bisogni (Heller 1982: 333).

A partire dalla tensione universalistica che, attraversando Kant e Marx, pervade il pensiero della Heller, si possono scorgere dunque specificità interessanti: «l'utopia incarna ideali» di portata universale, elaborati «senza scendere nei particolari di una società futura», pensando al «presente», a «elevare a ideali determinati valori esistenti» sulla imprescindibile base della coscienza storica; suggerisce modificazioni, impostazioni o nuove «forme di vita», sviluppa «programmi di riforma», infine, si assume il «rischio» attuativo (122–123). La filosofia radicale, ovvero l'utopia, rappresenta i molti bisogni parziali e storici sussumendoli sotto le due categorie del bisogno del Vero, nel quale converge tutto lo spettro dei bisogni cognitivi, il territorio del pensiero, della conoscenza, della scienza, il vasto campo del teoretico, cui corrisponde la responsabilità del pensare; e del bisogno del Bene, che accoglie i valori e li applica nell'agire, nella moralità e nell'eticità, nel territorio delle scelte consapevoli delle conseguenze, cui corrisponde la responsabilità, «prospettica» e «retrospettiva», nell'agire personale e in quello politico⁹. Infine, non ammette alcuna

una sostanziale (materiale) [...]. Il bisogno dell'azione razionale rispetto al valore non può essere soddisfatto senza l'immagine dell'utopia razionale. Anche l'utopia diventa un bisogno» (Heller 1982: 332–333).

⁹ Fin dai primi scritti la Heller è molto impegnata nell'elaborazione, che continuerà negli anni, del concetto di responsabilità. Pienamente consapevole dell'insufficienza e inadeguatezza della posizione kantiana [«Non ci si può affidare alla propria coscienza come alla sola autorità in materia morale, perché il contenuto di essa è soggetto a criteri morali oggettivi (intersoggettivi)»] considera prioritario superare «l'ostinata ignoranza» e «l'autoinganno» che turbano e distorcono la nostra concezione della realtà. Acquisire conoscenza, guadagnare una corretta cognizione della realtà che ci circonda, raccogliere tutte le informazioni possibili, diventano requisiti per avere idea delle *conseguenze* e per l'esercizio della responsabilità; infine, per

forma di *redenzione* (Heller 2015: 124; Heller 1997: 233), si affida solo alla *libera azione* dell'uomo e al «*compito* di dare risposta ai problemi dell'esistenza umana» (124).

Il percorso di costruzione di una società rispondente ai bisogni umani del Bene e del Vero è dunque pienamente delineato¹⁰ e si tratta di tradurlo in prassi: «*deve diventare prassi, perché la prassi diventi teorica*», perché riesca ad abbattere lo steccato fra «alta cultura e cultura di massa», e riesca a elevare gli uomini a livello della discussione filosofica. Questa indicazione, che potrebbe apparire tutta nel solco dello sviluppo umano multilaterale tracciato dal giovane Marx, ci sembra invece anche densa di nuovi contenuti, sia sul terreno personale dell'elevazione di tutti i soggetti ad adeguate *capabilities* (che, spiega A. Sen, sono anche *competences* e *powers*) ovvero al possesso degli strumenti per sostenere il metodo del dialogo argomentativo e della "conversazione", sia sul terreno pubblico della formazione di una sfera pluralistica e democratica, di una matura *Öffentlichkeit* entro la «comunità ideale della comunicazione» (Heller 2015: 12)¹¹.

giungere a una comprensione demitizzata, de-ideologizzata è anche necessario conoscere il «meccanismo del potere e della nostra posizione all'interno di esso», «separare i fatti dalla valutazione di essi» e metterli «in relazione con i propri valori morali» (Heller 1997: 200–203; Id. 2018).

¹⁰ La sintonia metodologica con Kant, con il *compito* affidato all'umanità di perseguire gli ideali regolativi, si accompagna qui all'aderenza ai contenuti sociali e politici indicati da Marx.

¹¹ Non sembra inutile sottolineare la matrice platonica del dialogo inteso dalla Heller come carattere e metodo del procedere filosofico, discussione delle opinioni, ricerca di un termine concettuale che intercetti la molteplicità delle opinioni e dei discorsi, che si ponga nell'atteggiamento di "capire" l'altro e il suo pensiero, giungendo a un punto di mediazione, a un «compromesso ragionevole». C'è poi il suo pluralismo politico che dissolve la pretesa ideologica e filosofica di possedere verità assolute e si assicura la possibilità di stabilire una *comunicazione*, cioè un *dialogo* fra i soggetti umani portatori di culture diverse sul piano della coesistenza come su quello della storia. In questo secondo senso, quando il dialogo riguarda i valori che ciascuna cultura considera veri, emerge il conflitto fra valori alternativi e non si tratta di giungere a un punto di mediazione, bensì, di scegliere quale valore far prevalere.

2. Per una cultura della socialità: dialogare, conversare, donare consenso

È già emerso che la competenza della filosofia «comprende questioni esistenziali riguardanti *la vita dell'uomo*, derivanti dalle relazioni tra uomo e uomo; la gioia e il dolore che hanno origine nell'uomo o nei rapporti interumani». Che «*la terra come patria dell'umanità*» è il regno, il «giardino», il campo d'azione al quale la filosofia può estendere il suo sguardo. Per la Heller, restano fuori dalla competenza della filosofia problemi su cui può esprimersi la religione: tutto quello che genera un «senso di vertigine», ciò che non è «pensabile con gli strumenti della ragione», come «la morte o il nulla». L'interesse della filosofia si concentra dunque sulle «questioni esistenziali ideali» del come si deve agire e sulle «questioni esistenziali pratiche» del come si può agire, di quale azione è *possibile oggi*, qui e ora; che significa «offrire suggerimenti all'azione politica in senso lato» (Heller 2015: 125). Parte cruciale del cimentarsi col "pratico" è infatti mettersi alla prova nel "politico"; e la complessità di questo ambito, la diseguale condizione umana, l'inesorabile conflittualità fra gli interessi in campo, le concrete situazioni socio-storiche, le sfide in atto, richiedono di non attestarsi su orientamenti e posizioni "assolute"; al contrario, impongono il dovere di cercare le possibilità condizionali d'azione, «il passo secondo il criterio del possibile», senza «abbandonare né la sua utopia né la razionalità di quest'ultima» (126–127). Si addensa qui una importante lezione della Heller, e quel duplice distanziamento di cui dicevamo diventa posizione etica e politica autonoma, guidata dal principio operativo della responsabilità: la prassi etica responsabile si raccoglie *non* nel progettare la perfezione, piuttosto nell'indirizzare l'agire politico verso le cose che emergono come *possibili* dall'incontro dialettico dei diversi interessi e dalla contingenza storica, dalla ragionevole praticabilità dell'ideale utopico-regolativo. Protendersi o precipitarsi verso l'ideale senza adeguata considerazione delle possibilità di

realizzazione concreta, senza analisi delle negatività collegate, delle alternative e delle conseguenze, depotenzia la responsabilità dell'agire ed espone alla delusione e al fallimento politico¹². La politica deve dunque mantenere alto lo sguardo verso l'ideale utopico: l'unità di Vero e Bene, luogo topografico del dover essere; ma il suo obiettivo pratico non è la *santità*, avrebbe detto Kant, né, dice la Heller, «la rettitudine coincide con la supererogazione»; è bensì la possibilità razionale di fare un passo verso quella direzione, di conseguire anche solo un segmento, una parte di quell'ideale (Heller 1997: 206). Sono osservazioni valide per l'agire politico anche quando è relativo ai rapporti fra le comunità o gli stati. Siamo persone, soggetti sociali che appartengono a comunità diverse, che adottano e praticano forme di vita differenti, e dobbiamo incontrarci sull'unico piano possibile: quello della «terra come patria dell'umanità»¹³.

2.1. *Pluralismo*

Constatare che la fenomenologia dell'umano si presenta sotto il dato empirico della pluralità delle forme di vita distintive delle diverse comunità, le quali si richiamano ciascuna a valori propri, ci traghetta nel tema del «pluralismo morale», nel dibattito complesso e sensibile dei rapporti fra comunità, culture, idee-valore diverse. La Heller si attesta sul punto fermo che «un consenso su idee di valore» che garantisca il «pluralismo: delle personalità e delle forme di vita» «può prodursi». Certo, non si tratta di ambire a guadagnare «un consenso relativo a tutti i valori concreti, a tutte le teorie concrete», a giungere –

¹² «Condizione del miglior mondo morale possibile è il miglior mondo socio-politico possibile, in cui le istituzioni siano organizzate in base al consenso razionale fra uomini e donne che sono tra loro legati da vincoli di reciprocità simmetrica, ed il valore della vita e quello della libertà non confliggano sul piano pratico» (Heller 1997: 316).

¹³ Ricca di echi kantiani, la tensione cosmopolitica del programma utopico della Heller, presente fin dall'inizio, si esplicita in *Cosmopolitanism as philosophy, as refuge, and as destiny (I e II parte)*, *Bridge-magazine.net*.

come dice – «alla stessa interpretazione di Amleto», pensando a contenuti morali uguali, alla medesima cosa buona, vera, giusta, entro qualsiasi contesto culturale; esito che contraddirebbe l'autonomia di soggetti e di culture. Il convincimento da cui muove è piuttosto che *tutti i valori sono veri* all'interno di ciascuna comunità; in quanto condiviso dalla comunità il valore è vero, ma all'esterno di essa non c'è alcun consenso a priori, dunque, proprio questo apre la discussione filosofica, il dialogo, la conversazione.

Una prima notazione riguarda l'ampiezza di senso del pluralismo professato dalla Heller, che dal piano morale e politico-ideologico, per lei carico di conseguenze¹⁴, si estende a quello estetico, antropologico-sociale e culturale. Meno frequentato appare il *pluralismo* relativo ai valori delle religioni¹⁵. Una scelta in controtendenza rispetto a J. Rawls, che nella teoria liberale e neocontrattualistica della giustizia tiene conto delle diverse componenti della cittadinanza, dell'ispirazione religiosa delle forme di vita, del ruolo sociale e dell'influsso sulla ragione pubblica della «cultura di sfondo dei cittadini» (Rawls 1993: 215). E anche rispetto ad Habermas, che dall'iniziale idea proceduralista di democrazia proveniente dall'«etica del discorso» in cui l'universale postmetafisico e la razionalità discorsiva sono separati dalle tradizioni culturali e religiose giunge, nella fase più recente della sua riflessione, a una maggiore attenzione al contesto culturale dell'argomentazione; accoglie – ad esempio attraverso la «traduzione» nella sfera pubblica con un adeguato linguaggio – contenuti provenienti da tradizioni religiose e auspica «la costituzione mentale di una sfera pubblica polifonica» (Habermas 2002: 106–107).

¹⁴ Una posizione teorica che, ricordiamo, aveva motivato la sua condanna politica nel '73.

¹⁵ Neppure declinato come *laicità*, per il suo presunto carattere neutrale, in realtà più sostantivo di quanto non appaia (Cfr. AA.VV. 2004).

Quanto al *pluralismo del gusto* e della valutazione estetica la Heller si accompagna a Kant che lo considera requisito «dell'essere umano comune», imprescindibile per la conversazione e per il reciproco intrattenimento generale (*wechselseitige allgemeine Unterhaltung*). Al punto che senza il pluralismo del gusto si precipita nella piatta uniformità del conformismo dove è impossibile stabilire una buona conversazione. Con persone conformiste, che considerano il gusto un fatto privato, use a seguire l'ultimo grido della moda, che mancano dei requisiti di «raffinatezza e di rivendicazione universale» (Heller 1993: 136–175), la Heller conviene con Kant che non si possa conversare. Che si partecipi a un pranzo conviviale, si discuta di cibo, di gusto o si valuti un'opera d'arte, Kant invoca l'universale validità, intendendola come comunicabilità universale del nostro sentimento estetico, come vettore di comprensione e di comunicazione che consente a soggetti portatori di gusti diversi, a una platea pluralistica, di intendersi. Kant ne parla come di una «universalità comparata», definizione cui la Heller aderisce, ma anche adotta e reinterpreta: solo in un contesto di pluralismo del gusto in cui differenze personali di valutazione estetica si applicano a un campo molto largo è possibile quell'«intrattenimento universale reciproco» in cui tutti entrano in relazione; è possibile quel costante comparare le proprie definizioni che contribuisce alla comprensione di ciascuna, senza la pretesa di universalizzarne alcuna. Lungo questa via il pluralismo del gusto e il pluralismo della comprensione umana comune sono accostati alla medesima cultura della socialità, due facce della stessa medaglia che ne declinano la ricchezza: «Pluralism of taste and pluralism in common human understanding are but two aspect of the same culture of social sociability» (145).

Con questa ampiezza e diversificazione il pluralismo diventa sia preconditione per la discussione filosofica sulle idee-valore, per aprire

il *dialogo* fra appartenenti a culture diverse¹⁶; sia chiave metodologica per rendere accessibile e sviluppare la *conversazione* fra esseri umani che pensano in modo diverso.

2.2. *Autonomia e spirito critico*

La fecondità «pratica» del pluralismo ha le radici nell'*autonomia* dei soggetti e delle comunità di esseri razionali che elaborano pensieri autonomi, sulla *libertà* e sullo *spirito critico* che alimentano la capacità di valicare limiti, trovare contenuti, risposte alle questioni aperte.

Come nella sua autonoma interpretazione dei valori e dei dilemmi morali, dei giudizi di gusto e di quelli estetici più in generale, ogni singolo ha bisogno di coltivare nel dialogo con altri, la propria conoscenza e comprensione, il proprio senso estetico, la coscienza morale personale, così, allo stesso modo, ogni cultura ha bisogno di attingere ai saperi, ai costumi e modi di agire delle altre culture; ha bisogno di scambio, interlocuzione, conversazione. Il suo cardine è l'intuizione "aurea" della *reciprocità*, in cui tutti gli interlocutori s'intendono dotati della medesima autonomia; in tal senso la conversazione – nota la Heller – preserva e tutela l'autenticità della discussione, la fa «rimanere una discussione autentica» (Heller 2015: 146). Nella pratica della conversazione – di tempo in tempo diversa –¹⁷ immagini, metafore, analogie sono veicoli di comprensione, strumenti per «riconoscere la verità del valore dell'altro»; e l'analogia «fra i propri valori e i propri

¹⁶ Si affaccia qui il rischio di sconfinare nel relativismo culturale che riconosce l'altro e soddisfa il criterio del pluralismo, ma pecca di «reciprocità asimmetrica». Nel pluralismo autentico, ognuno esprime il proprio giudizio di gusto con piena convinzione, chiarisce il suo punto di vista, così si arricchiscono tutti. Ma se gioca ingiustamente a imporlo la reciprocità diventa asimmetrica e il pluralismo diventerà solo una copertura al proprio egoismo.

¹⁷ Il notevole cambiamento che ha investito la pratica della conversazione lungo la modernità si può cogliere dalla ricerca di P. Burke (Burke 1997) dedicata all'arte della conversazione nell'Europa moderna, alle regole del parlar cortese nel Cinquecento, al ruolo identitario della lingua italiana, alla storia sociale dei linguaggi gergali, allo scambio reciproco e paritario con finalità ludiche, e al ruolo del silenzio. Grande assente è la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, e l'interesse ad approfondire le rispettive specificità.

bisogni» e «i valori e bisogni dell'altro» svela a ogni partecipante «il filo diretto» che li lega; e per quante «interpretazioni di Amleto possono esistere», ovvero, per quante varianti culturali sostantive ci siano, nessuna di queste «priverà della sua autonomia il soggetto creatore delle altre interpretazioni».

Emerge nettamente a questo punto il decisivo ruolo dell'autonomia che, come in Kant, si distende in ogni ambito dell'agire: dal territorio cognitivo del «pensare da sé stessi», uscire dalla condizione di minorità, mostrare il coraggio intellettuale del sostenere le proprie idee (*Sapere aude*), a quello morale dell'autonomo darsi le massime degli imperativi, a quello politico di autogovernarsi, fino all'*Heautonomie* del giudizio sulla natura. Fin da quando la modernità ne ha fatto la leva per invalidare le norme esistenti e per cambiarle, l'autonomia si conferma un incessante propulsore di progettazione degli obiettivi umani d'innovazione, di crescita, di ricerca di soluzioni in ogni sfera delle attività umane. Nello specifico della discussione filosofica, del dialogo, dell'interlocuzione fra comunità di comunicanti, e nella conversazione, l'autonomia si sviluppa lungo un percorso argomentativo che mobilita contenuti e forma, le idee morali e la giusta procedura direbbe Habermas. Proprio l'autonomia individua, distingue e conferisce i contenuti valoriali al dialogo filosofico e alla conversazione; questi rappresentano la forma, il modo e metodo del confronto teorico focalizzato su una questione di valore. Condotta da personalità che posseggono ciascuna valori veri (affini e corrispondenti a bisogni), il dialogo filosofico comporta lo sviluppo di una sequenza argomentativa che tende all'intesa, più o meno direttamente è finalizzata a persuadere; il suo registro va dall'allusivo all'assertivo con affermazioni, obiezioni, risposte alle obiezioni, approfondimenti, emendazioni; richiede «l'uso pubblico della ragione» in

tutti i campi, il formarsi dell'*opinione pubblica*¹⁸ e della sua acuta funzione di controllo sulla falsa coscienza, sui risvolti ideologici e mistificanti, sempre celati e in agguato nei diversi ambiti del politico, del sociale, dell'economico.

L'esercizio dell'autonomia di pensiero e di parola si completa coltivando la libertà di spirito; accanto al potere spirituale dei soggetti di dare a sé stessi la norma d'azione, significa libertà di visione, apertura prospettica, approccio ai problemi senza steccati pregiudiziali, indipendenza di giudizio; sapienza nel comparare e valutare i contenuti assiologici, le somiglianze e le differenze, nel comunicare e nel conversare. Infatti, il terreno della «comunicazione libera dal dominio», che eleva il discorso razionale a principio organizzativo generale per la società e per i singoli, che adotta il criterio di verificabilità, che attribuisce uguale potere a ciascuno, svuotandone in buona parte il contenuto, vede la Heller convenire ampiamente con Apel e Habermas; salvo più avanti prendere le distanze dal modello della "comunità ideale della comunicazione" e dal suo limite, indicato nell'aver accolto solo il valore della *verità* e, seguendo un processo analogico che dal vero fa derivare anche il bene, concentrandosi su una sola facoltà dell'uomo, la sua ragione. Riducendo alla razionalità argomentativa l'integralità dell'uomo, per la Heller il modello habermasiano lascia insoddisfatti i «valori riguardanti il Sommo bene e la libertà», la sfera della «vita buona», i sentimenti umani, i rapporti umani, l'umanità, la socialità. Insomma, lascia insoddisfatta la questione cruciale della moralità, dal momento che la totalità dei *bisogni umani* non vi è compresa. I bisogni degli altri, che «devono essere riconosciuti incondizionatamente», definiscono la distanza da Habermas e dal suo proceduralismo, fonte di tante obiezioni. A un tempo la Heller ribadisce la peculiarità del proprio approccio alla morale, alla «vita buona», che

¹⁸ Cfr. Habermas 2005.

non intende «esaurirsi in un sistema di diritti e di doveri», né «passare sopra ai valori dei rapporti umani immediati: amicizia, bontà, amore, amore del prossimo, compassione, gratitudine, generosità», tantomeno approdare «all'estraneazione della morale»; consapevole, anzi, del dilemma della morale e dell'impegno ad affrontarlo con la responsabilità personale (Heller 2015: 133–134).

2.3. *La conversazione*

Ritroviamo qui il bacino largo dei «doveri etici verso gli altri», delle «virtù sociali», relativo al modo migliore per conciliare l'antropologia con l'etica, di far funzionare il «consorzio sociale», di produrre «l'intimità della comunanza», in cui per Kant si situa la «conversazione» (Kant 2010: § 88, 287–292; Id. 1998: 255–270).

Nello sforzo di perimetrarne il raggio d'azione e l'interesse sociale egli individua nella «veracità» uno dei caratteri della conversazione¹⁹, mentre ne descrive la fenomenologia comunemente osservabile: il bugiardo, con la menzogna, «rende impossibile trarre vantaggio dal colloquio con altri»; con «la riservatezza che è *dissimulatio*» e «la finzione che è *simulatio*» ciascuno si mostra agli altri sotto false vesti, cela la propria intimità e i difetti, nasconde la «odiosità» della costituzione personale; tutti ci sforziamo di assumere altre «apparenze» e impariamo ad affettare modi cortesi: uno sforzo che comunque ci migliora. Né vale tacere; pur se può sembrare la migliore forma di riservatezza, tacere insospettisce, fa alzare la guardia, genera giudizi negativi, infine, «implica l'abolizione del consorzio sociale». Allora, l'evidenza che conversare è un atto tanto importante per la socialità

¹⁹ La ricostruzione dell'andamento della vita privata e sociale di Kant lo mostra riservato, stanziale nella periferica Königsberg, abitudinario, ma anche conversatore pieno di spirito, anticipatore delle risorse cosmopolitiche della "conversazione". Uomo di vasta cultura e curiosità, interessato alle novità della scienza, alle rivoluzioni della politica e del diritto, alle trasformazioni della società, alle diverse culture, cercava nella lettura dei giornali e nella conversazione quel tipo di sapere vivo che non trovava nei libri (Cfr. Höffe 2018).

quanto complicato, lo induce a chiarirne i modi di esercizio²⁰ che ne evitino i punti di caduta. Conversare richiede anzitutto equilibrio: fra parlare e tacere, discrezione e riservatezza, loquacità e laconicità, manifestare o nascondere il proprio sentire e il proprio pensiero (che la Heller ridefinisce *sincerità riluttante*), mentire (sempre moralmente riprovevole anche in caso di «necessità») e ingannare, fra compiacenza ostinazione e risolutezza, pazienza e indulgenza, tolleranza e intolleranza (soprattutto in tema di religione). Di un amico poi – avverte Kant – non possiamo nella conversazione parlare sempre bene, rischiamo di provocare gelosia e rancore verso di lui. Occorre amabilità nel conversare e franchezza solo fra amici; mai agire *in praejudicium* o «frugare nella vita dell'altro», farsi prendere da «spirito di persecuzione», «compromettere la sua dignità con insinuazioni» o «esprimere sentenze». Infine, dopo tante cautele, la conversazione deve contribuire all'alto dovere sociale di stabilire «un'armonia abituale con tutti gli esseri umani (*Leutselig*)»; da non confondere con la cortesia che riguarda solo aspetti esteriori, le comodità della vita (Kant 1998: 265).

La finezza di attenzione con cui Kant indaga la conversazione ne porta in superficie livelli diversi: mentre affina gli impulsi dell'uomo e lo civilizza nei modi, la *politesse*, consente di ampliare la conoscenza e promuove le virtù sociali instaurando un'abituale condizione di armonia.

La Heller ne coglie tutte le implicazioni e sembra volerne allargare il raggio d'azione sul terreno del "pratico". Conferma che la dispo-

²⁰ Kant cita l'*Ethica philosophica* di Baumgarten, che a proposito del gusto della conversazione aveva parlato di *affabilitas*, esplicitandola come «finezza, decoro, compiacenza, dei modi insinuanti, delle lusinghe o piuttosto delle maniere cattivanti»; non accoglie però queste qualità nel novero delle virtù «perché non richiedono gradi elevati di determinazione morale»; tuttavia, le considera utili per coltivare e sviluppare la virtù, per ingentilire, «raddolcire e raffinare gli uomini» nei rapporti sociali. Se sono «frequenti le occasioni in cui non si ha motivo di compiere azioni virtuose, ripetute sono invece le circostanze in cui si richiedono le virtù sociali e le maniere cortesi»: queste promuovono la civiltà (Kant 1998: 269–270).

nibilità all'argomentazione razionale nell'ambito del discorso pratico è la principale virtù intellettuale del «buon cittadino» (Heller 1997: 231), e sono interessanti le tappe da percorrere per giungevi: se si intende «rifiutare una realtà esistente» e proporre altre è necessario rifarsi a norme valide ispirate ad esempio alla «regola aurea», disporre di «coraggio intellettuale», sublimare argomentativamente il conflitto, applicare nelle situazioni e nella prassi *l'argomentare* ma anche *l'ascoltare*; imparare a fare *compromessi ragionevoli*, che non è arrendersi per esaurimento, ma saper cedere terreno quel tanto che è necessario per continuare a dialogare; coltivare la *pazienza*, come atteggiamento sostitutivo della redenzione, e la *fiducia* che le cose possano migliorare.

Se affidarsi al dialogo filosofico «fondato sull'eguale libertà di tutti» suppone l'atteggiamento antropologico di fiducia nella ragione umana e nel sentire empatico, il mettersi nei suoi panni, che vede gli esseri umani capaci di superare il proprio ristretto circuito di interessi e sentimenti e aprirsi all'altro, con la conversazione ci si attesta metodologicamente sul risvolto, diverso pur nella continuità dello scopo, della comparazione e dell'allargamento dei confini della comprensione; un piano non meno impegnativo, necessario per coltivare ed elevare di livello la socialità. Un obiettivo che richiede sinergia fra metodo retorico-argomentativo e virtù, della *phronesis* anzitutto, per attivare il *valore-ponte* della «tolleranza radicale» e proiettare «la virtù del cittadino» oltre la cittadinanza.

Sporgersi *oltre* la cittadinanza per la Heller significa «prendersi cura del mondo», e ancora sulla scia di Kant «la cura» interpreta una «coscienza universale», una «conoscenza di confine», non empirica né logica, un'intuizione intimamente avvertita come vera. «Umanistica», di quell'umanesimo che pensava «tutti gli uomini nati liberi e dotati di ragione e coscienza», reso bene dall'impulso – evocato da Bee-

thoven e Schiller – adi «abbracciare la totalità» e sentirsi parte di una «coscienza universale» degli umani (235–236).

Su questo terreno della *cura del mondo* e dell'impegno (cosmo)politico secondo la Heller si può fare molto; anzi, lo spazio «dell'impegno dev'essere ampliato»; mobilitare le virtù civiche, esortare, correggere le ingiustizie, diffondere la cultura dei diritti umani e il ruolo delle istituzioni sovranazionali sono alcune delle cose da promuovere senza indugio²¹. E il «coraggio intellettuale» deve diventare «virtù cardinale» orientata alla «trasformazione del nostro mondo contingente nel nostro comune destino» (233–241). Fanno irruzione così le questioni cruciali sottostanti alla «pluralità delle forme di vita»: la pretesa di ciascuna di esse di far valere i valori che reputa veri, le relazioni fra comunità culturali e il *consenso* per l'azione. Il consenso dice la Heller: «non è mai il risultato di un impulso immediato: è sempre il risultato di una discussione» «può formarsi nella discussione» anche senza «abdicare» al valore che si ritiene vero, al proprio valore di partenza (Heller 2015: 147). Nel dialogo fra culture traccia una sua via muovendo dalla base universalistica dei valori condivisi, che lascia fuori le specificazioni culturali, le differenze sostanzialistiche. Rawls ha confidato nell'apertura del «pluralismo ragionevole» al riconoscimento delle altre culture, nei differenti percorsi di ciascuna verso la giustizia; nella «migliore approssimazione» a una società di popoli ragionevolmente giusta; e ha delineato un'«utopia realista», consapevole sia che «esistono limiti a ciò che la ragione pubblica può fare», sia che quei limiti possono essere spinti più in avanti²². P.

²¹ «"Diritti umani" è l'idea trascendentale del cosmopolitismo», quella che ha preso il posto dell'universalismo. «Un'idea trascendentale che è condivisa da tutte le culture che abitano insieme a noi il globo terrestre. Come tale è stata accettata e riconosciuta con la "Dichiarazione dei diritti umani" dalle Nazioni Unite e firmata dalla maggior parte degli stati del nostro pianeta» (Heller, Á. *Cosmopolitanism as philosophy, as refuge, and as destiny (II parte)*, *Bridge-magazine.net*: 439, traduzione mia).

²² Cfr. Rawls 2001.

Ricoeur raccoglie invece la sfida linguistica, della «conversazione» e della «traduzione», come strumenti per la «parificazione delle condizioni» dello scambio fra membri di culture differenti (Ricoeur 2008: 47–57). Per Ágnes Heller è possibile convenire sulla opportunità di agire conformemente al valore dell'interlocutore; è possibile consentire al valore dell'altro, offrire il consenso come *dono*; è possibile – dice – accogliere il valore dell'altro come invito «a mettersi alla prova», ad affrontare «un nuovo compito», una possibilità di miglioramento. Lo scambio o interscambio che si produce sulla base della «disponibilità» veicola un intero mondo di valori attraverso il racconto dei vissuti, la narrazione di contenuti di esperienza, di frammenti di vita vera. E senza entrare nella straordinaria fecondità metodologica del dialogo psicoanalitico, nel concetto ermeneutico di dialogo troviamo conferma che in una conversazione aperta e motivata i confini della comprensione e della comunicazione si dilatano; e – per U. Galimberti – l'ascolto non ha il senso del prestar orecchio, bensì «di farsi condurre dalla parola dell'altro e anche dal suo silenzio».

La densità di significato che la conversazione ha acquistato nel tempo continua ad arricchirsi: dalla forma vivace e audace che prende nel '700 dei Lumi, con l'inedita circolazione di saperi e di notizie, le prime indagini antropologiche, sociali, economiche, le ricerche naturalistiche, l'intenso scambio di idee, opinioni, ipotesi scientifiche, ardimentosi disegni politici, intrecciato nei salotti parigini e non solo²³. Fino alla «conversazione umana» di cui parla Leopardi legandola alla comunanza di vita, all'esperienza del valore coltivata *narrativamente* dentro le comunità. Attraverso il racconto di storie, di biografie, di incontri e relazioni, la conversazione coglie un diverso strato di realtà, quello della vita vissuta che incarna valori, quello delle identità collettive, delle narrazioni mito-storiche, simboliche, religiose, di costume,

²³ Cfr. Craveri 2006.

comunitarie. Proprio le comunità fatte di persone, ne sono protagoniste e non invitati di pietra: la Heller le definisce «rappresentanti dell'umanità unitaria», aventi «rapporti simmetrici» e pari titolo a partecipare alla conversazione; dotate di uguali *chances* pratiche per *parteciparvi* e per *interromperla*; e di fronte al dilemma morale di far valere o meno tutti i nostri valori riconosciuti come validi universalmente, possiamo ancora mantenere alta la loro validità universale, anche quando non possiamo farli valere nell'agire degli altri. Con una scelta sommamente responsabile il rappresentante di una qualsiasi comunità può dichiarare: «Non ci avete convinti, ma noi vi vogliamo *donare* qualcosa; si proceda dunque secondo i vostri valori» (Heller 2015: 147).

Con il dono, la Heller mette in campo una posizione unilaterale, connotata volontaristicamente, che qualcuno potrebbe considerare fragile, una resa. Che invece, esplicita sul terreno morale il convincimento che tutte le culture condividono gli stessi ideali utopici di base, anche se hanno prodotto declinazioni specifiche e contenuti particolari. Che offre una modalità oblativa di superamento del conflitto valoriale fra comunità/culture «fra loro straniere»; l'occasione di sporgersi col *donato* senza abdicare alle proprie priorità assiologiche.

Siamo condotti così verso uno dei significati contemporanei più interessanti della «conversazione» e il ruolo che essa può svolgere entro la comunità cosmo-politica. Lo esplicita e lo articola, fra gli altri, K. Antony Appiah che sviluppa la proposta di un cosmopolitismo non istituzionalizzato o elitario, lontano dall'idea di federazione e da quella di superstato; potremmo dirlo una forma "debole", limitata al «dialogo fra culture statiche, ciascuna delle quali internamente omogenea e differente dalle altre»; un universalismo «sensibile ai modi in cui il contesto storico può modellare il significato di una pratica», a partire dall'intuizione secondo cui non è richiesto un solido accordo teoretico

per assicurare pratiche condivise²⁴; che mette al centro il tema della conversazione cosmopolitica (Appiah 2006). Molte delle intuizioni e riflessioni della Heller vanno – si è visto – nella direzione di accostare l'idea etico-cosmopolitica di *cura del mondo* attraverso le condizioni della conversazione: pluralismo, autonomia di visione, libertà di spirito, dono. Come dice Appiah: «pensiamo che vi siano molti valori secondo i quali vale la pena vivere e che non si può vivere seguendoli tutti». Specie fra persone abituate a vivere in modo diverso, la conversazione offre, con la molteplicità dei toni e la ricchezza degli accenti, una forma narrativa di conoscenza cosmopolitica guadagnata attraverso il racconto di vissuti, una comparazione di modi di sentire, di amare, perdonare; con la narrazione non invadente, distante da pretese "positivistiche", di esperienze di vita differenti porge una relazione mite che sceglie la via del parlarsi; la via lunga di un più ravvicinato contatto, del provare a cambiare abitudini e mentalità. In particolare, notiamo, la conversazione non produce nozioni astratte e resta sempre ancorata alle biografie, ai vissuti, alle dinamiche morali; rende così evidente la matrice di ineguaglianza e dominio che governa alcuni modi del costume, raccontandoli come fonte di sofferenza.

La conversazione contamina le forme di vita e i comportamenti, veicola modi di pensare legati all'interdipendenza globale, posizioni etiche e costumi culturali differenti. In questo percorso – confida Appiah – i costumi più oppressivi, discriminanti, ingiusti, lesivi, possono essere criticati, via via perdere pervasività e significato, divenire meno praticati, residuali; e il consenso intorno ad essi ridursi fino al loro abbandono a favore di una più consapevole adesione ai diritti di tutte le persone.

²⁴ La "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo" del 1948 fu preceduta da un intenso dibattito promosso dall'UNESCO sul tema della loro "fondazione" che coinvolse filosofi, giuristi, intellettuali di diversa estrazione ideologica e provenienza geografica. J. Maritain pubblicò l'esito di tale dibattito da cui emerge la mancanza di un accordo di tipo teorico ma anche l'ampia convergenza sul terreno pratico per estendere il riconoscimento dei diritti «a tutta la famiglia umana» (UNESCO 1960).

Bibliografia

- AA. VV., (2004). *Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione francese Stasi*, Milano: Libri Scheiwiller.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York-London: Norton & Company (tr. it. Laterza, Roma-Bari 2007).
- Baczko B. (1978). *Lumières de l'utopie*. Paris : Payot.
- Colombo, A. (1997). *L'Utopia*. Bari: Dedalo.
- Boella L. (2015). *Á. Heller's Philosophical Life*, "Revue Internationale de Philosophie", 69, 273: 321-331.
- Burke, P. (1997). *L'arte della conversazione*. Bologna: Il Mulino.
- Craveri, B. (2006). *La civiltà della conversazione*. Milano: Adelphi.
- Engels, F. (1971) *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*. Roma: Editori Riuniti.
- Habermas, J. (2002) *Il futuro della natura umana*. Torino: Einaudi.
- Habermas, J. (2005), *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma-Bari: Laterza.
- Heller, Á. (1974). *La teoria dei bisogni in Marx*. Milano: Feltrinelli
- Heller, Á. (1982). *Teoria della storia*. Roma: Editori Riuniti.
- Heller, Á. (1993). *A philosophy of history in fragments*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heller, Á. (1997). *Filosofia Morale*. Bologna: Il Mulino
- Heller Á. (1999). *Dove siamo a casa: Pisan Lectures 1993/1998*. a cura di D. Spini, Milano: FrancoAngeli.
- Heller Á. (2015). *La filosofia radicale. Il bisogno di un'utopia concreta e razionale*. Milano: PGreco Ed., (la prima traduzione italiana curata da L. Boella per il Saggiatore è del 1979).

Heller, Á. (2018), *De Libero Arbitrio*, in *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, Napoli-Salerno: Orthotes.

Heller, Á. *Cosmopolitanism as philosophy, as refuge, and as destiny (I e II parte)*, *Bridge-magazine.net*

Kant, I. (2010) *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Introduzione e Note di M. Foucault, Torino: Einaudi;

Kant, I. (1998) *Lezioni di etica*. Roma-Bari: Laterza.

Höffe. O. (2018). *Kant. Morale, storia, politica, religione*. tr. it. di G. Panno, Brescia: Morcelliana.

Rawls, J. (2001). *Il diritto dei popoli*. Torino: Ed. Comunità.

Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Ricœur, P. (2008). *La condizione di straniero: punti fermi per l'accoglienza*, in "Vita e Pensiero", 5: 47–57.

UNESCO (1960). *I diritti dell'uomo*. Milano: Edizioni di Comunità.

