di un gioco inconcludente di opinioni, è pur vero che la crisi delle ideologie e della loro pretesa di tenere in pugno la verità delle cose e della vita degli uomini in società può creare condizioni capaci di liberare potenzialità non trascurabili. Questo spazio dinamico può diventare, per il futuro, un bacino di comunicazione senza fondamentalismi, fanatismi, sciovinismi, affermazioni di primati, ambizioni colonizzatrici di tipo economico o di altro tipo. In quest'ambito occorre evitare una duplice deriva: l'exasperata esaltazione delle differenze che rischia di rendere intraducibili e incomunicabili i linguaggi e la violenta omogenizzazione delle lingue che riduce le differenze fino ad annientarle.

La politica è una dimensione fondamentale del vivere, e se, come dice Gadamer, il linguaggio è dialogo, «la nostra vita è un intrecciarsi di messaggi, un gioco di interpretazioni, in cui la verità si costruisce nell'ascolto, nelle discussioni, nel consenso». La politica rientra in questa dialettica, o meglio, in questa dimensione dialogica, per la semplice ragione che nessun soggetto del confronto politico, nessun interlocutore del dialogo si può arrogare il diritto di ergersi a depositario unico ed esclusivo della verità intorno alla vita in comune degli uomini e alla sua organizzazione. Indagare la società senza assolutismi teorici e sicurezze granitiche: è questo, in definitiva, il compito dell'ermeneutica come "arte del domandare". Di fronte ad un mondo che si trasforma in modo vertiginoso, occorre l'antica capacità di "stupire" di una filosofia che non ha le certezze della scienza né la pretesa di dimostrare alcunché; ma la capacità di porre questioni di fronte alle quali la scienza (compresa la scienza politica) tace.

L'ermeneutica «come "filosofia del confronto", come pensiero valutante e critico riporta in primo piano la prospettiva del *domandare*, figlia di quel dubbio da cui ha preso le mosse il razionalismo moderno. Lungo la corrente del dubbio, navigano le nostre certezze. Il dubbio appare come la condizione per la quale una situazione suscita o esige una ricerca. E dove c'è ricerca, c'è confronto continuo con temi, questioni e soluzioni. In questo senso, l'elogio del dubbio non mira a riportare in luce forme edulcorate di scetticismo ma assume un valore euristico» (p. 50).

La filosofia è un "bisogno profondo", ammoniva Gadamer, essa deve seguire percorsi non determinati né garantiti nei suoi esiti. La crisi delle grandi costruzioni ideologiche del Novecento non chiude, semmai apre nuovi spazi e inediti percorsi di ricerca e corre sicuramente il rischio di una condizione generatrice di conflitti di interpretazione proprio perché manca un criterio di scelta in grado di porsi come termine di demarcazione tra vero e falso o, più debolmente tra legittimità e illegittimità di un'interpretazione. La ricerca filosofica come attività ermeneutica è certo condizionata dal contesto storico nel quale si svolge, ma resta inesauribile priva di approdi definitivi. Il pensare – ha scritto Gadamer nel 1987 – «comincia quando non si ripete [...]. Io mi dichiaro platonico e Platone non ha mai detto che la condizione umana permette agli uomini di trovare la stabilità e una verità definitiva».

Antonio Quarta

G. Costanzo, *Ágnes Heller: costruire il bene. Una teoria etico-politica della giustizia*, Edizioni Studium, Roma 2007

Intorno alla metà del Novecento, dopo la drammatica esperienza delle devastazioni prodotte dai totalitarismi sorti nella prima metà del secolo, si ripresentò con forza la questione del bene e del male e, di fronte all'incapacità delle scienze a fornire delle risposte, si determinò quella situazione da molti definita come "crisi delle scienze sociali". In questo clima di relativismo e scetticismo o, secondo una nota definizione weberiana, di politeismo dei valori, s'impose la necessità di riabilitare un sapere capace di orientare la prassi, avendo ormai la religione perduto questa capacità in seguito alla secolarizzazione, ed essendosi verificato un robusto depotenziamento della filosofia. Emergono, così, diverse critiche della modernità, come quelle del neoaristotelismo e del postkantismo, che si

ispirano rispettivamente al pensiero etico e politico di Aristotele e Kant.

A metà strada tra questi due movimenti filosofici, pur non appartenendovi, si colloca la filosofa ungherese Ágnes Heller, allieva di George Lukács e cresciuta alla Scuola di Budapest. La sua riflessione risulta caratterizzata in modo particolare dall'interesse per l'uomo e per la sua emancipazione, per la vita quotidiana e per i bisogni radicali, che vanno ripensati, secondo la filosofa, proprio in vista di una rivoluzione significativa della vita dell'uomo. Ciò per cui Heller lavora, infatti, è la riscoperta di un nucleo etico per una società in cui non si muovono solo uomini-atomi, sradicati da ogni relazione interumana, privati dello spazio pubblico in cui hanno senso l'azione e il dialogo, e che agiscono mossi solo dal perseguimento dei propri interessi personali. Il percorso intellettuale di Heller, – dalla Rivoluzione d'Ungheria all'età della globalizzazione, – caratterizzato da un profondo interesse antropologico e da una forte tensione etica, è esposto con dettagliata cura da Costanzo che propone uno studio sullo sviluppo del pensiero della filosofa ungherese sino alle sue ultime formulazioni, culminanti nel tema della giustizia.

Paola Ricci Sindoni nota come: «la lezione etica di Ágnes Heller [...] sembra confluire, pur nella varietà creatrice dei suoi moti speculativi, in questo nodo che ancora ci attanaglia: come convivere dentro un'etica privata che non sia al contempo energia di un'etica pubblica condivisa? Al centro della crisi attuale del processo politico, infatti, non sta tanto la scomparsa di valori o la confusione generata dalla loro pluralità, quanto l'assenza di un'istituzione rappresentativa abbastanza potente da legittimare, promuovere e rafforzare qualunque insieme di valori o qualunque gamma di opzioni coerenti e giustificate» (Prefazione, p. 8).

Costanzo presenta la riflessione filosofica di Heller come un percorso volto all'analisi dettagliata del presente attraverso un ripensamento critico dell'eredità classica della filosofia: Aristotele e Kant, soprattutto, Kierkegaard, senza dimenticare i contributi più recenti di filosofi come Marx, Weber, Arendt, Habermas, MacIntyre e Jonas. «Riprendendo il nodo problematico, lasciato insoluto, fra un'etica normativa e un'etica teleologica, Heller, se da un lato riabilita la razionalità discorsiva sul modello habermasiano, difendendo con essa la capacità critica e argomentativa propria dell'essere umano, necessaria per rendere immune ogni cittadino da ogni deriva totalitaria, dall'altro, per arginare la sterilità di un'etica universalistica e formalistica, riprende una concezione di umanità più ampia in cui fa rientrare la componente desiderativa e passionale [...]. Alla ragione dialettica si accompagna così, sull'esempio aristotelico, la ragione riflessiva, che, seguendo la ripartizione classica tra i diversi tipi di pensiero, si distingue in "saggezza" e *phronesis*. La prima presuppone l'esperienza sia nell'agire che nel formulare giudizi, la *phronesis* è la virtù dianoetica che delibera su ciò che è bene e male nella concretezza della situazione, formulando il "giudizio morale in situazione", che non è il situazionismo morale, ma il vaglio critico delle alternative, l'equità in senso aristotelico» (p. 17).

Il saggio è diviso in tre capitoli, ciascuno dedicato ad un tema particolare, secondo lo sviluppo del pensiero helleriano. Il primo (*Il corpo. Il mondo abitato*) guarda agli studi condotti da Heller durante gli anni di apprendistato giovanili, caratterizzati dall'adesione al marxismo. Viene dato rilievo ai temi della considerazione dell'uomo come individuo colto nella concretezza dei suoi bisogni e desideri, alla vita quotidiana, all'uomo come parte di una comunità intesa come ambito in cui convivono pubblico e privato. L'accento è posto sulla concezione helleriana dell'uomo caratterizzato da una struttura dinamica, ovvero dalla capacità di interazione con il proprio contesto sociale. In questa parte si insiste molto sull'interesse profondo di Heller, sentito quasi come una missione, per l'analisi socio-politica del proprio tempo. L'attenzione è rivolta alla realtà devastante prodotta dai totalitarismi, di destra e di sinistra, e sulle loro ripercussioni sugli individui. L'uomo, infatti, dopo l'esperienza dei totalitarismi di massa, appare negato come individuo e reso mero e incosciente esecutore di ciò che gli ordina lo Stato. Sono qui approfonditi i temi della *dittatura sui bisogni* e del cosiddetto *de-illuminismo* quale «processo che rende le coscienze sempre più alienate e nevrotiche, perché incapaci di capacità critica, mentre la coscienza morale viene consegnata nelle mani del partito» (p. 58), ma anche quello della *biopolitica*, che ha caratterizzato i regimi totalitari

– soprattutto quello tedesco – ovvero della politica condizionata da questioni biologiche, come il sangue e la razza. Il capitolo si conclude con l'anticipazione dei temi delle successive riflessioni helleriane: l'uomo, inteso kantianamente, come fine e non come mezzo, capace di privilegiare gli altri prima che se stesso, la realizzazione di una vita buona in cui vige la priorità ontologica del bene sul giusto, la formazione di uno Stato inteso come comunità etica in cui possa realizzarsi un'uguale partecipazione a beni differenti.

Il secondo capitolo (*L'etica. Il mondo vissuto*) si concentra sull'etica helleriana, sull'importanza della vita che deve essere piena, autentica e degna di essere vissuta. È la vita quotidiana il punto da valorizzare; questa, infatti, è spazio dell'azione e dell'agire responsabile. L'A. sottolinea come la pensatrice ungherese utilizzi un approccio socio-psicologico all'analisi della sfera quotidiana. La singolarità dell'io si realizza nella vita quotidiana in due modi: attraverso l'inventiva e la fiducia. La capacità creativa dell'inventiva serve per rivoltarsi contro l'alienazione, mentre la capacità di avere fiducia serve per fronteggiare le difficoltà della vita quotidiana. A tal riguardo, importante il confronto tra Heller e Heidegger: a differenza di questo, Heller sostiene che il singolo, anche se all'interno di una struttura sociale ed economica alienata, può vivere una vita autenticamente umana senza il bisogno di trascenderla. Si prosegue con il delicato tema dei sentimenti: sentire, infatti, significa essere coinvolti in qualcosa, coltivare le emozioni è, per Heller, coltivare l'umanità, perché tramite l'emozione si prova *empatia*. Siamo al cuore dell'etica helleriana: non esiste filosofia morale se non si crede che le persone buone esistono. La bontà è per l'uomo una vera scelta: l'uomo sceglie di essere un soggetto moralmente autonomo, di non farsi manipolare dalle situazioni che lo circondano e dalle rozze passioni, sceglie d'essere coraggioso, perché talvolta gli è richiesta la capacità di sostenere norme astratte e soprattutto universali. Occorre dar risalto alle azioni che tengono conto degli altri, occorre cioè agire eticamente e politicamente. Da un lato, nota la Costanzo, Heller è molto influenzata dal concetto di responsabilità formulato da Jonas, ma dall'altro se ne distacca per un'etica del limite, perché l'uomo è un essere finito, ma soprattutto per un'etica della personalità: gli uomini retti sono tali perché scelgono di esserlo, ma «l'uomo retto non è colui che non sbaglia mai, né colui che riesce sempre a far fronte alle proprie responsabilità, ma, come diceva Kierkegaard, l'eccezionalità della bontà risiede nel fatto che è unica e come tale non è racchiudibile all'interno di una formula; la sua enigmatica bellezza risiede nel fatto che ciascuno è "retto a modo suo"» (p. 146).

Il terzo ed ultimo capitolo, (*Etica e giustizia. Il mondo partecipato*), è dedicato al tema della giustizia, sempre considerato da Heller, ma sistematicamente trattato solo negli ultimi scritti. Si insiste molto, in questa parte, sul problema della convivenza pacifica e regolata fra uomini profondamente diversi e divisi. Due sono i punti essenziali che la giustizia deve tutelare: rispetto per la vita e difesa della libertà. Secondo Heller, infatti, questi devono diventare «uso normativo universale» perché solo così è possibile insorgere contro ogni tipo di ingiustizia. I cittadini, infatti, devono costantemente controllare gli attori politici per scoprire se questi ignorano il rispetto per la vita e per la libertà. Heller «si muove cercando di individuare per la giustizia un terreno in cui filosofia sociale, politica e morale possono finalmente incontrarsi, insomma, cerca un terreno in cui giustizia e vita buona non si contrappongano più» (p. 190). Alla difesa di un relativismo culturale moderato si accompagna la considerazione della teoria della giustizia di Rawls che, però, Heller considera troppo formalistica. Il pluralismo richiede di evitare false tolleranze e di far diventare le diversità un momento generatore di giustizia. Al posto della teoria della giustizia formale di Rawls, secondo la filosofia insufficiente, o comunque, troppo debole, Heller propone il concetto di giustizia dinamica intesa «non più come una rigida e astratta formula, bensì come un concetto in continuo divenire, un processo in continua tensione guidato dalla giustizia come idea regolativa [...]». La soluzione teorica proposta da Heller, considerato l'orizzonte teorico segnato da Rawls e dai comunitaristi, risente fortemente del formalismo kantiano, che viene però rielaborato tenendo conto della dinamicità e della fluidità, tipiche delle società tardomoderni. Da un lato, infatti, il principio della giustizia dinamica è la massima kantiana, secondo cui nessuno deve usare mai gli

esseri umani come mezzi, ma sempre come fini, dall'altro, viene corretto il formalismo iniziale, sostenendo che la capacità di contestazione dello stesso principio di giustizia ha la possibilità di dar conto dell'universo pluralistico. L'affermazione, dunque, di un concetto dinamico della giustizia che si è allargato ad una dimensione sociale consente di realizzare delle condizioni di uguaglianza, intesa non più in termini meramente economici» (p. 196). Le riflessioni sulla giustizia e la società si spingeranno ben oltre, fino al concetto provocatorio di «società oltre la giustizia»: «una società totalmente giusta è una società in cui si applica solo il concetto statico di giustizia, è una società in cui esiste un unico sistema di norme e regole, che non tiene in nessun conto l'esistenza di stili alternativi, per questo una tale società non solo non esiste, ma non sarebbe neanche auspicabile» (p. 198). Dopo una trattazione della teoria helleriana delle virtù civiche viene mostrato come la filosofa ungherese abbia sempre fede nell'impegno costante dell'uomo che, come buon cittadino, può portare alla «formazione di uno Stato inteso come comunità etica, il cui ideale regolativo è la tensione verso una maggiore uguaglianza fra i suoi membri [...], verso la realizzazione di una vita buona e l'esplicitarsi di una razionalità comunicativa» (p. 211). Chiude questa parte l'analisi dei temi dell'Europa come comunità possibile e della realizzazione della felicità, insieme alla bontà, dell'uomo.

Il volume presenta, per la prima volta in Italia, il percorso intellettuale complessivo di Ágnes Heller – filosofa che ha fatto dell'uomo come essere buono e essere *per* l'altro il punto centrale delle proprie riflessioni in materia di etica e giustizia, attenta alle questioni cruciali tipiche della contemporaneità – e fornisce lo spunto al lettore per approfondire una nuova prospettiva proveniente da una delle voci intellettuali più ottimiste e originali dei paesi dell'Est europeo.

Chiara Panetta

Giuliano Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma 2008

Alcuni anni prima della sua scomparsa (2005), Giuliano Marini aveva iniziato a lavorare ad un testo, da intitolarsi *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, inteso come una sistematizzazione dell'insieme dei contributi da lui, negli anni, dedicati allo studio del pensiero del filosofo di Königsberg, tra i quali vanno senz'altro ricordati almeno i *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, pubblicati nel 1998. Rimasto purtroppo incompiuto (delle quattro parti previste, essendone state ultimate, in una prima stesura, solo tre), il testo è oggi proposto da Laterza con il titolo *La filosofia cosmopolitica di Kant*, e la cura di Nico de Federicis e Maria Chiara Pievatolo; il risultato è un volume che privilegia l'aderenza alle intenzioni del suo autore piuttosto che la ricerca di un'impossibile sistematicità. I rari interventi dei curatori (realizzati in particolare tenendo presente il testo di un corso universitario del 1989-90, di cui anche Marini si era ampiamente servito) sono minuziosamente segnalati, e le stesse citazioni di passi kantiani sono talvolta lasciate a livello di parafrasi, così come, probabilmente l'autore le aveva momentaneamente appuntate. Quanto alla quarta parte (riguardante il dualismo di *chiliasmo teologico* e *chiliasmo filosofico*), non redatta e nemmeno indicata nell'articolazione generale del manoscritto, ma che Marini aveva più volte manifestato l'intenzione di scrivere, è sostituita da tre testi dello studioso italiano, completo il primo (trattandosi di una relazione presentata ad un convegno del 2001), incompiuti al pari del volume gli ultimi due, e dedicati rispettivamente a *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, *Motivi chiliasatici nella filosofia dell'ultimo Kant*, *Sul sorgere di motivi federalistici nel pensiero politico kantiano tra il 1793 e il 1795*. Eccezion fatta per questi, il volume risulta strutturato come un vero e proprio corso sulla filosofia politica kantiana, a proposito della quale, pur in assenza di un'opera sistematica ad essa specificamente dedicata, l'autore, inserendosi in quel filone di studi kantiani che ha i suoi massimi esponenti in Eric Weil ed Hannah Arendt, ritiene di poter «isolare, attraverso un'accurata esegesi testuale, i tratti distintivi di una vera e propria filosofia “trascendentale”» (*Premessa dei curatori*, p. XI).