

Lo Sguardo.net

rivista di filosofia

{ N. 20, 2016 (I)

Herméneutique et interculturalité

a cura di Christian Berner

Carla Canullo, Jean-Jacques Wunenburger

ISSN: 2036-6558

LO SGUARDO – RIVISTA DI FILOSOFIA
Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011 - ISSN: 2036-6558
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCÀ (SAPIENZA Università di Roma) - ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) - LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) - MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) - ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane), - MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) - THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) - MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) - MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) - FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) - LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) - PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) - WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) - EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) - FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) - NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) - DONALD PHILIP VERENE (Emory University)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

REDAZIONE:

Federica Buongiorno, Marco Carassai, Andrea Pinazzi, Libera Pisano

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *open access* pubblicata da EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione, attiva a partire dal numero di Giugno (IX, 2012) ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un doppio blind review da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l’occasione dai responsabili della rivista.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

N. 20, 2016 (I)

Herméneutique et interculturalité

a cura di Christian Berner, Carla Canullo, Jean-Jacques Wunenburger

Indice:

Herméneutique, traduction et dialogue inter-culturel

di Carla Canullo pp. 5-14

¶ Sezione Prima - Questions / Questioni

Articoli/1: *Lo straniero come paradosso ermeneutico*

di Claudio Ciancio pp. 17-27

Articoli/2: *Comprendre l'autre. À propos du dialogue entre communautés*

d'interprétation, di Christian Berner pp. 29-39

Articoli/3: *L'universalità dell'ermeneutica nel tempo dell'"immagine del mondo"*

Note e riflessioni, di Federico Vercellone pp. 41-55

Articoli/4: *Culture et cosmos: une herméneutique analogique*

du relationnel di Jean-Jacques Wunenburger pp. 57-68

Articoli/5: *Etica dell'accoglienza. Giustizia, compassione, speranza,*

di Mario G. Lombardo pp. 69-97

Articoli/6: *Può l'ermeneutica interculturale fare a meno della storia?*

di Sergio Labate pp. 99-112

Articoli/7: *Qui sont nos lointains?*

di Jérôme de Gramont pp. 113-122

Articoli/8: *La buona reciprocità nell'ermeneutica.*

Prospettive di dialogo tra le filosofie del mondo, di Roberto Mancini pp. 123-133

Articoli/9: *Mondialisation et communautés historiques:*

une dialectique de l'universel et de l'historique, di Jean-Philippe Pierron pp. 135-154

Articoli/10: *Esperienza e verità. Note sullo statuto dell'ermeneutica*

di Fabiola Falappa pp. 155-166

Articoli/11: *Le dialogue est-t-il suffisant pour fonder l'interculturalité?*

di Lambros Couloubaritsis pp. 167-185

Articoli/2: *Un contributo ermeneutico per la filosofia interculturale*
di Maurizio Pagano pp. 187-198

¶ Sezione Seconda - Figures / Figure

Articoli/13: *Entre traditions: compréhension et altérité*
di Csaba Olay pp. 201-215

Articoli/14: *Le visage au-delà de l'apparence: Levinas et l'autre rive de l'éthique*
di Lazare Benaroyo pp. 217-223

Articoli/15: *Comprensione, simbolo, alterità. Aspetti antropologici*
dell'ermeneutica interculturale, di Massimo Mezzanzanica pp. 225-247

Articoli/16: «*Il nous faut donner un bon sens aux dogmes des anciens Chinois*»
Malebranche, Leibniz et le Li, di Michel Dupuis pp. 249-260

Articoli/17: *L'ermeneutica storica dei gesuiti in Cina*
di Filippo Mignini pp. 261-276

Articoli/18: *L'actualité de la compréhension interculturelle:*
le confucianisme de Boston, di Jean-Claude Gens pp. 277-288

Recensioni, discussioni e note pp. 291-337

Editoriale

Herméneutique, traduction et dialogue inter-culturel

Carla Canullo

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 30/03/2014. Accettato il 28/02/2015.

The translation is a matter of interpreters, professional translators as well as researchers in language. Yet it is also a matter of philosophers that has never ceased to be questioned by Philosophy itself since the nineteenth century. Today, the philosophical debate about the translation intersects the research on its ethical power, hence its definition as a "paradigm of linguistic hospitality". Does this definition completely explain the plurality of languages as well as their specificity? The essay tries to deal with this issue proving that translation offers a possibility to understand the experience of exchange among several cultures.

1. Les 9 et 10 septembre 2013, l'Université de Macerata a accueilli le colloque «Herméneutique et interculturalité», dont les actes vont finalement paraître ici. Il s'agissait du colloque organisé par la section de Philosophie du Département des «Studi Umanistici» et le réseau international de formation et de recherche «*Hermi* – Herméneutique, mythe, image». La contribution que chaque auteur y a apportée est le signe de la vitalité d'une recherche, ou peut-être d'une quête, désormais urgente: dans un monde liquide, fluide, où les cultures différentes cohabitent, y a-t-il un rôle que la philosophie puisse jouer ? L'avis des contributeurs ainsi que des membres du réseau «*Hermi*» est que la philosophie peut en effet jouer un rôle décisif dans la mesure où l'une de ses formes les plus connues des XX et XXI siècles, l'herméneutique, prend traditionnellement en charge l'art de comprendre le discours étranger à travers des œuvres, des objectivations. De son côté, l'herméneutique interculturelle place la question de l'appréhension de l'autre à une autre échelle, qui inclut les œuvres, mais se place au niveau de communautés d'interprétation et de leurs pratiques.

La question «comment comprendre l'étranger ?» prend alors une tournure plus vaste, s'inscrivant dans le dialogue entre les cultures, ne se limitant pas au problème de la traduction qui en fait partie, mais ouvre sur des dimensions politiques et sociales. Car il y va également de la question de la vérité et de sa portée hospitalière, de la reconnaissance, de la tolérance, tant au plan pratique que théorique, lorsque la question de la compréhension se pose en régime de

sociétés plurielles et multiculturelles et, *last but not least*, dans la perspective d'un renouvellement des questions traditionnellement posées par l'anthropologie philosophique. Cette extension ouvre-t-elle à l'herméneutique de nouvelles perspectives ? Lui intime-t-elle d'autres méthodes ? Faut-il souligner la distance ou la fusion des horizons ? Peut-on éviter tant l'ethnocentrisme, qui homogénéise, que le relativisme qui maintient la différence pure ? Est-il alors légitime de prétendre comprendre l'étranger ? Les méthodes traditionnelles de l'herméneutique, l'importance en son cœur du principe d'équité, sont-elles suffisantes ? Si la «raison herméneutique» se définit par une compréhension réciproque, où «comprendre la perspective de l'autre» et «être compris par lui» articulent le dialogue, jusqu'où et comment supposer une rationalité partagée ? Jusqu'où s'étend la compréhension ? Voilà les questions auxquelles les participants au colloque ainsi que les auteurs qui ont contribué à ce volume ont cherché à répondre, ne se soustrayant pas à l'effort de traduction que la double âme de cette communauté philosophique, française et italienne, a demandé à chacun des conférenciers. Et c'est justement de la traduction en tant que «méthode» du dialogue interculturel que l'on aimerait partir pour introduire aux textes que présentent les deux sections de ce collectif (*Questions/Questioni, Figures/Figure*).

2. On sait que la traduction est un sujet qui attire l'attention des courants philosophiques les plus divers. Le romantisme allemand, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Antoine Berman, Paul Ricoeur ou, d'un autre point de vue, Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Jean-René Ladmiral, Henri Meschonnic; ou encore, la philosophie analytique et, sur un tout autre versant, les réflexions des poètes au sujet de la traduction (tout spécialement la «communauté des traducteurs» théorisée par Yves Bonnefoy), tous offrent des interprétations en même temps *légitimes* et *divergentes* en ce qui concerne tant l'activité du traducteur que le rôle de la traduction. Toutes ces traditions philosophiques différentes concordent pourtant sur un point: l'enjeu de la traduction ne se borne pas au seul passage linguistique mais, lorsqu'on traduit, c'est la *culture* dont les textes sont l'expression qui se questionne. Aussi, lorsqu'on traduit, c'est toujours de médiation qu'il est question.

Cela dit, peut-on concevoir la traduction en tant qu'*expérience de la médiation que le dialogue inter-culturel demande* ? Et si oui, à quelles conditions ? Certes, le sujet est vaste et on se bornera ici à ébaucher l'une des réponses possibles, en partant d'un constat: dans le dialogue inter-culturel, ce dont il est question est de savoir «qui» commence ou soutient ce dialogue et, cela faisant, se transporte chez l'autre, ou bien, *s'y traduit*. Autrement dit: dans le dialogue *inter-culturel*, il y va du «qui» et de la *défiguration* de la «subjectivité» du traducteur aussi bien que de celui qui est traduit. Défiguration est un mot créé par l'union du préfixe «dé-» et du substantif *figure*, visage. Or, le préfixe «dé-» exprime non seulement une privation (dépourvu, décentraliser...), mais encore un élargissement (ainsi que *dénommer* et *dénomination* signifient «donner (le) nom» et non un *seul* nom). L'hypothèse que ces pages avance, affirme que celui «qui» s'engage dans ce

dialogue reçoit ou découvre ses *figures*, ou ses visages, ‘grâce à’ et ‘par’ ce même dialogue.

3. Cependant, une fois énoncé notre but, deux remarques s'imposent: la première concerne le fait que les cultures refusent souvent ce dialogue et que la polémologie l'emporte sur toute tentative de trouver un accord. Et même la tentative de viser un accord, pour ainsi dire, la «concorde», risque d'aboutir au contraste et au conflit découlant du fait que les partenaires désirent ensemble une seule et même chose. Ou bien – deuxième remarque – dans le but de transmettre ou communiquer les «produits culturels» qu'elles estiment excellents, les cultures les exportent comme si elles exportaient des marchandises quelconques, ne se souciant pas, d'un côté, de savoir si le «bénéficiaire» souhaite les recevoir ni, de l'autre côté, s'il possède les catégories (culturelles aussi bien que «politiques») qui lui permettraient de «comprendre» ce qu'il reçoit. En ce cas, un dialogue entre les cultures peut bien s'ouvrir, mais il sera irrémédiablement destiné à l'échec.

Il s'agit du même échec dont parle Jorge Luis Borges dans le récit «*La quête d'Averroës*», dont le sujet est l'impossibilité de la traduction. On sait qu'Averroës, dans ce conte, n'arrive pas à traduire les mots aristotéliciens de «tragédie» et de «comédie», car le philosophe arabe, «prisonnier de la culture de l'Islam»¹, est incapable de trouver une correspondance pour ces mots. À la fin du récit, après avoir participé à un banquet où les conviés racontaient les contes les plus bizarres, il arrive à la conclusion que «Aristû (Aristote) appelle *tragédie* les panégyriques et comédie les satires et anathèmes. D'admirables tragédies et comédies abondent dans les pages du Coran et dans les moallakas du sanctuaires»². L'échec de la traduction assume ici la figure de l'échec *culturel*: étant animé par le souci de traduire une culture radicalement autre la reconduisant à sa propre culture, Averroës demeure dans l'impossibilité de comprendre (et donc traduire) les mots d'Aristote.

Le poète Yves Bonnefoy répondrait à Borges que cet échec est incontournable et qu'il est la source de nouvelles rencontres, car les traducteurs ainsi que les œuvres traduites forment une *communauté* qu'au lieu de réédifier le ruines de la Tour de Babel, souhaite demeurer dans les différences afin d'y trouver «ce qu'on pourrait appeler *Je*», à savoir «cette capacité d'être au monde qui est originale parce qu'elle est virtuellement universelle», cette «capacité d'être au monde» que Bonnefoy appelle *Je* au sens où «Rimbaud dit «Je est un autre»»³. On dirait que l'enjeu de la traduction est ce *Je* défigurant le *moi*, ce qui rapprocherait Bonnefoy et Borges. En effet, celui-ci partage la même «quête» qu'Averroës (et donc la quête du *Je/Autre* défigurant le *moi*), et à la fin du récit il reconnaît ce que l'échec d'Averroës lui a appris: «Je compris, à la dernière page, que mon récit était le symbole de l'homme que je fus pendant que je l'écrivais et que, pour rédiger ce conte, je devais devenir cet homme et que, pour devenir cet homme,

¹ J. L. Borges, «*La quête d'Averroës*», dans *Aleph*, trad. par R. Caillois, Paris 1967, p.129.

² J. L. Borges, «*La quête d'Averroës*», cit., pp. 129-130.

³ Voir Y. Bonnefoy, *La communauté des traducteurs*, Strasbourg 2000, p. 37.

je devais écrire ce conte, et ainsi de suite à l'infini»⁴. L'échec de la traduction est *heureux* parce qu'il oblige «le traducteur» à s'interroger sur ce qu'il devient après la rencontre d'(e l')autre, car «l'homme que je *fus*» n'est plus l'homme qu'on devient après la rencontre de l'autre et par l'épreuve du choc que *l'autre* (ou *autre*) suscite. La traduction, tout en demeurant une affaire linguistique et culturelle, concerne donc le moi du traducteur aussi bien que l'autre vers lequel elle nous conduit, en se faisant ainsi *médiation*. Il reste à expliquer de quel genre de médiation il s'agit.

4. L'Averroës de Borges ne recherche que dans sa culture les correspondances linguistiques, et donc il attribue le rôle de médiateur (ou de médiation) à ce qu'il maîtrise. Celui-ci est un premier sens de médiation. Un deuxième sens nous est appris par Laurence Venuti⁵, qui pense que la traduction devient médiation quand elle favorise l'entrée d'un texte, d'un auteur, etc., dans un contexte culturel différent. Or, une telle introduction n'est aucunement neutre car, au contraire, elle contribue à la *formation* (*Bildung*) de l'identité culturelle du milieu d'arrivée. À ce sujet, la culture romantique allemande du XIX siècle – c'est le cas que l'auteur examine – est un cas paradigmique, selon ce que Antoine Berman nous a appris. Après avoir constaté que le processus de traduction favorise non seulement la rencontre des ouvrages étrangers, mais encore leur appropriation, Venuti remarque que cette assimilation peut se produire suivant deux parcours: ou bien comme tentative d'appropriation (en ce cas le texte traduit est, pour ainsi dire, «apprivoisé» et subordonné aux exigences de la culture d'arrivée), ou bien comme une tentative de «déviation du traducteur vis-à-vis de la culture d'arrivée»⁶.

Ce choix s'oppose à toute sorte d'ethnocentrisme traductif sans pourtant renoncer à l'intelligibilité de la traduction, à savoir sans renoncer à la compréhensibilité du texte traduit – ce renoncement qui le condamnerait à l'isolement culturel. En outre, la tâche d'une traduction s'écartant de la culture revient à montrer comment le texte d'une culture étrangère favorise la création d'une communauté de lecteurs sensibles aussi bien aux différences linguistiques qu'aux différences culturelles⁷. Dès lors, la traduction se chargera du rôle de médiateur favorisant soit l'assimilation, soit la déviation; dans les deux cas, elle déclenchera toutefois un changement dans la culture d'arrivée, changement occasionné par la rencontre de l'autre transformant la «mémenté» de l'identité culturelle⁸.

C'est ainsi que la traduction se fait par le truchement du changement des langues aussi bien que des cultures, d'autant plus qu'elle a contribué depuis toujours au changement et à la formation des vocabulaires aussi bien que des

⁴ Ivi, pp. 129-130.

⁵ L. Venuti, *La formazione delle identità culturali*, in C. Bianchi, C. Demaria, S. Nergaard (edd.), *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali*, Rome 2002, pp. 195-229.

⁶ Ivi, p. 225.

⁷ Cfr. ivi, p. 228.

⁸ Voir aussi S. Nergaard, *Tradurre l'alterità*, in ivi, pp. 185-193.

identités culturelles. Or la «formation» est un mot strictement relié à celui de «culture», selon la double signification du mot allemand *Bildung*, ce qui légitime que l'on rapproche le parcours de la traduction linguistique et de la traduction culturelle. Et pourtant, même si les deux parcours aboutissent au même résultat (la formation/transformation de la langue et culture d'arrivée), ils diffèrent quant à leur *effets*. Car, dans les deux cas, ce qui change est le rapport «avec l'autre» que la traduction médiatise et favorise. En effet, pour ce qui concerne le cas de la transformation linguistique, aucune langue ne s'oppose ou résiste à la «venue de l'autre» ni personne ne se plaint du fait que le vocabulaire change lorsqu'une autre langue est accueillie. Au contraire, lorsqu'il s'agit de transformation culturelle, les cultures, ou mieux, les «qui» des cultures résistent. Certes, on connaît les cas heureux de formations culturelles dont l'identité s'est défigurée grâce à la rencontre d'autres cultures, mais on connaît aussi les cas – peut-être plus nombreux – où la lutte, le conflit et le refus l'emportent sur la rencontre heureuse de l'autre. En plus, il n'est pas rare que les «qui» des différentes cultures n'acceptent pas de renoncer à la spécificité qui les caractérise, en s'opposant ainsi à toute traduction.

N'est-elle pas, ce qu'on vient de dire, la marque d'un nouvel échec de la traduction ? Il ne s'agit pas, bien évidemment, de l'échec que Borges relate et dont la cause est le fait que la «culture d'arrivée» ne dispose pas des mots que la «culture de départ» lui demande. Plus simplement, il s'agit de l'échec qu'on subit lorsqu'une culture *refuse* les mots ainsi que les concepts qui ne lui appartiennent pas. Les bonnes intentions d'une traduction qui se propose de «jouer le rôle de médiateur» échouent à cause du refus que la culture d'arrivée lui oppose. En ce cas, la traduction échoue non pas à cause du manque de mots adéquats, mais à cause du refus que la culture oppose à la nouveauté qu'elle présente. Dès lors, si la *crux* de la traduction linguistique est l'impossible correspondance des mots, la *crux* de la «traduction inter-culturelle» est l'irréductibilité de cet autre qui, le cas échéant, se soustrait à la traduction – l'autre *intraduisible*.

5. Et pourtant *on traduit*, et Ricœur remarque qu'il y a eu «les voyageurs, les marchands, les ambassadeurs, les espions»⁹ bien avant des interprètes professionnels, c'est-à-dire un grand nombre de polyglottes traducteurs. Et c'est encore Ricœur qui constate qu'il y a toujours besoin des médiateurs «en chair et en os». Cependant, comment est-il possible qu'on parle, avec Ricœur, de «bonheur de la traduction» si l'intraduisible oblige celle-ci à l'échec ? Afin de sortir de l'impasse, l'auteur propose de substituer au couple «traduisible-intraduisible» le couple «fidélité-trahison». C'est pourquoi une bonne traduction «ne peut viser qu'à une équivalence sans identité»¹⁰ qui s'ensuit du fait que l'impossibilité spéculative (car *de fait* il y a l'intraduisible) n'aboutit pas à une impossibilité pratique (car *de fait* on traduit).

⁹ P. Ricœur, *Défi et bonheur de la traduction*, dans P. Ricœur, *La traduction*, Paris 2004, p. 24.

¹⁰ P. Ricœur, *Un passage: traduire l'intraduisible*, dans P. Ricœur, *Sur la traduction*, cit., p. 60.

Ce motif de la réflexion ricœurienne est toutefois moins original que la question abordée par l'auteur au sujet de la formation de l'*ethos* européen, à savoir une question concernant une «formation d'identité culturelle». A la question demandant si la traduction doit concerner les langues plus que les cultures, Ricoeur répond en inversant la question: «La tâche du traducteur ne va pas du mot à la phrase, au texte, à l'ensemble culturel mais [...] s'imprégnant par les vastes lectures de l'esprit d'une culture, le traducteur redescend du texte, à la phrase et au mot»¹¹. La culture, donc, se traduit avant que le texte le fasse. En ce sens, le cas de l'Europe est paradigmatic, car cette Europe *polyglotte* demande la traduction aussi bien au plan institutionnel qu'au plan spirituel. Au plan institutionnel, la traduction doit s'exercer en garantissant l'enseignement de deux langues vivantes dans l'espace européen; au plan spirituel, il s'agira de «étendre l'esprit de la traduction au rapport entre les cultures elles-mêmes, c'est-à-dire au contenus de sens véhiculés par la traduction. C'est ici qu'il est besoin de traducteurs de culture à culture, de bilingues culturels, capables d'accompagner cette opération de transfert dans l'univers mental de l'autre culture, compte tenu de ses coutumes propres, de ses croyances de base, de ses convictions majeures»¹². L'horizon de Ricœur est, ici, l'hospitalité linguistique: si l'on veut sortir de l'impasse du traducteur qui doit servir deux maîtres, à savoir l'auteur (et donc le texte en langue originale) et le lecteur (et donc le texte dans la langue d'arrivée), il faut revenir à l'«équivalence sans identité» susdite, à savoir à l'équivalence sans adéquation censée «traduire» la traduction elle-même en décelant les traits qui la défigurent en «hospitalité linguistique». En effet, même si le choc entre le «propre» et «l'étranger» n'est pas maîtrisable, on peut le prendre en charge afin de sortir de la polémologie qui ne ferait que destituer ce «penchant à traduire» dont la présence dans tout homme et toute culture est incontestable. Autrement dit: au moment où le «propre» rencontre l'autre étranger, il est presque inévitable que le «penchant à traduire» s'éveille – ce penchant qui est truchement de compréhension.

En accord avec Antoine Berman, Ricoeur parle de «traduction ethnocentrique» et «traduction éthique», la première ne visant que l'incorporation de l'autre, la seconde cherchant à «reconnaître et recevoir l'Autre en tant qu'Autre»¹³. La traduction «se traduit» ici en médiation interculturelle accueillant la culture «autre» et «étrangère». On objectera que l'autre peut se refuser à cette hospitalité et qu'un résidu intraduisible obligeant les traductions à l'échec résistera à jamais – ce que Ricœur admet volontiers. En effet, ce résidu reste sous la forme d'un «secret» se soustrayant à la communication, dirait-on en empruntant l'expression à Walter Benjamin et à George Steiner.

Cependant, ne faisons-nous pas un pas de trop en disant que ce «secret» est (le) «qui» traduit et (le) «qui» des cultures traduites, à savoir ce «qui» s'opposant à toute tentative d'annexion ? Certes, ce «qui» est le secret qu'aussi bien celui

¹¹ Ivi, p. 56.

¹² P. Ricoeur, *Quel éthos nouveau pour l'Europe ?* dans P. Koslowski (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle et économique*, Paris 1992, p. 109.

¹³ A. Berman, *La traduction et la lettre, ou L'auberge du lointain*, Paris 1999, p. 74.

«qui» traduit que celui «qui» se laisse traduire partagent. Mais quelle est la figure qu'ils assument et comment se défigurent-ils par ce passage traductif ? S'agit-il toujours de dialogue entre cultures ou bien ce dont il est ici question n'est-il rien d'autre qu'un dialogue de «qui» différents, à savoir un dialogue aussi bien interculturel qu'intra-culturel ?

6. On répondra à ces questions par une autre question censée les rattacher à ce qu'on a observé dans le sillage de Ricœur: si le passage traductif ne défigurait pas les différents «qui», sortirait-on des alternatives traduisible/intraduisible, fidélité/trahison ? L'enjeu de la traduction, on l'a remarqué, ne sont pas les seuls textes mais encore la *Bildung*, formation et culture. Cependant, une nouvelle *Bildung* se forme parce qu'un «qui» se traduit et c'est pourquoi le traducteur assume sa «tâche» après coup, car avant il est un «qui» en train de faire une expérience. La traduction est donc moins une activité qu'un passage questionnant l'expérience de celui «qui» traduit.

Nous pensons que le sens de l'expression «dialogue entre cultures» ou «dialogue interculturel» demeure ici: il ne s'agit pas seulement «d'accueillir l'autre» ou bien de lui offrir une «hospitalité linguistique». Il s'agit, au contraire, d'une expérience qui change la *figure*, le visage, l'esprit de celui «qui» traduit et «qui» accueille. Si celui «qui» traduit ne se questionne pas ni ne se laisse traduire par l'autre qu'il traduit; ou si son secret intraduisible ne demeure qu'un obstacle se soustrayant à toute provocation que lui vient de l'autre, et si ce secret ne représente pas une ressource, alors le dialogue avec autrui risque de représenter une autre forme de reproduction du «même» visant la plus déguisée des dominations – celle qui accueille l'autre afin de l'apprioyer. Le corollaire de cette reproduction du «même» est une autre idée marquant la violence de ce projet et dont nous avons déjà parlé, à savoir l'idée que les produits culturels sont exportables (ou importables) sans qu'aucune traduction ne s'exerce - pour ainsi dire, «exportables en tant que tels». Certes, ce risque menace toujours les tentatives d'hospitalité langagière que l'expérience de la traduction accorde à autrui. Et pourtant, de quelle expérience s'agit-il ?

7. Dans le mot «expérience» perce la racine indo-européenne *per-*, voire cette racine que le mot partage avec le terme *péril* et la préposition latine *per* indiquant la traversée et le passage. Si donc l'expérience est une traversée s'exposant au risque, au péril, «faire expérience» signifie s'acheminer dans un parcours sans ignorer qu'on s'expose au risque de la faillite et de l'échec. Cela dit, il faut trouver un *medium* qui légitime la définition de la traduction en tant qu'expérience, et notre avis est que ce *medium* est la médiation qui soude ensemble expérience et traduction. Car étant donné que la traduction est une expérience *médiatisant* le passage *vers* autre, cela justifie qu'on parle de traduction en tant qu'expérience de médiation. En effet, le «médiateur», qu'il s'agisse de l'interprète ou bien du traducteur culturel, occasionne le *passage* vers l'«autre» et fait que ce passage devient une possibilité accessible même à ceux qui n'ont

pas les moyens de l'accomplir – notamment les connaissances linguistiques. Or, l'expérience-même est médiation: d'abord, parce que le médiateur est celui «qui» permet d'accomplir une expérience, ensuite parce que même la médiation est passage.

Il suffit de lire rapidement les vocabulaires philosophiques pour s'apercevoir que la définition philosophique de la médiation est un héritage hégélien. Il y a cependant un sens de la médiation que la philosophie peut emprunter à la linguistique. Parmi les différentes définitions de la *diathèse* (de *diastesis*, disposition)¹⁴, il y a celle de «diathèse médiane». Il s'agit d'une forme qui appartient aux verbes tels que les *media tantum*, à savoir à ces verbes qui, puisque possédant une *forme médiane*, n'ont de valeur ni exclusivement passive ni tout à fait active. En voici quelques exemples: en latin *nascor*, en grec *gignomai*, *naître*; en latin *sequor*, en grec *hépomai*, suivre. Il s'agit de verbes événementiels, qui expriment toujours un événement. Il s'agit de verbes qui expriment une condition du sujet ou une action à laquelle il participe sans y exercer de contrôle direct. Grammaticalement, on les qualifie de «formes médianes» parce qu'elles expriment *une action* qui se trouve entre passivité et activité, accomplie par un sujet qui se découvre déjà dans le cours de son déroulement; une action qu'un sujet accomplit *parce qu'il est accompli par elle*. Pour les actions que ces verbes expriment, pouvons-nous parler de *médiation*? Notre réponse est que oui, car quoiqu'ils ne permettent pas de parler de *médiation* au sens rigoureusement hégélien, ils conservent quand même un *trait de la médiation* hégélienne: le fait d'être *passage*.

Dans l'*Encyclopédie*, nous lisons en effet que «la médiation est le principe et le *passage* à un second terme, de sorte que ce second terme n'est tel que pendant ce temps-là, dans la mesure où l'on y est arrivé à partir de quelque chose qui est autre par rapport à celui-ci»¹⁵. Les formes verbales médianes expriment aussi un *passage*, ainsi que nous proposons d'entendre la *médiation*. Un *passage* qui nous ramène à l'*expérience*, ou mieux encore, *qui est le trait partagé entre expérience et médiation*. Ces formes verbales sont des médiations parce qu'elles manifestent un genre spécial d'événements, c'est-à-dire *certaines actions particulières que nous n'agissons pas*, des actions non-agies. Il s'agit des actions que nous accomplissons parce que nous sommes mis en condition de les accomplir: nous naissions, par exemple, parce que quelqu'un d'autre nous permet de naître, ou bien, nous choisissons librement de suivre quelqu'un qui nous conduit où *il* souhaite nous amener.

Pourtant, il ne faut pas oublier que l'enjeu de ces pages est de savoir «qui» traduit. Or, la «diathèse médiane» – forme de *médiation* – donne à penser ce «qui» agissant comme une action qu'il accomplit en répondant à «autre» qui, réciproquement, le défigure. Il faut le redire: naître est une action que nous accomplissons parce que d'autres nous mettent en condition de l'accomplir,

¹⁴ La «diathèse» est la catégorie du verbe qui exprime l'attitude, la «disposition» des participants à l'action vis-à-vis de l'action même.

¹⁵ G. F. W. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 12.

ainsi que notre responsabilité s'ensuit d'une réponse donnée à autre que nous convoque. Tout cela défigure celui «qui» fait l'expérience, il lui donne un visage nouveau et fait qu'une nouveauté effective advienne. Et lorsqu'on traduit, il arrive la même chose. En ce cas, en effet, «qui» traduit se redécouvre face à autrui parce que, en lui répondant, il est obligé à revenir là «où» il est; réciproquement, par ce retour, il reçoit la conscience *nouvelle* qui lui arrive par la rencontre d'autrui. D'ailleurs, la naissance exprimée par le verbe *gignomai* (*nascor, naître*) n'est-elle pas une nouveauté? Et se mettre à la suite de quelqu'un, ainsi que l'indique le verbe *sequor*, n'est-il peut-être pas traverser de nouvelles terres pour se tourner vers de nouvelles découvertes? Et pourtant, l'on objectera que *traduire* n'est pas une forme médiane. Après ce constat, pouvons-nous dire que la traduction est une action non-agie, ce qui la rapprocherait au sens d'expérience en tant que médiation qu'on vient de dire?

8. La traduction est passage, elle est un échange linguistique qui fait qu'une nouveauté (aussi bien linguistique que culturelle) arrive. Il s'agit d'un parcours périlleux s'exposant (et exposant) à l'échec ainsi qu'au refus; ou encore, il s'agit d'un parcours qui peut faillir en ne menant nulle part. Et pourtant, comme les verbes événementiaux, la traduction déclenche des nouveautés au sujet desquelles la philosophie est censée se questionner. Elle garde en soi un fonds non-agé, car «en fait», ce qui décide du traducteur est le contexte ou bien la culture d'où il part et où il se trouve jeté dès sa naissance. En ce sens, la traduction est une action affleurant d'un fonds de passivité: elle donne hospitalité, selon ce que Ricœur nous a appris, mais encore elle est *accueillie par sa propre culture ou langue*. Ou bien, elle est *accueillie* par et dans sa culture et langue, où elle arrive *par et grâce à l'autre*. Elle est en quête de l'*esprit* sans jamais oublier la *lettre qui est déjà là*. Bref, la traduction possède les traits de l'expérience dont on a parlé jusqu'ici, l'expérience en tant que médiation. Cela dit, il reste encore à justifier le rôle que la traduction – une fois qu'elle a été ainsi conçue – joue vis-à-vis du dialogue entre les cultures – ou *interculturel*.

Ce dialogue, loin d'être pacifique, représente un *défi*. En effet, les cultures cohabitent non pas parce qu'elles visent une paix toujours à venir, mais parce que leur «vie en commun» se déploie sous l'égide d'un échange d'ouvrages et d'expériences culturelles visant la sauvegarde de ce qu'elles estiment *irréductible* et que, pourtant, elles souhaitent traduire chez l'autre. Si d'un côté le but de cette mise en commun est que d'autres cultures et domaines linguistiques partagent une richesse risquant de demeurer inconnue, de l'autre côté la différence entre les cultures ainsi que leurs contrastes ne doivent pas être amoindris. Et si d'un côté l'intraduisible est un résidu indépassable, de l'autre côté celui-ci ne fait pas obstacle au dialogue interculturel conçu sous l'égide de la traduction. Au contraire, l'intraduisible oblige à traduire autrement et, donc, à penser autrement le même mot afin d'aboutir à une parole nouvelle, ou à un renouvellement du langage. Il se peut que les mots correspondants manquent, selon ce que la «quête» de Borges nous a appris, mais l'échec que ce manque provoque est ce qui oblige à la quête

de mots et concepts nouveaux *dans sa propre culture*; plus même, cela oblige à la quête de mots et de concepts qui souvent transforment ceux que nous maîtrisons depuis longtemps, en les défigurant par d'autres significations. En plus, cela oblige celui «qui» traduit à s'engager dans ce même parcours de changement que la traduction déclenche dans la langue et la culture. Borges le dit à propos de lui-même lorsqu'il avoue qu'il est Averroës, à savoir celui «qui» est en quête de ce qu'il ignore. Cette quête le transforme, défigure le «sujet» en l'exposant à la nouveauté qu'on découvre lorsqu'on répond aux textes et aux cultures qu'il nous arrive de rencontrer. Ou bien, cette quête transforme celui «qui» traduit lorsque celui-ci, après avoir échoué faute de mots adéquats, recommence sa recherche.

L'intraduisible est donc ressource de nouveauté dans la mesure où il oblige celui «qui» traduit à revenir à sa propre langue et culture afin d'en découvrir les ressources «autres», «l'autre du propre», son autre qui demeure «secret» et non-maîtrisable. Et toute traduction, en répondant à l'autre qu'elle traduit, retrouve son propre «Autre», à savoir ses ressources cachées auxquelles il est obligé à revenir chaque fois qu'il traduit «autrui». Se refuser au dialogue avec l'autre, ou bien chercher à le reconduire dans son propre horizon, revient alors à manquer aussi bien l'autre que son propre «qui», à savoir ce «qui» qui redécouvre «son propre autre» grâce au dialogue avec autrui; cet autrui obligeant celui «qui» traduit à revenir à ses ressources langagières et culturelles cachées.

Enfin, à la succession ricœurienne «culture, texte, parole», il faudrait sans doute ajouter le mot «qui», à savoir cette subjectivité retrouvant «soi-même» grâce au dialogue avec d'autres cultures. Par ce dialogue, l'autre révèle au traducteur son «qui» caché et secret, et ce sera après la redécouverte de ce «bonheur» de la traduction que celle-ci se fera à jamais «tâche nouvelle»: *Je compris, à la dernière page, que mon récit était le symbole de l'homme que je fus pendant que je l'écrivais et que, pour rédiger ce conte, je devais devenir cet homme et que, pour devenir cet homme, je devais écrire ce conte, et ainsi de suite à l'infini ...*

Carla Canullo, Università di Macerata
✉ carla.canullo@unimc.it

¶ Sezione Prima

Questioni / Questions

Articoli/1

Lo straniero come paradosso ermeneutico

Claudio Ciancio

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 01/04/2014. Accettato il 26/02/2015.

The experience of meeting the stranger highlights how every human relationship consists of a dialectics of identity and otherness. Reducing one to the other means making the relationship among men impossible. The only viable way is a hermeneutical way different from Gadamer's one. That way recognizes the principle of transcendence as the principle that at the same time testifies the irreducible otherness of every person and his possible communion with other persons.

1. L'ermeneutica e l'esperienza dell'incontro con lo straniero

Nell'attuale contesto di confronto e anche di scontro fra le culture l'ermeneutica è messa alla prova e da questa prova mi sembra che provenga una conferma ma anche l'istanza di un approfondimento e persino di una parziale correzione. La superiorità dell'approccio ermeneutico al problema dell'interculturalità risulta evidente dal confronto con le altre posizioni prevalenti. La prima di queste posizioni è quella che afferma, almeno per alcuni universi culturali, l'incompatibilità reciproca, incompatibilità che rende inevitabile lo scontro di civiltà o può evitarlo solo con politiche isolazioniste, che però nell'attuale contesto di globalizzazione non sembrano praticabili. Le alternative più plausibili a questa posizione estrema sembrano essere quella dell'assimilazione, che è però una variante meno violenta di quella dello scontro, o quella che possiamo chiamare modello dicotomico, che distingue e separa ciò che accomuna e ciò che resta irriducibilmente diverso. Vi sarebbero cioè aspetti universali, su cui si potrebbe fondare l'accordo e la convivenza, e aspetti legati invece alla specificità delle tradizioni culturali che andrebbero lasciati sopravvivere nel loro aspetto esteriore e folclorico, ma sterilizzati ed emarginati nei loro aspetti profondi e potenzialmente conflittuali. Ora, se pur è vero che la convivenza richiede la pattuizione e l'osservanza di regole comuni, tuttavia la sterilizzazione degli aspetti specifici dei patrimoni culturali è una negazione del

loro valore e dell'importanza del loro apporto e si configura di fatto anch'essa come una riproposizione del modello dell'incompatibilità.

Rispetto a questi modelli la superiorità di quello ermeneutico sta nella sua capacità di utilizzare le disposizioni specifiche di una cultura come possibili vie di accesso alla comprensione di altre culture senza una preventiva opera di riduzione e presupponendo, sia pure al limite, un'universale comunicabilità. Il vantaggio di questo modello sarebbe la possibilità del riconoscimento reciproco delle culture nella loro irriducibilità ma non incompatibilità, e una reciproca fecondazione che consente di far emergere in ogni cultura possibilità inedite, che, senza il confronto con altre culture, non si sarebbero configurate. Certo questo modello sembra peccare di un eccesso di ottimismo, come se non facesse i conti con l'insuperabile tendenza conflittuale che l'alterità come estraneità porta con sé. E in effetti credo che l'esperienza dell'incontro con lo straniero metta, se non in crisi, almeno in difficoltà il modello ermeneutico e specialmente quello gadameriano. Come ci può infatti essere quella fusione degli orizzonti, che è il presupposto della comprensione, quando manca qualsiasi continuità della tradizione?

La relazione con lo straniero, con la persona di lingua, costume, cultura e religione diversi e lontani dai nostri, sembra avere una sua specificità, che non consiste semplicemente nel manifestare una più accentuata differenza. Diversamente dalle relazioni con la famiglia o con la propria cerchia sociale o con coloro che appartengono alla propria tradizione culturale, la relazione con lo straniero prende le mosse dall'estraneità, non è cioè esperienza di una familiarità talvolta interrotta o difficile, ma anzitutto esperienza di estraneità. Di fronte allo straniero siamo immediatamente a disagio, angosciati dall'imprevedibile o almeno diffidenti. Questa reazione non va trascurata o banalizzata, non può essere attribuita moralisticamente a un deficit etico o illuministicamente a un deficit culturale. È una reazione che rivela qualcosa di importante, e cioè che l'alterità dell'altro è irriducibile e assolutamente indisponibile, portatrice di un modello culturale che ci disorienta e che mette in discussione il nostro.

Quando si considerano poco rilevanti le differenze, allora ciò che costituisce lo specifico dell'altro, la sua cultura, la sua religione, finisce per essere svilito proprio da questa apparente apertura a lui. Occorre invece riconoscere che l'incontro è difficile e lo è precisamente perché le differenze sono importanti. In un certo senso si deve dire che è meglio ingigantirle piuttosto che assottigliarle. Per passare dallo scontro a una forma di incontro non banale e superficiale, occorre che la relazione con l'altro allo stesso tempo non sia ridotta, per far prevalere i momenti di identità, e non sia dissolta, per far prevalere i momenti di alterità.

Ma com'è possibile ciò? Cercherò di mostrare che lo è soltanto se, paradossalmente, l'alterità è costitutiva dell'identità di ogni soggetto umano singolo o collettivo. Se infatti vi è un momento di alterità costitutivo della stessa identità, allora si potrà trovare la possibilità di convergenza con l'altro proprio a partire da quella comune esperienza di alterità. Ora questa costitutiva esperienza

di alterità si dà precisamente in quell'aspetto della cultura che più di ogni altro sembra oggi rendere inevitabile lo scontro, vale a dire nell'esperienza religiosa. Per lo più si pensa che l'incontro fra culture diverse diventi possibile solo se le religioni si secolarizzano, nel senso di ridursi a un nocciolo razionale condivisibile da tutti gli uomini all'identico modo. Ma non è così. Si dovrà invece fare in modo che esse siano più fedeli a se stesse, e cioè a quella verità trascendente (ecco qui la dimensione di alterità!) che è propria di tutte le religioni in modo più o meno chiaro e lineare. L'esperienza religiosa non è l'ostacolo maggiore all'incontro con lo straniero, ma quella che può renderlo possibile, perché l'esperienza di Dio è, almeno nelle religioni monoteistiche, la più profonda e radicale esperienza dell'Altro.

2. L'essere straniero nell'esperienza biblica

Vediamo meglio questo paradossale costituirsi dell'identità religiosa come esperienza dell'alterità nella religione biblica. Si pensi anzitutto a come si esprime la vocazione del padre della fede, Abramo: «Vattene dal tuo paese, dalla tua patria» (Gn 12, 1): abbandona dunque le tue radici, la tua identità; anzi Dio gli cambia persino il nome (da Abram a Abraham). E la condizione di straniero caratterizza i discendenti di Abramo fino all'Egitto e all'esperienza del deserto. E pensiamo poi allo stesso patto di alleanza, che è sancito con la consegna della legge. Il suo forte contenuto etico ne fa un'esperienza di alterità e di trascendenza: la Torah sancisce un'alleanza che non ha lo scopo di avvicinare gli uomini a Dio facendoli entrare nella sfera del sacro; la legge interrompe il soddisfacimento del desiderio e la fusionalità, pone dei limiti, rende invalicabile il confine che ci separa dall'altro e ne impone il rispetto. Si pensi infine all'attenzione e all'accoglienza dello straniero che la legge comanda, spesso associandolo alla vedova e all'orfano: «Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto» (Es 22, 20). Ancora di più dice un passo del *Levitico* (19, 34), che va al di là della semplice tolleranza per identificare lo straniero con il prossimo (non più il lontano ma il vicino), con colui che è come noi: «Il forestiero dimorante fra di voi lo tratterete come colui che è nato fra voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto». In ambedue i casi si sottolinea l'uguaglianza di esperienza fra stranieri e Israeliti: la condizione di forestiero è parte essenziale della vicenda di questi ultimi. E il Salmo 38 lo dice espressamente: «Io sono un forestiero, uno straniero come tutti i miei padri». Abbiamo qui dunque una dimensione di alterità che è costitutiva dell'identità e proprio per questo rende possibile una relazione con l'altro, che non sia una semplice negazione né dell'identità propria né di quella dell'altro. Si tratta qui certo di un'alterità etnica e territoriale, che tuttavia si lega strettamente all'esperienza religiosa.

Nel *Nuovo Testamento*, poi, mentre perde rilievo la definizione etnica e politica di straniero, diventa centrale la condizione esistenziale di straniero propria del cristiano. Come l'ebreo si sentiva esule e straniero lontano da Gerusalemme,

così il cristiano si sente esule e straniero rispetto alla nuova Gerusalemme. Nella prima *Lettera di Pietro* i cristiani sono definiti «pellegrini e ospiti sulla terra» (2, 11) e nella *Lettera agli Ebrei* si pongono in continuità la fede dei patriarchi e quella dei cristiani dicendo che tutti i credenti «ora aspirano a una patria migliore, cioè a quella celeste» (11, 16). Senza cadere nell'interpretazione dualistica ed evasiva che molta spiritualità cristiana ha conferito a questa estensione dell'esperienza di estraneità, occorre riconoscere che è costitutiva dell'esperienza cristiana questa tensione verso l'Altro, verso la novità radicale, anche se questa relazione con l'Altro (con l'Infinito) entra in conflitto (a causa della condizione di peccato) con la relazione (altrettanto costitutiva) che abbiamo con noi stessi e con il mondo. Non si può perciò definire il cristianesimo come una religione della familiarità, delle radici, dell'identità.

E nemmeno lo si può definire una religione dell'interiorità, che è un altro modo per accentuare il momento dell'identità. Quando dice che la verità abita in noi (*in interiore homine*) e che Dio è più intimo a noi di quanto noi lo siamo a noi stessi, Agostino evidenzia una differenza fra l'intimità di Dio e la nostra intimità e le due intimità entrano in tensione, una tensione paradossale perché sono due dimensioni del medesimo soggetto, cioè di noi stessi. Il cristianesimo non è una religione della conciliazione: non concilia né con se stessi né con le proprie radici né con la ragione né con l'ordine sociale e politico. Il cristianesimo è sempre anche essenzialmente tensione, contraddizione, estraniazione, differenza, perché è sempre anche attesa del futuro escatologico.

Questa esperienza religiosa come esperienza di trascendenza sembra essere la condizione fondamentale della possibilità di incontro con lo straniero, proprio perché attraverso di essa l'io si scopre nella sua identità paradossalmente costituito da un'alterità. Lo straniero diventa riconoscibile e relazionabile all'io perché già abita in lui: lo straniero non ci confronta semplicemente con ciò che è fuori di noi ma con ciò che già è in noi. Perché allora le religioni aggravano in molti casi la difficoltà di incontro con lo straniero e favoriscono lo scontro di civiltà? Perché in molti casi tradiscono la loro costitutiva relazione con la trascendenza e si secolarizzano nel senso che diventano potenze mondane identitarie, ma in questo modo, per la loro grande forza spirituale che esercitano, producono effetti rovinosi: *corruptio optimi pessima*.

3. Ribaltamento del rapporto familiarità-estraneità

Il paradosso che definisce la relazione con lo straniero, come relazione che è resa possibile precisamente da ciò che sembra impedirla, è quello di un'alterità che può avvicinare. Ma il paradosso si ripropone simmetricamente riguardo ai rapporti di familiarità, che sono fondati, come cercherò di mostrare, su una vicinanza che diventa alterità.

La relazione di familiarità è anzitutto una relazione rassicurante. Non a caso la xenofobia, soprattutto oggi, fa leva proprio sul richiamo alla sicurezza: lo straniero è come tale un potenziale attentatore alla nostra sicurezza. La paura

che nasce dall'insicurezza trova conforto quando individua la sua causa nel volto dello straniero, nei suoi abiti, nei suoi costumi e nella sua religione, invece che in complessi fattori, economici, sociali e culturali. Si ha bisogno di spiegazioni semplici, perché la stessa semplicità della spiegazione è rassicurante, e si ha bisogno di capri espiatori facilmente identificabili; mentre invece le spiegazioni complesse, difficili da comprendere, che individuano cause e responsabilità diffuse rendono sfuggente la minaccia e, anziché liberarne, provocano angoscia. Rassicurante è invece chi, in quanto familiare, immediatamente conferma la nostra identità: è un altro nel quale troviamo una variazione di noi stessi o del quale almeno possiamo comprendere e prevedere gli atteggiamenti. Ma è facile vedere come questa familiarità sia, nel migliore dei casi, povera e riduttiva, e come il senso di sicurezza possa degenerare in disinteresse e in noia. Quando dall'altra persona non c'è più da attendersi nulla di nuovo, l'interesse per lei si spegne, allo stesso modo in cui si spegne l'interesse per la vita quando ci si può attendere soltanto una ripetizione del già vissuto, e ciò anche nel caso in cui la nostra vita sembri felice. Quando i gesti e le reazioni diventano scontati, abitudinari, la vita si spegne: l'abitudine, come ripetizione dell'identico, mentre appare rassicurante, diventa immagine ed anzi anticipazione del *rigor mortis*. Molte relazioni umane si estinguono per questa ragione, perché dall'altro non ci si aspetta più nulla di nuovo, ma solo la ripetizione delle stesse cose e delle stesse parole.

C'è una pagina straordinaria dei *Diari* di Max Frisch, che illustra bene questo rischio in riferimento all'esperienza dell'amore. Ne riporto qualche passaggio: «È degno di nota il fatto che proprio della persona che amiamo non possiamo dire affatto come ella sia. La amiamo semplicemente. [...] L'amore libera da qualsivoglia immagine. [...] La nostra convinzione di conoscere l'altro è la fine dell'amore; [...] poiché il nostro amore è al termine, poiché ha esaurito la sua forza, è per questo che la persona per noi è finita. [...] "Tu non sei", dice il deluso o la delusa, "chi ritenevo che tu fossi". E chi ritenevano che fosse? Un mistero, quale la persona sempre è, un enigma, ed è ciò che non abbiamo più la forza di sopportare. Ci facciamo allora un'immagine. In ciò sta l'assenza di amore, il tradimento»¹. Il passo ricorda il divieto biblico di farci immagini: farci un'immagine è pretendere di sottoporre l'alterità infinita al nostro sguardo abbracciante e penetrante. Le patologie della famiglia, della comunità o dell'amicizia hanno che fare con questa distorsione, cioè con il prevalere del principio di assimilazione, che si esercita anzitutto come pretesa di conoscere l'altro e che conduce d'altra parte a respingerlo nella misura in cui egli si sottrae all'assimilazione o almeno alla prevedibilità del comportamento. In termini psicologici si parla della mancanza del terzo (l'altro irriducibile), mancanza che produce rapporti duali in cui l'uno mangia l'altro, lo assimila, e, quando non ci riesce più, giunge a distruggerlo (come ben sappiamo dalla cronaca quotidiana). La causa della crisi della famiglia va ricercata non esclusivamente ma certo anche

¹ M. Frisch, *Die Tagebücher 1946-49*, in *Gesammelte Werke*, 2, Frankfurt/Main 1976, pp. 369-370.

in questa distorsione psicologica e morale, per la quale si cerca di far prevalere il principio dell'identità su quello dell'alterità.

Queste osservazioni, ovviamente, non vanno spinte fino a proporre la semplice sostituzione dell'alterità all'identità, una sostituzione che non risolverebbe il problema, perché produrrebbe soltanto una non relazione. Al contrario si tratta di pensare una relazione nella quale l'identità cresce parallelamente al crescere dell'alterità, l'assimilazione cresce parallelamente al crescere della dissimilazione. E la condizione di possibilità di questa paradossale coincidenza è quella che abbiamo detto e cioè la presenza nell'identità, come suo principio costitutivo, della stessa alterità. Solo perché in me stesso riconosco la presenza di una vera alterità, posso incontrare l'altro senza con ciò semplicemente negare me stesso e senza negare l'altro. Il mancato riconoscimento di questa presenza dell'alterità nell'identità, come produce la disgregazione dei rapporti familiari, amicali e sociali, così pure rende impossibile o fallimentare l'incontro con lo straniero. Invece che incontrare si cercherà di catturare e assimilare l'altro; ma questo è impossibile: quel che se ne assimila e cattura non è lui stesso, l'altro sfugge alla presa. Come chi vuole afferrare Dio si ritrova con un idolo, così chi vuole impadronirsi di un uomo può giungere anche a imprigionarlo, a soggiogarlo e persino a ucciderlo, ma in questi modi non si impossessa della sua alterità, perché lo riduce alla misura dei suoi poteri e si lascia perciò sfuggire ciò che egli propriamente è.

4. L'universalità trascendente

L'unilateralità dei principi di identità e di alterità dovrà essere superata, non però in una mediazione che dia luogo a un'identità più ricca, ma in un principio di unità capace di reggere e tenere in comunicazione i due principi dell'identità e dell'alterità evitando la riduzione dell'uno all'altro e quindi l'impossibilità della relazione. Questo principio, che fonda allo stesso tempo l'alterità costitutiva di ogni identità e l'identità costitutiva di ogni alterità, è la trascendenza. La condizione ultima di possibilità di incontro, di comunicazione e di fecondazione reciproca fra le diverse identità, personali e culturali, è che vi sia una partecipazione comune degli uomini, per quanto turbata e nascosta, all'unica verità trascendente. L'incontro infatti avviene e la relazione si istituisce a condizione che le diverse identità siano riconosciute nella loro reciproca irriducibilità ma non incompatibilità. E ciò è possibile appunto soltanto se possono essere riportate a un comune principio di differente livello ontologico. Ogni finito è altro non semplicemente nella sua particolarità, ma in quanto quella particolarità è portatrice di un'infinità (che è poi l'infinità della libertà), che rende impossibile ogni mediazione con altre analoghe finitezze, ogni risoluzione in una superiore identità, e che tuttavia accomuna ad ogni altra analoga finitezza essendo la sorgente inesauribile di tutte. Ogni finito è altro in modo irriducibile in quanto è costituito dalla trascendenza, da quell'infinità

e inesauribilità da cui scaturisce e che fa sì che non possa essere determinato e conosciuto senza rivelare sempre nuove inesauribili profondità. L'alterità di questo finito-infinito rispetto agli altri finiti-infiniti non nasce dalla relazione con essi, ma dall'alterità trascendente (dell'infinito) da cui è costituito e che conferisce alla sua particolarità una profondità infinita, tale da impedire ogni mediazione e risoluzione in un'identità superiore. D'altra parte questa medesima alterità trascendente è ciò che rende possibile affermare l'unità (un'unità della comunicazione e non della mediazione) dei finiti-infiniti, di modo che proprio ciò che radicalizza l'alterità è ciò che fonda l'unità.

Il nesso di irriducibilità e compatibilità si scioglie quando prevalga o una visione relativistica o al contrario una visione assolutistica della verità. Per i relativisti non vi è propriamente nessuna verità, ma allora nessuna prospettiva merita di essere presa sul serio, sono tutte indifferenti. Certo da questo punto di vista non si fa la guerra all'altro motivandola con un presunto superiore possesso della verità, ma nemmeno si valorizza la prospettiva dell'altro. Per gli assolutisti della verità invece non resta che la distruzione della prospettiva altrui (considerata falsa) o l'integrazione nella propria (considerata l'unica vera). Al relativismo si dovrebbe invece sostituire il prospettivismo ermeneutico e l'alternativa fra integrazione e distruzione dovrebbe essere sostituita dalla fecondazione reciproca. La verità trascendente è principio di universalità, perché le molteplici identità culturali e religiose possono essere viste come punti di vista (magari mescolati con errori) sull'unica verità e come tali capaci di riconoscersi reciprocamente senza peraltro integrarsi. Riconoscimento reciproco significa non soltanto rispetto, ma anche fecondazione reciproca, perché l'incontro con l'altro può non tanto aggiungere pezzi alla nostra identità o stravolgerla, quanto piuttosto fare in modo che questa sviluppi meglio potenzialità, che restavano nascoste e implicite, e che proprio l'incontro con l'altro fa emergere e può far emergere in quanto proviene dalla comune verità trascendente.

Incontrare lo straniero significa allora apprendere anche su se stessi, imparare a conoscere e ad approfondire la propria identità, abituandosi a non irrigidirla, ma piuttosto a considerarla un'identità vivente e mobile, come identità che non sta in rapporto soltanto con se stessa, un'identità che non è autoreferenziale, ma un'identità che sta in rapporto con una verità che la costituisce ma anche la trascende, abbracciando altre identità e mettendo in comunicazione con esse. Lo straniero ci è maestro perché, più che coloro che ci sono familiari, ci aiuta a incontrare la nostra identità e a renderla vivente. Ma, anzitutto, incontrare lo straniero significa fare un'esperienza di trascendenza, di oltrepassamento verso il totalmente Altro, verso quella verità che è la fondamentale condizione dell'incontro.

E poiché nell'incontro con lo straniero siamo sollecitati a esplorare le vie di una comunione nell'alterità, allora lo straniero ci è maestro anche in un altro senso, nel senso che è proprio questa esperienza estrema dell'incontro con lui la via attraverso la quale possiamo guadagnare un rapporto più autentico con chi ci è più vicino e familiare. La relazione con lo straniero, con colui di cui non

si comprende la mentalità, la cultura, i costumi e anche la lingua, non fa che evidenziare un carattere proprio e costitutivo di ogni relazione: l'eccezionalità del rapporto con lo straniero non è poi così eccezionale. Essa c'insegna a riconoscere l'alterità irriducibile al di sotto di ogni affinità, a riconoscere lo straniero anche in chi ci è più familiare. La familiarità, se è una familiarità nella libertà, non è infatti reciproca trasparenza fino alla fusione. La fusione priva della libertà, che viene completamente soffocata dall'appartenenza e dall'identificazione. Se la relazione di familiarità ha un vantaggio, è quello di presupporre la possibilità della comunione per fondare su di essa l'accoglienza dell'alterità, ma questo vantaggio è pagato con il rischio di dissolvere l'alterità.

Potremmo allora esprimere il paradosso che regge tutta la questione anche in questi termini: non si tratta tanto di rendere lo straniero più familiare, quanto piuttosto di rendere il familiare più straniero. Ciò che avvicina non va trascurato o addirittura negato, ma deve essere oltrepassato per ritrovare l'irriducibile alterità proprio in ciò che più avvicina. Si tratterà di mettere in luce le differenti declinazioni che ciascuno offre degli stessi elementi comuni: lingua, orizzonte culturale, religione, famiglia. E in questa forma, nella quale appaiono anche le differenze irriducibili, gli elementi comuni non saranno uguaglianze ma piuttosto convergenze e armonizzazioni che indicano l'unità possibile, unità della comunione (della pluralità dei diversi) e non della conformità. L'incontro con lo straniero sollecita allora una profonda revisione dei rapporti di familiarità, che rende attenti all'alterità irriducibile, così come, d'altra parte, le esperienze di familiarità sollecitano la ricerca della comunione nell'estranchezza.

5. Trasformazione dell'ermeneutica in ermeneutica della trascendenza e del paradosso

Questo riconoscimento dell'alterità né riduttivo né escludente può trovare giustificazione filosofica solo in una prospettiva ermeneutica. E tuttavia il pensiero ermeneutico prevalente, se giustifica la compatibilità e l'incontro dialogico fra le molteplici prospettive sulla verità, non sembra misurarsi adeguatamente con la dimensione dell'alterità considerata nella sua irriducibilità ultima. Il limite dell'ermeneutica, soprattutto gadameriana, è quello dell'inclusività, anche se riconosce le fratture, le interruzioni della comunicazione. Ma non si tratta solo di riconoscere un limite della comprensione; si tratta piuttosto di recuperare la dimensione qualitativa dell'interruzione. Si tratta cioè di considerare l'interruzione della comunicazione non come caso-limite e come un limite progressivamente erodibile, come fa Gadamer quando a questo proposito scrive che «fra gli uomini sarebbe necessario un dialogo infinito»². Gadamer pensa che l'ermeneutica debba «servire a eliminare la separazione e l'estranchezza tra io e tu»³, e che il suo motivo centrale sia «quello del superamento dell'estranchezza

² H.G. Gadamer, 'E tuttavia: potenza della volontà "buona"', in «Aut-aut», CCXVII-CCXVIII, 1987, pp. 62-63.

³ H.G. Gadamer, *Verità e metodo* 2, trad. di R. Dottori, Milano 1995, p. 78.

e dell'appropriazione dell'estraneo»⁴. Ma si tratta piuttosto di pensare la radice dell'incomunicabilità ultima come la condizione anche della comunicazione e della familiarità. L'estraneità, la non comunicazione, la non comprensione, il restare estranei, non è una distanza che si possa progressivamente erodere ma, come dicevo, un momento costituivo della stessa familiarità.

L'ermeneutica deve allora assumere la forma di una dialettica paradossale e ciò grazie proprio all'esperienza dell'incontro con lo straniero. Al definirsi di questa esperienza nella forma di una dialettica paradossale conduce la recente e brillante analisi di Umberto Curi in *Straniero*. Muovendo dall'analisi della duplicità dello *Unheimlich* freudiano risale alle radici indoeuropee del concetto di ospite come dono e minaccia⁵ analizzando in particolare la Xenia greca e l'ambiguità dei termini *hostis* e *hospes*. Interessante nell'analisi di Curi è il fatto che l'insuperabile ambiguità strutturale dello straniero sia declinata ricorrendo al mito platonico di Eros e alla pratica greca del *symbolon*. Le due tessere del *symbolon* rinviano a un'unità originaria nella quale non v'era duplicità ma unità⁶. Analogamente l'Eros del *Simposio*, intermedio tra Penia e Poros, è costitutivamente duplice⁷, una duplicità che rinvia al mito dell'androgino, per il quale solo mettendo insieme le due parti divise si può ricostituire l'intero dal quale gli uomini provengono⁸. Seguendo questi modelli classici, si dovrà pensare che l'identità si costituisce solo attraverso la relazione con l'altro⁹, in quanto esso è la parte a noi mancante. In questo senso Curi può affermare l'imprescindibilità del rapporto con lo straniero dicendo che il confine tra il medesimo e l'altro è problematico, che ogni forma di identità del sé è intaccata¹⁰ e che lo straniero è più prossimo a me di me stesso¹¹.

Questo modello ha molti punti di contatto con quello che intendo proporre, il modello cioè del paradosso ermeneutico, che tuttavia riesce a giustificare meglio quegli aspetti. Nel modello proposto da Curi la dimensione di alterità del rapporto con lo straniero è allo stesso tempo assolutizzata e ridotta. Assolutizzata perché diventa un rapporto di semplice esteriorità (le due metà stanno una accanto all'altro senza aver nulla in comune); ridotto perché risolvibile, almeno idealmente, in una perfetta superiore unità (le due metà combaciano).

Anche Derrida ha sostenuto una radicale alterità affermando, nel corso di un confronto con Gadamer, che vi è un'interruzione, un'irriducibile intervallo, che condiziona ogni possibile comprendere: «ci si può domandare se la condizione del *Verstehen*, invece di essere il *continuum* del rapporto, [...] non sia piuttosto l'interruzione del rapporto, un certo rapporto di interruzione, la sospensione di

⁴ Ivi, p. 253.

⁵ U. Curi, *Straniero*, Milano 2010, p. 12.

⁶ Ivi, p. 66.

⁷ Ivi, p. 92.

⁸ Ivi, p. 96.

⁹ Ivi, p. 139.

¹⁰ Ivi, p. 149.

¹¹ Ivi, p. 16.

qualsiasi mediazione?»¹². Questa insuperabile interruzione dà luogo in Derrida a una strategia del compromesso, peraltro più presente nel primo Derrida, che prende le distanze dalla radicalità di Levinas per affermare l'inevitabilità di una mediazione con l'altro, che pure non può non essere segnata da una certa violenza.

Ma è possibile anche un altro esito, quello a cui conduce ad esempio lo *Straniero* di Camus. Meursault attraversa la società come straniero, straniero non tanto per lingua o cultura o religione, ma piuttosto come esistenzialmente straniero, estraneo alla morte della madre, all'amore di Maria, all'uccisione dell'arabo, alla sua propria morte, come a ogni condizione di vita. C'è «un'indifferenza del mondo», che peraltro, svuotando ogni speranza, genera alla fine un certo senso di felicità. Del resto il tema della rivolta, centrale nel pensiero di Camus, implica non solo resistenza ma anche adeguamento, un imparare a vivere e a morire, una lucida accettazione della finitezza quale essa è, senza evasioni o compromessi.

Le posizioni di Camus, Derrida e Curi in modi diversi propongono un'alterità assolutamente irriducibile, con la quale però ci si può conciliare. Ma questa conciliazione resta del tutto estrinseca, e, proprio perché estrinseca, sta sotto il segno dell'ambiguità: è la conciliazione dell'indifferenza in Camus, quella del compromesso e della riduzione del conflitto in Derrida, o è quella della giustapposizione di parti combacianti in Curi, una giustapposizione nella quale si passa da una mera esteriorità a una risoluzione dell'alterità in una superiore unità in cui essa scompare. Alterità e identità diventano compatibili senza ridursi o addirittura annullarsi, solo se, come dicevo, il principio di unità è allo stesso tempo principio che accomuna e che separa o, meglio, che accomuna nel separare e separa nell'accomunare, principio di unità proprio nell'essere assoluta alterità, principio trascendente costitutivo di ogni finitezza libera, che fa di ogni finito un finito-infinito.

Tornando conclusivamente all'ermeneutica, riconosceremo ad essa la capacità di giustificare un'universalità non riduttiva, così come riconosceremo alle filosofie dell'alterità il merito di stabilire un limite invalicabile alla mediazione, aggiungendo però che ambedue non fondano la possibilità dell'incontro con l'altro, quando non riconoscano la verità trascendente come radice che mette in comunione separando e separa mettendo in comunione. In un'ermeneutica della trascendenza si può pensare la compatibilità fra l'essere plurale e l'unità dell'essere, perché solo in essa si pensa la pluralità come pluralità di irriducibili (uomini, religioni, culture, opere e, più in generale, interpretazioni), che sono ciascuno manifestazione dell'unico essere inesauribile.

Il riconoscimento dell'alterità esige quel rapporto ermeneutico nel quale la congenialità e il processo di comprensione giungono al loro apice quando si spalancano nuove inesauribili, ed anzi insondabili, dimensioni ed ogni

¹²J. Derrida (1987), 'Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)', in «Aut-aut», CCXVII-CCXVIII, 1987, p. 60.

momento di assimilazione (di ciò che riconosciamo riconducendolo al già noto) è attraversato da un contrario movimento di dissimilazione, per cui, quanto più approfondiamo la conoscenza, tanto più diventa smisurato quel che non sappiamo, più afferriamo e più la presa ci sfugge, più ci familiarizziamo e più restiamo sorpresi, più troviamo somiglianze e più aumentano le differenze. Proprio perché conosco meglio lo straniero, so che nel suo fondo egli resta inconoscibile. Conoscere è sempre riportare a un universale, ma l'universale ermeneutico non è un universale oggettivabile, perché vive soltanto nelle sue particolari e irriducibili declinazioni, fra le quali si può riconoscere soltanto, per così dire, una certa aria di famiglia. Se dunque conosco lo straniero in ciò che gli è più proprio, ho una conoscenza che certo non è soltanto negativa o particolare, ma tuttavia apre a un'inesauribilità di contenuto.

Un'ermeneutica della trascendenza è un'ermeneutica che si orienta verso un pensiero del paradosso, che tiene insieme dialetticamente, senza mescolanze né sintesi compiute, due movimenti contrari. Una comprensione autentica dell'altro ci *avvicina* - ripeto - a lui proprio nel mostrarcene l'alterità irriducibile, e in tale alterità irriducibile l'altro si mantiene in una *lontananza estrema*; l'alterità inesauribile è contenuta soltanto in ciò che *comprendiamo*, e però vi è contenuta solo nella forma di ciò che *eccede la comprensione*. Tra familiarità ed estraneità, tra identità e alterità, tra comprensione e inafferrabilità vi è dunque un rapporto di unità e opposizione, nel quale i due termini si sostengono reciprocamente. A questa dialetticità paradossale l'ermeneutica è indirizzata proprio quando esce dal tranquillo alveo della tradizione per prendere sul serio la drammatica difficoltà dell'incontro con lo straniero.

Claudio Ciancio, Università del Piemonte Orientale
✉ claudio.ciancio@fastwebnet.it

Articoli/2

Comprendre l'autre

À propos du dialogue entre communautés d'interprétation

Christian Berner

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 03/03/2014. Accettato il 27/02/2015.

Questioning the specific nature of intercultural hermeneutics, this paper highlights the complexity of the definition of culture using the pluralism of interpretation communities. Going up to the conditions of understanding, both those generated by traditional hermeneutics or cognitive psychology, the will to understand the other can counter identity claims in favor of the dialogue in which the communities of interpretation are always already taken. Intercultural hermeneutics then allows, overcoming the opposition between universalism and relativism, to lead to practical, ethical and political dimensions of hermeneutics.

1. Herméneutique traditionnelle et herméneutique interculturelle

L'herméneutique interculturelle est d'abord une «*herméneutique*». Celle-ci se définit traditionnellement à partir de la volonté de comprendre ce qui nous semble étranger, que cet élément étranger («*etwas fremdes*», écrit Schleiermacher¹) dont nous faisons l'expérience soit causé par la distance historique ou culturelle. Cette «altérité» de l'étranger vient perturber la possibilité de l'entente. Elle est ce que je ne comprends pas, ce qui ne s'intègre pas dans la totalité cohérente qui constitue le sens. Dans cette situation, l'herméneutique est la méthode qui s'efforce d'établir des règles permettant de remédier à la non-compréhension en tenant compte des conditions de possibilité de la compréhension.

L'herméneutique interculturelle quant à elle apparaît comme un secteur spécifique, un champ de l'herméneutique qui s'attache à ce qui est «culturellement» étranger. Cette étrangeté est très étudiée, notamment par d'autres disciplines que la philosophie comme l'anthropologie, la sociologie, et a donné des travaux célèbres, même en herméneutique, comme ceux de Clifford Geertz².

¹ Fr. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Paris 1987, p. 161.

² C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1983.

Ce qui fait la grande actualité de l'herméneutique interculturelle est sans doute l'expérience devenue commune de l'étrangeté. Il semblerait que plus qu'avant, plus vite qu'avant, les individus soient confrontés à des «cultures» autres, que l'on attribue cela à la mondialisation, à la globalisation, à la civilisation ou à la société universelle. Quoique l'on entende par là, dès que l'on parle de «culture», on parle d'une relation à autrui ou à une autre culture. En effet, lorsque nous parlons des possibilités de comportement qui ont été réalisées chez nous nous envisageons que d'autres peuvent s'être imposées ailleurs. Il en va comme de la perspective: dire que mon regard est une perspective, c'est dire qu'il y en a d'autres. Cela a souvent été relevé³. Ce pluralisme de fait et la confrontation entre cultures qu'il appelle accélère leur transformation.

Mais en même temps, l'interculturel est difficilement pensable: dans la mesure où l'étranger est celui qui ne fait pas partie de notre culture, il est ce qui ne se communique pas, ce qui ne se partage pas, c'est-à-dire ce qui interdit le sommeil du dialogue, ce qui le voue à l'échec⁴. Il est en quelque sorte l'intraduisible, l'extraordinaire qui ne se laisse pas embrigader. L'étranger est l'incomparable reposant sur l'incommensurabilité des jeux de langage, des formes de vie... C'est pourquoi, dans son domaine, philologique, Schleiermacher affirmait que jamais la non-compréhension ne se résoudra entièrement.

2. Culture et communauté d'interprétation

Il faut cependant tout d'abord définir le terme de «culture». Nous proposons de l'utiliser comme synonyme de «communauté d'interprétation»: nous désignons par là un groupe qui partage un certain nombre de schèmes interprétatifs, c'est-à-dire qui attribue un même sens à un signe, à un référent ou à une action. Le terme de communauté reste ainsi assez lâche. Ces communautés d'interprétation s'inscrivent dans ce qu'avec Rudolf Stichweh nous pouvons appeler une «société mondiale»⁵, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas en son sein dissensus et conflits. Au sein de cette société mondiale, ce n'est donc pas tant à des «cultures nationales» que nous renvoyons, qu'à une différenciation fonctionnelle qui donne l'existence d'une diversité de systèmes qui sont des «structures de communication»⁶. De tels systèmes peuvent être thématiques et se trouvent par exemple en politique, en science, en économie etc., mais concernent aussi d'autres groupes (on parle par exemple de culture protestante, de culture de banlieue, de culture de l'internet etc.). Ces systèmes génèrent des cultures propres, qui se différencient radicalement les unes des autres mais qui peuvent être en lien global au niveau de la société mondiale bien autrement qu'à un niveau territorialement délimité. A ce titre, Stichweh parle de «cultures propres». Ce qui caractérise

³ Voir par exemple R. Stichweh, *Die Semantik des Fremden in der Genese der europäischen Welt*, in *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte*, Berlin 2010, pp. 75-83.

⁴ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/Main 1997, p. 118.

⁵ R. Stichweh, *Der Fremde*, cit., pp. 195-207.

⁶ Ivi, p. 196.

ces cultures, c'est qu'elles engendrent et garantissent des «attentes relativement stables du comportement et des routines du comportement fondées sur ces attentes»⁷. On peut dire avec Habermas que la culture est un choix relativement durable d'un ensemble d'interprétations, qui sont ainsi fixées et permettent tant la compréhension de soi que celle du monde des êtres qui agissent de manière communicationnelle. En cela la culture est caractérisée par un certain savoir d'arrière-plan (*Hintergrundwissen, backgroundknowledge*) fixé ou conservé pour un certain temps et auquel, au sein d'une communauté d'interprétation, on peut recourir sans plus avoir à argumenter plus avant, c'est-à-dire sans avoir encore à se justifier, à trouver et donner des raisons⁸. En cela, on peut dire que ces raisons sont institutionnalisées ou dogmatisées, ce qui est une autre façon de parler de l'esprit objectif. C'est en raison de cette durabilité que l'on peut s'attendre à ce que les individus d'une communauté d'interprétation agissent de telle ou de telle autre manière. Pour le dire autrement, les cultures ou sociétés conservent, comme dit Habermas, de «bonnes raisons»⁹. Bref: entendons par «culture» le partage de schèmes interprétatifs au sein d'un groupe formant ainsi, pour un temps, communauté. Suivant l'appartenance à l'une ou l'autre des communautés, on agira conformément aux attentes, aux règles, au savoir qui forme l'arrière-plan de notre agir. Autrement dit, la culture telle que nous l'entendons ici désigne un type de comportement parmi d'autres possibles. De ce fait, le concept de culture renvoie de lui-même à une pluralité de possibilités et à leur comparaison, tout comme l'idée de «communauté d'interprétation» signifie que l'on peut aussi interpréter autrement. Une communauté d'interprétation est donc un partage de sens, sans que ce dernier soit pour autant nécessairement permanent ou complet. Nous appartenons en effet simultanément à plusieurs communautés d'interprétation, et partageons ainsi plusieurs arrière-plans, mais pas tous. Pris individuellement, les hommes n'appartiennent pas à une culture unique, ils ne sont pas les porteurs ou garants d'une seule culture. Et ils peuvent se sentir comme appartenant à une culture, ne pas en relever, ou s'y sentir marginal, et tout cela peut changer au cours du temps. On le voit facilement dans le rapport entre générations, entre parents et enfants etc. et dans tous les domaines de la société. Voilà qui suffit pour ne pas succomber à la tentation de rechercher un ancrage dans une identité définie par une origine ou un territoire ou d'avoir une conception identitaire de la culture. Ce que les anthropologues, nous ont appris depuis longtemps¹⁰.

⁷ Ivi, p. 198.

⁸ J. Habermas, *Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe*, in *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, p. 71.

⁹ Ivi, p. 73.

¹⁰ Donnons à titre d'exemple l'africaniste Jean-Loup Amselle (*Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris 2001) dont la théorie des «branchements culturels» sert à critiquer la notion traditionnelle de culture assimilée à un ancrage dans une identité définie par une origine ou un territoire. Pour Amselle, le rapport à une autre culture est un principe constitutif de l'identité culturelle et pour comprendre une culture, il faut chercher à comprendre sur quelle autre elle s'est branchée. Ce qui ne veut évidemment pas dire que tout est dans tout, mais qu'il faut comprendre comment les communautés d'interprétation s'articulent. C'est alors

3. Comprendre l'autre

Ce fait de l'interculturalité dans la diversité des communautés d'interprétation, que l'on appelle aussi le *fait du pluralisme* (c'est-à-dire le fait qu'une diversité de sens s'offre à nous), pose la question herméneutique centrale de la compréhension de l'autre. Dilthey, en prolongeant Schleiermacher, en faisait une question centrale: «Comment comprenons-nous [...] l'étranger ?» demandait-il dans ses réflexions sur la vie historique¹¹. Charles Taylor en faisait plus récemment une question essentielle en écrivant que répondre à cette question est «le grand défi de ce siècle [le 21^e], tant pour la politique que pour les sciences sociales»¹². Où il faut souligner la tournure sociale et politique prise. On connaît les difficultés intrinsèques de la compréhension de l'autre qui marquent cette approche: soit on affirme qu'il peut être compris, et le reproche d'homogénéisation ou d'assimilation est rapidement avancé, soit la différence est sauvegardée au détriment de la compréhension et on risque l'indifférence à l'égard de l'autre. La plupart des difficultés de l'herméneutique interculturelle tiennent à cette structure bien connue de l'herméneutique traditionnelle qui avait posé les questions essentielles retrouvées par les sociologues et anthropologues, et que Schleiermacher formulait ainsi:

si ce qui est à comprendre était entièrement étranger [*ganz fremd*] à celui qui veut comprendre et qu'il n'y avait rien en commun, alors il n'y aurait pas non plus de point auquel rattacher la compréhension¹³.

C'est pourquoi on est toujours dans l'entre-deux: on cherche à comprendre parce qu'on ne comprend pas, et on ne peut le faire que parce qu'il y a quelque chose que l'on comprend malgré tout. On comprend et on ne comprend pas. C'est dans le «entre [*zwischen*] ces deux points» (*ibid.*) que Schleiermacher situe le lieu propre de l'herméneutique, et Dilthey le suit en le recopiant presque littéralement dans l'une ses réflexions sur la vie historique:

L'interprétation serait impossible, si les extériorisations vitales étaient entièrement étrangères. Elle serait inutile, s'il n'y avait rien d'étranger en elles. Elle se trouve donc entre [*zwischen*] ces deux opposés extrêmes. Elle est exigée partout où il y a quelque chose d'étranger que l'art de la compréhension doit permettre de s'approprier¹⁴.

dans l'articulation de ces branchements que se saisit notre identité. Ce qui ne signifie pas que ces branchements se font sans heurts ni conflits. «Il faut soutenir l'idée selon laquelle le ressort intime d'une culture s'exprime dans les autres cultures, autrement dit, s'appuyer sur le postulat d'ouverture à l'autre de toute culture et donc celui d'une interculturalité ou d'une universalité potentielle de chacune d'elle» (ivi, p. 7).

¹¹ W. Dilthey, *La Vie historique*, trad. Ch. Berner et J.-C. Gens, Villeneuve d'Ascq 2014, p. 57.

¹² Ch. Taylor, *Understanding the other: a gadamerian view on conceptual schemes*, in J. Malpas (ed.), *Gadamer's Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Chicago 2002, p. 279.

¹³ F. Schleiermacher, *Herméneutique*, cit., p. 161.

¹⁴ W. Dilthey, *La Vie historique*, cit., p. 57.

Pour saisir cet entre-deux il faut supposer, à titre de condition de possibilité, une analogie entre les hommes qui garantit la possibilité de comprendre. C'est pourquoi Schleiermacher écrivait dans l'*Abbrégé* de 1819, que l'une des conditions de la compréhension est:

[...] que chaque homme, en dehors du fait d'être lui-même particulier, dispose d'une réceptivité à l'égard de tous les autres [*Empfänglichkeit für alle andere*]. Cette dernière ne semble reposer que sur le fait que chacun porte en lui un minimum de chaque autre, et la divination est donc suscitée par une comparaison avec soi-même¹⁵.

Cette formulation est remarquable à plus d'un titre et appellera un commentaire détaillé. Elle signale d'une part, ce que la recherche la plus contemporaine confirme, une affectivité, une réceptivité pré-linguistique, que certains retrouvent dans l'infrastructure psychologique de l'intentionnalité partagée, qui fait la possibilité spécifiquement humaine de l'échange de perspectives, c'est-à-dire du décentrement. C'est en cela qu'il est remarquable de parler de «divination», qui relève du «*mind reading*», et c'est cela que comprendre. Mais la divination n'existe pas en soi: elle est complétée par la «comparaison avec soi-même» et est donc tributaire de la compréhension de soi. Cette dernière est elle-même habitée, comme Heidegger l'avait souligné, par une précompréhension ou un arrière-plan qui n'est pas nécessairement uniquement conceptuel ou linguistique¹⁶. Mais une telle approche pose en même temps un problème: la philosophie herméneutique ne peut en effet pas décrire de manière adéquate le dialogue interculturel si jamais aucun héritage commun n'est susceptible de former l'arrière-plan qu'il nous faut. Aussi a-t-on souvent reproché notamment à l'herméneutique philosophique l'incapacité de prendre la véritable mesure de la différence, se limitant à être une herméneutique «intraculturelle». Car rien ne permet d'exclure des différences radicales, des incompatibilités fondamentales des formes de vie¹⁷.

C'est bien pour cela que, par-delà l'herméneutique traditionnelle, c'est dans une communication antérieure même au langage qu'il convient d'ancrer la possibilité de la compréhension. Le psychologue, primatologue et anthropologue Michael Tomasello, s'attachant à l'étude des origines de la communication humaine et au développement de la pensée dans la culture humaine, a montré que c'est dans les gestes, avant même l'acquisition du langage, dans les moments de partage intense que représente la première enfance, autour de dix mois, que se joue la compréhension humaine fondée dans une motivation sociale. L'herméneutique aura sans aucun doute tout intérêt à prendre en compte ces recherches. En bref, Tomasello a montré que la compréhension spécifique à l'homme est le fondement des relations sociales et qu'elle n'est qu'ensuite une condition d'activités propres à l'homme comme la maîtrise du langage et le

¹⁵ F. Schleiermacher, *Herméneutique*, cit., p. 150.

¹⁶ Voir H. H. Kögler, *The Background of Interpretation. Ethnocentric Predicaments in Cultural Hermeneutics after Heidegger*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1994/2, p. 305-329.

¹⁷ H. H. Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart 1992, p. 111.

développement cumulatif de la culture qui, dans son évolution, fait effet de levier (ou «cliquet»)¹⁸ par les formes d'apprentissage social qui rendent possible cette évolution cumulative, notamment par imitation, enseignement, collaboration¹⁹. C'est par là que l'homme crée, qu'il se crée des mondes culturels, symboliques. Notre vie consiste alors à nous adapter en permanence à ces mondes symboliques, à nous intégrer aux communautés d'interprétation. En nous intégrant dans ces mondes symboliques, il se produit ce que l'on peut appeler une «poussée cognitive» dans le passage du comportement social simple au comportement médiatisé par des symboles. C'est à partir de là qu'il faut réinterpréter les rapports interculturels. Certes, les primates comme les chimpanzés comprennent: ils comprennent que d'autres ont des perceptions et ont des réactions dans le monde et perçoivent le monde autrement qu'eux, c'est-à-dire ils comprennent les autres comme des acteurs intentionnels²⁰. Ce n'est donc pas là une spécificité humaine. Ce que Tomasello a montré, c'est que la spécificité humaine consiste à s'identifier plus fortement à autrui. Avant même de parler, les nourrissons deviennent capables de percevoir les autres hommes comme des acteurs intentionnels qui dirigent leur attention sur certains objets ou poursuivent certaines fins. En fait, et Tomasello y voit un universel humain, ils ont la capacité de *partager* l'attention avec autrui («*joint attention*»). Et en cela, ils commencent à comparer les autres à eux-mêmes et à les comprendre comme ils se comprennent eux-mêmes, à savoir comme des êtres semblables qui ont une vie intentionnelle et spirituelle. Certes, les primates utilisent des signes: d'après Tomasello, l'innovation humaine consiste en une utilisation *réciproque* des symboles qui, pour les autres hommes de la même espèce ont la même signification. Les primates les plus évolués, comme les chimpanzés, ne semblent pas pouvoir sortir des limites des motifs rapportés à eux-mêmes, c'est-à-dire sortir de leur vision égocentrique (si l'on peut dire, car, comme le fait remarquer Habermas, il n'est pas dit qu'à ce niveau il y ait un *ego*²¹): bref, ils ne s'ouvrent pas à l'espace public d'un monde interprété en commun, qui permet une forme d'interaction spécifique. Pour le dire brièvement: la communauté de communication permet de créer, même par simples gestes, un espace sémantique partagé, dès lors qu'est établie une relation intersubjective entre un Je et un Tu par l'adoption réciproque de la perspective de l'autre et que cette communication s'accomplit dans un renvoi partagé à quelque chose dans le monde (alors qu'un primate ne désigne pas de manière désintéressée quelque chose dans le monde). C'est pourquoi, d'après Tomasello, les hommes *coopèrent* de manière unique. Et Tomasello de relever trois motivations fondamentales de la communication humaine: *demander ou exiger* (quelqu'un veut qu'un autre lui soit utile ou lui vienne en aide), *informer et aider* (transmission d'information), *partager des sentiments ou évaluations* (vouloir qu'autrui partage les sentiments ou évaluations). Or, d'après les expériences de

¹⁸ M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Berlin 2011.

¹⁹ M. Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt/Main 2002.

²⁰ M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, cit., p. 60.

²¹ J. Habermas, *Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe*, in *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, p. 62.

Tomasello, seul le premier élément se trouve chez les singes les plus évolués. Le reste, qui relève de la coopération, informer et aider, est une manière de comprendre tout à fait spécifique. La communication intentionnelle, que l'on connaît chez les primates, se prolonge donc en communication coopérative qui fait la particularité de l'homme et sa participation à des interactions sociales. Autrement dit, la communication humaine est structurée par des intentions partagées, une attention partagée, une réciprocité dans l'hypothèse des raisons d'agir et des conventions communicationnelles. L'intérêt de ces recherches pour l'herméneutique est que cela nous renseigne sur le désir ou la volonté de comprendre, et en particulier de comprendre des hommes dont on ne partage pas la culture puisque la communication est structurée de manière coopérative avant même de pouvoir parler. Si l'ontogenèse comme la phylogénèse humaines comptent une dimension culturelle, c'est que nous avons créé des mondes culturels et que notre vie consiste en permanence à nous y adapter, c'est-à-dire à nous intégrer aux communautés d'interprétation²². Et c'est pourquoi la diversité culturelle est appel à comprendre et à dialoguer.

Le fait de cette volonté de comprendre et d'un point auquel rattacher la compréhension ne résout pas pour autant les difficultés intrinsèques de compréhension et de dialogue entre communautés d'interprétation. Elles ont elles aussi souvent été étudiées²³. Les anthropologues, par exemple, ont beaucoup réfléchi à la question, qui est celle de la possibilité même de la traduction des cultures, étant entendu que les traductions transculturelles sont relatives et soumettent l'autre culture à notre ordre du discours²⁴. C'est-à-dire qu'une fois la volonté de comprendre établie, il faut encore se demander comment comprendre vraiment. Car les difficultés relevées font courir quelques risques à la compréhension. Ricoeur, par exemple, se demandait dans un texte de 1961, «Civilisation universelle et cultures nationales», comment, à l'heure de la mondialisation (qu'il appelle «civilisation universelle»), «est possible une rencontre de cultures diverses» qui ne les supprime pas dans cette même rencontre²⁵. Car, nous dit-il, «l'humanité ne s'est pas constituée dans un seul style culturel, mais a 'pris' dans des figures historiques cohérentes, closes: *les cultures*. La condition humaine est telle que le dépaysement est possible»²⁶. Si la clôture présumée de ces figures ne nous paraît pas évidente, la question reste juste: «qu'arrive-t-il à mes valeurs quand je comprends celles des autres peuples?», ce qui fait de la compréhension une «aventure redoutable»²⁷. Passons sur la difficulté qu'il y a à comprendre ici ce que signifie «peuple», notion que Ricoeur n'explique pas, pas plus que le caractère «national» de la culture. Pour esquisser une solution, Ricoeur

²² M. Tomasello, *Warum wir kooperieren*, Berlin 2010, p. 84.

²³ Voir entre autres S. Borutti, *Théorie et interprétation. Pour une épistémologie des sciences humaines*, Paris 2001, pp. 117-131.

²⁴ Voir par exemple Cl. Calame, *Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques*, «L'homme», 2002/3, pp. 51-78.

²⁵ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1964, p. 286.

²⁶ Ivi, p. 284.

²⁷ Ivi, p. 287.

recourt à une intuition: «l'étrangeté de l'homme pour l'homme, écrit-il, n'est jamais absolue; l'homme est un étranger pour l'homme, certes, mais toujours aussi son semblable»²⁸. C'est là le sentiment qui nous habite même lorsque nous sommes plongés en terre étrangère (Ricœur parle alors de sa découverte de la Chine). Ricœur, évoquant Champollion, en voit l'exemple dans l'expérience de la traduction: si nous avons des signes que nous attribuons à l'homme, nous pensons qu'ils doivent pouvoir être traduits, c'est-à-dire compris:

Certes, dans une traduction, tout ne passe pas, mais toujours quelque chose passe. Il n'y a pas de raison, il n'y a pas de probabilité qu'un système linguistique soit intraduisible. Croire la traduction possible jusqu'à un certain point, c'est affirmer que l'étranger est un homme, bref, c'est croire que la communication est possible²⁹.

Et ce qui est dit du langage vaut de la culture en général: «je puis comprendre sans répéter, me représenter sans revivre, me faire autre en restant moi-même. Etre homme, c'est être capable de ce transfert dans un autre centre de perspective»³⁰. Et Ricœur de conclure sur un dialogue interculturel nullement irénique: «L'histoire des hommes sera de plus en plus une vaste explication où chaque civilisation développera sa perception du monde dans l'affrontement avec toutes les autres»³¹.

4. Universalisme et relativisme

Et de fait, le problème de la compréhension de l'étranger est bien connu³²: car pour le comprendre, il faut communiquer et échanger avec lui. On sait que relativement à la possibilité de ces échanges, deux partis s'opposent: d'un côté les relativistes (dits aussi contextualistes ou culturalistes), qui disent que les formes de vie des communautés d'interprétation sont incommensurables, de l'autre les universalistes qui pensent que la possibilité de se comprendre et de communiquer doit toujours être présupposée. Puisque le pluralisme est un fait, nous ne vivons pas isolés et les communautés d'interprétation ne sont pas solitaires: nous sommes toujours déjà en contact. Mais ce contact est-il un échange ? Relevant de communautés d'interprétation différentes, les éléments d'arrière-plan, qui nous permettent de porter nos jugements, peuvent être hétérogènes. Aussi ne pouvons-nous pas comparer nos formes aux autres, précisément parce que par essence notre monde est privilégié, non pas parce qu'il serait supérieur, mais tout simplement parce qu'il est le nôtre. Il n'y a donc que des comparaisons partielles possibles. C'est là ce qui fait la force de la thèse culturaliste pour laquelle les comparaisons échouent en dernier ressort. Mais ce qui à l'inverse fait la force des universalistes, c'est que de telles comparaisons sont malgré tout toujours

²⁸ Ivi, p. 286.

²⁹ Ivi.

³⁰ Ivi, p. 287.

³¹ Ivi, p. 288.

³² Nous reprenons ici des éléments de l'analyse de Bernhard Waldenfels, *Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten*, in *Topographie des Fremden*, Frankfurt/Main 1997, pp. 111-114.

recommencées et, dans une certaine mesure, inévitables. Du coup, même si elles restent imparfaites, elles apparaissent comme possibles. Et une telle circulation est renforcée par le fait, que nous avons relevé, que les cultures ne sont pas des entités closes sur elles-mêmes. Aussi constate-t-on que des communautés d'interprétation différentes communiquent entre elles, parviennent à composer, à se recomposer, et sont susceptibles d'être traduites dans des discours. C'est pourquoi il convient de tempérer le relativisme. Et cela sans doute parce qu'il faut tenir compte, nous le disions, dans la compréhension, de la réalité somatique et pratique des rapports humains: comprendre, c'est aussi cela, tout comme on comprend quelqu'un qui ne maîtrise pas bien la langue, comme l'a montré par exemple Davidson à propos des «malapropismes»³³.

Or c'est précisément dans cette dialectique d'un mouvement impossible mais toujours recommencé que s'accomplit la dimension du dialogue, où je me laisse dire quelque chose d'inédit ou d'inouï par l'autre. Car il faut bien qu'il y ait quelque chose d'étranger pour qu'il y ait dialogue. Si la référence de l'herméneutique traditionnelle au dialogue pour la compréhension des textes a été parfois perçue comme problématique, l'herméneutique culturelle est intrinsèquement dialogique. Mais ce dialogue, fondé sur le fait du pluralisme, n'est pas sans risques. Il représente une épreuve pour les communautés d'interprétation dans la mesure où il les fragilise. Il peut en effet sembler déstabilisant que d'autres pensent différemment et de ce fait mettent en cause ce que nous pensons. Le pluralisme se traduit en effet par une multiplication et un élargissement de la gamme des nouvelles interprétations possibles que l'identité individuelle et instable rend mouvante. La différenciation des options permet alors une démultiplication des communautés d'interprétations, les interprétations devenant même de plus en plus privées, chacun s'arrangeant finalement comme il l'entend. En même temps, le dialogue et l'adaptabilité des communautés d'interprétation font inversement courir un risque d'homogénéisation. Charles Taylor, par exemple, écrit ainsi dans son dernier ouvrage que la société contemporaine est celle d'une «homogénéisation maximale»: «nous nous ressemblons toujours plus»³⁴. Ce qui renforce la fragilisation dans la mesure où les communautés d'interprétation, qui avaient une fonction d'intégration et de stabilisation, se dissolvent, conséquence, suivant Taylor: «l'option à laquelle je m'oppose peut être celle de mon frère, de mon père, de mon cousin, de ma tante»³⁵. La transformation des communautés d'interprétation s'accélère, remettant en cause nos définitions de nous-mêmes, mais ouvrant un dialogue critique puisqu'elles doivent non seulement se justifier par rapport à l'autre, mais encore par rapport à elles-mêmes.

A notre sens il ne faut toutefois pas surestimer ou dramatiser ce processus d'homogénéisation. Car nous assistons tout autant au mouvement inverse d'*hétérogénéisation*, de particularisation, c'est-à-dire un mouvement d'altération. Schleiermacher en avait fait le cœur de son herméneutique et

³³ D. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, in *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford 1986, pp. 433-446.

³⁴ Ch. Taylor, *L'Âge séculier*, trad. S. Taussig, Paris 2011, p. 536.

³⁵ Ivi, p. 537.

de son éthique, dans le mouvement qui unit dialectiquement l'universel et le singulier. Si, en régime de mondialisation, les différences culturelles s'estompent et que l'on peut imaginer une politique qui, pour garantir la liberté, encourage et rend possible la subsistance d'options, il ne faut pas perdre de vue non plus que d'autres communautés d'interprétation, certes pas nécessairement identiquement constituées et découpées, se reconstituent. Ces communautés d'interprétation qui apparaissent au sein des sociétés partagent à chaque fois des valeurs qui régissent des comportements. La culture est donc un processus de double altération, puisqu'elle existe d'une part dans l'homogénéisation, puisque l'on s'intègre à une communauté d'interprétation, d'autre part dans l'hétérogénéisation qui est la compréhension de l'autre et l'accueil et la production d'altérité. C'est à ce titre que l'interculturalité implique d'une part le dialogue, d'autre part la compréhension qui y participe intimement. Autrement dit, comprendre l'autre signifie comprendre comment il comprend et comment nous ne le comprenons pas. Il ne s'agit pas en cela de traduire simplement dans le langage qui nous est propre, qui est le langage de l'assimilation, mais bien d'entendre ce qui se dit dans l'altérité. S'agissant des cultures, il s'agit, pour revenir à notre opposition énoncée plus haut, d'éviter tant l'universalisme finalement toujours ethnocentrisme, qui homogénéise facilement, que le relativisme qui, absolutisé, maintient la différence pure et se mue en indifférence qui interdit toute critique. C'est pourquoi peut être favorisée une compréhension dialogique à la hauteur de la structure dialogique de l'être humain: en elle, c'est la connaissance de l'autre comme tel qui importe et non pas une entente sur la chose. C'est en ce sens que Charles Taylor, par exemple, distingue la connaissance unilatérale d'un objet et la connaissance bilatérale d'un interlocuteur³⁶ où ce qui importe, ce n'est pas la vérité, mais l'interaction: le but n'est pas de parvenir à une connaissance correcte de la chose, mais de pouvoir agir ensemble, écouter et répondre, et donc réviser éventuellement notre propre définition de nous-mêmes³⁷. La compréhension véritable est alors articulation et rencontre des horizons de celui qui comprend et de celui qui est compris, en y entendant une dimension de confrontation: le conflit est en cela l'un des sens du dialogue entre l'altérité de ce qui est à comprendre et les préjugés de celui qui comprend. C'est à ce titre que, dans «compréhension et ethnocentrisme», Charles Taylor parle d'un «langage de clarification des contrastes»³⁸, où la compréhension se fait par différence et comparaison entre des interprétations dont on pose qu'elles ne sont pas «incommensurables». Ce langage ne renvoie pas l'autre dans son langage fermé ni ne l'absorbe dans le nôtre, mais permet, par contraste, de comprendre des pratiques différentes en relation avec les nôtres. Ce serait un langage tiers: le langage «dans lequel nous pouvons formuler notre mode de vie et le leur en tant que possibilités alternatives, reliées à certaines constantes humaines à l'œuvre dans les deux»³⁹, où s'accomplit une intelligence partagée. Cette intelligence de la compréhension

³⁶ Ch. Taylor, *Understanding the other: a gadamerian view on conceptual schemes*, cit., p. 280.

³⁷ Ivi, p. 281.

³⁸ Ch. Taylor, *Compréhension et ethnocentrisme*, in *La Liberté des modernes*, Paris 1996, p. 208.

³⁹ *Ibidem*.

retrouve le principe fondamental de l'herméneutique, le principe d'équité: pour comprendre, je dois présumer du sens à même ce que dit l'autre, de sorte que cela fasse sens pour lui, que je cherche à comprendre, supposant que ce qu'il fait et dit est intelligible. Etant ainsi confronté à un autre possible, je me comprends moi-même autrement. Comprendre, c'est ce que nous montre l'herméneutique interculturelle, c'est donc être inquiété par l'autre, être confronté à l'écart dans lequel il s'offre à nous. Cette confrontation des compréhensions dans le dialogue implique des transformations de celui qui comprend en ce qu'elle dégage la perspective où le discours autre doit avoir un sens pour nous, conduisant à un rapport critique tant à l'autre qu'à nous-mêmes. Mais pour cela, il faut travailler à la médiation.

Mais cette transformation n'est pas facile en régime d'interculturalité, et la question centrale reste donc bien celle de la coexistence d'interprétations, surtout lorsqu'elles impliquent des valeurs pratiques. Car en ce cas, je dois choisir, et les valeurs peuvent être incompatibles. D'où l'importance de la discussion politique nécessaire pour dégager une interprétation susceptible de rendre possible une action collective. Autrement dit, l'herméneutique interculturelle, comme l'a justement montré Axel Horstmann dans son bilan très complet sur l'herméneutique interculturelle⁴⁰, est délibérément ouverte sur le champ pratique, sur la théorie de l'action. On le sait, dans la mesure où cette réflexion était à la base tant des réflexions du libéralisme politique, qui réfléchit à la coexistence possible des communautés d'interprétation dans une structure politique permettant d'intégrer des doctrines compréhensives différentes, que de la pensée de Jürgen Habermas ou de Charles Taylor. C'est pourquoi l'herméneutique interculturelle, impliquant le dialogue des cultures, s'ouvre le plus souvent sur une réflexion sur la tolérance, comme en témoigne le travail considérable de Rainer Forst⁴¹. C'était le cas pour Ricoeur, puisqu'en contrepoint du texte cité plus haut, lorsqu'il revient en 1997 sur «Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels»⁴², c'est en réalité la notion de tolérance qui est son objet. Si l'herméneutique interculturelle apporte quelque chose d'essentiel à l'herméneutique traditionnelle, c'est donc certainement cette ouverture qui montre que l'herméneutique est pratique et doit se prolonger par une réflexion sociale et politique.

Christian Berner, Université de Paris-Nanterre
✉ cberner@u-paris10.fr

⁴⁰ A. Horstmann, *Interkulturelle Hermeneutik. Eine neue Theorie des Verstehens?*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1999/47, pp. 427-448.

⁴¹ R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/Main, 2003.

⁴² Dans *Aux sources de la culture française*, éd. D. Lecourt et al., Paris, 1997, pp.97-105.

Articoli/3

L'universalità dell'ermeneutica nel tempo dell'‘immagine del mondo’

Note e riflessioni

Federico Vercellone

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 23/08/2014. Accettato il 02/05/2015.

How can we conceive the universality of hermeneutics in the Age of “world picture”? How is the Hermeneutic view of the world, tied to “mechanical” technology, modified by digital technology? And how can we understand the universality of hermeneutical comprehension and interpretation in the civilization of the image? In this frame we can hypothesize a transformation of ontological hermeneutics into morphology.

1. Dalla tecnoscienza all’arte

Non si potrebbe intendere il significato del sapere ermeneutico prescindendo da quella ‘cultura della crisi’ il cui sviluppo è così ampio nel periodo tra le due guerre, e impegna un numero di pensatori così significativo da indurre a pensare che la cifra fondamentale dell’epoca sia costituita dal *vis à vis* delle *Humanities* con la suprema moderna perversione del sapere scientifico: il suo definitivo declino in quanto sapere autonomo per assoggettarsi senza riserve alle esigenze performative dell’universo tecnologico¹. Questo è anche il centro di quello che potrebbe definirsi come nichilismo: la perdita di connessione tra i saperi dalla cui integrazione soltanto può derivare quell’emergere del senso senza del quale il sapere stesso non sa né di sé né di altro. L’ermeneutica è da questo punto di vista una disciplina che sutura e getta ponti in quanto restituisce il senso del sapere. Mentre il senso delle cose - aggiungiamo noi- è, per dirla in breve, come le si vive. Il senso va inteso in altri termini- mi sia concessa in via preliminare una tesi così perentoria- in quanto ‘forma di vita’. Questo passaggio, ancorché ora così velocemente formulato, ci rende per altro edotti, come si vedrà meglio oltre,

¹ Cfr. a questo proposito innanzi tutto per uno sguardo complessivo sulla questione M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino 1982.

di quanto sia stretto il nesso estetica-ermeneutica, e di quanto esso sia stringente forse al di là di quanto lo stesso Hans Georg Gadamer avesse indicato.

In questo contesto risulta quasi inutile ricordare quanto l'avanguardia di inizio secolo e prima ancora l'arte che, a partire dal romanticismo, sì è riconosciuta nel segno della *Moderne* estetica, abbia inteso come propria vocazione quella di farsi mondo², di realizzarsi come una forma di vita, come un mondo-ambiente. È quasi inutile risalire ai primordi filosofici di questa questione, che si possono con buona probabilità far risalire alle pagine hegeliane della *Fenomenologia dello spirito* dedicate all'Antigone sofoclea. Qui, e poi nelle *Eumenidi*, secondo una lunga tradizione che ci conduce da Hegel a Bachofen, si assiste al dissaldarsi della legge del sangue dall'*ethos* della polis. Si dischiude cioè un cammino che, quantomeno simbolicamente, apre la via all'arte moderna in quanto arte autonoma. Si può poi legittimamente supporre che l'interrompersi del vincolo tra *ethos* e *polis* non sia estraneo al separarsi e al rendersi definitivamente indipendenti gli uni dagli altri dei mezzi artistici i quali, dopo questa crisi, dovranno nuovamente essere ricondotti da Batteux a *un unico principio*. È come se l'infrangersi di questo legame, producendo una più articolata differenziazione delle sfere dell'esistenza, avesse dissolto la compattezza dell'universo delle arti mettendo capo alle arti autonome, pensate sulla base del proprio specifico mezzo. Indipendentemente dalla verità storica di questo assunto, è come se l'arte moderna intendesse la propria assiologia come una inversione di tendenza, come reintegrazione del proprio senso, come un suo ristabilirsi per l'appunto come 'forma di vita'.

Non è un caso, da questo punto di vista, che un'intera e quanto mai significativa stagione dell'arte moderna e contemporanea abbia mirato e miri a realizzare l'opera d'arte totale, e la riuscita di questo tentativo è una sfida rivolta al nemico per antonomasia, il moderno dominio tecnologico. Una contrapposizione così rigida lascia tuttavia dubbi. E viene da chiedersi se la vocazione più profonda della tecnica non sia quella di farsi arte, come Martin Heidegger aveva a suo tempo auspicato³. L'auspicio di Heidegger era quello di avere così a che fare con una tecnica che intenda compiere un periplo su se stessa, che la induca a trasformarsi in un paradigma auto-costruttivo della natura per rifarci all'idea kantiana di «tecnica della natura» affidata alla *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*. La questione comporta una decisa rivoluzione dello sguardo. Abbiamo infatti a che fare con una sfida rivolta alla tecnica in nome della tecnica stessa. Non va intesa dunque come una sfida antitecnologica, come se l'arte tentasse un regresso al mito, dopo aver affrontato il deserto del 'disincanto del mondo'. La tecnica, in questo quadro, non costituisce semplicemente un fattore o meglio il fattore di una ragione che produce lo sradicamento e la dissoluzione dell'*humus* e dei vincoli che connettono l'uomo al proprio mondo. Se realizza questo, essa non è in fondo all'altezza di se stessa per un difetto di crescita che la rende mostruosa invece che giovevole. Già Martin Heidegger, come sopra si diceva,

²Cfr. P. Bürger, *Teoria dell'avanguardia*, Torino 1990; N. Bourriaud, *L'art moderne et l'invention du soi*, Paris 1999; N. Bourriaud, *Estetica relazionale*, Milano 2010.

³Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1968.

aveva del resto orientato il discorso in direzione di questa finalità artistica della tecnica, sulla quale per altro si è soffermato anche un antropologo come Alfred Gell⁴. Se, per riprendere le suggestioni di Ortega, la tecnica rappresenta il “sobresaliente” nel quale si riflette l’intrinseca trascendenza dell’essere umano nei confronti del mondo⁵, questo significa che la tecnica non è assiologicamente orientata ad adottare un atteggiamento antagonista nei confronti della natura. Pensare qualcosa di simile produce infatti, innanzitutto, un controsenso logico: se la tecnica costituisce il sinonimo di un agire efficiente che ha come proprio interlocutore la natura, non si può certo essere efficienti scegliendo il percorso che produce il maggiore attrito, mettendosi paradossalmente in conflitto con ciò/ con colui con il quale si intende invece collaborare. L’arte sembrerebbe collocarsi adeguatamente in questo quadro chiedendo al mezzo tecnico di essere all’altezza di se stesso, di produrre una seconda natura indisgiungibile dalla prima che ne prosegua l’andamento e lo assecondi, che approfitti e dia seguito alle sue energie mettendo così capo a un mondo non ostile nei confronti della “prima” natura. Si tratterà di un mondo non meno ma più armonico e omogeneo in forza del realizzarsi delle finalità della tecnica. Né potrebbe essere diversamente laddove, per definizione, la finalità del sapere tecnologico è quella di promuovere la convivenza umana nelle condizioni più favorevoli a quest’ultima, e, dunque, le meno conflittuali possibili⁶.

Su questa base sembrerebbe indubbiamente tramontare un modello di tecnologia intesa come alienazione del soggetto dalle forme di vita che la tradizione ci ha consegnato, e dal quale siamo stati per altro beneficiati e resi al tempo stesso vittime. La tecnica sembrerebbe in questo quadro realizzare un modello di estraniazione efficiente laddove i due termini sono apparentemente consentanei, l’uno all’altro funzionali, mentre, in realtà, sono contradditori. L’ideale sarebbe quello di un modello univoco, omogeneo, onnipervasivo di produzione che garantirebbe la propria efficacia sulla base della propria impersonalità. Mentre la personalizzazione del processo produttivo, il suo assumere un’inclinazione personale, gli assegna immediatamente, in questo quadro così potentemente razionalistico, un aspetto idiosincratico che contrasta con le aspettative di una riuscita in chiave di ottimizzazione della performance. L’individualizzazione della tecnica, la sua eventuale natura artistica sembrerebbe da questo punto di vista costituire un aspetto che contrasta con la razionalità rivolta allo scopo. Si tratta quasi di un riassunto del tutto essenziale, e dunque necessariamente molto superficiale, della situazione di un’epoca che ritrova nella tecnica il proprio unico comun denominatore. L’estraneazione e lo sradicamento sembrerebbero da questo punto di vista fare da *pendant* con l’efficienza, mentre il radicamento culturale o *in situ* di un modello produttivo, il suo esprimere un’individualità singolare

⁴ A. Gell, *The technology of Enchantment and the Enchantment of Technology*, in J. Coote e A. Shelton (edd.), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford 1992.

⁵ Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Meditazioni sulla tecnica e altri saggi di scienza e filosofia*, trad. e cura di L. Taddio, Milano 2012.

⁶ Che questo sia in consentaneo al procedere evolutivo della natura viene suggerito da A. Nowak, con R. Highfield, *Superoperatori. Perché abbiamo bisogno l’uno dell’altro*, Torino 2012.

o collettiva sembrerebbero qui fare a pugni con la sua possibilità di offrire dei buoni risultati. Si giunge a conseguenze paradossali e smentite dall'evidenza, che sono tuttavia quelle consuete nell'ambito della «cultura della crisi». Si potrebbe paradossalmente giungere a dire che, nel quadro che si è venuto delineando, la condizione perché la tecnica si affermi è che nessuno si riconosca nei suoi meccanismi, nessuno li faccia davvero "propri". Avremmo in altri termini a che fare con un'universalità solo negativa, che contempla tutti proprio perché non contempla ognuno di noi. Proprio questo esprimeva la cultura della crisi: l'idea di una tecnologia che estrania gli individui ai contesti e ai luoghi. Abbiamo dunque, così, a che fare con un modello di tecnica come espropriazione dell'"aura", dei mondi di appartenenza. Tutto questo si esprime anche in una sorta di fine metaforica e reale della vita delle forme che riflette sul piano filosofico ma anche su quello delle scienze umane l'immane sconvolgimento proposto dalla maturazione di questo tipo di tecnologia. A partire dalla *Metafisica della tragedia* di György Lukács, per venire a Georg Simmel e al Freud del *Disagio della civiltà*, per limitarsi ad alcuni punti di riferimento fondamentali, si radicalizza storicamente una sorta di scissione delle forme dalla vita che sancisce quanto sopra si diceva: che il mondo è divenuto irriconoscibile per l'uomo.

2. La malattia tecnologica e la terapia ermeneutica

È in questo quadro che si propone il progetto di un'ontologia ermeneutica fondato sulla prospettiva di "gettare ponti", per utilizzare la felice formulazione di Jürgen Habermas⁷, che suturino le ferite e le lacerazioni prodotte dall'insorgere e dallo sviluppo della modernità nel tessuto vivente delle tradizioni e delle forme di vita trasmesse dal passato. I ponti gettati dall'ermeneutica, in questo quadro, costituiscono anche una sorta di tessuto cicatriziale, un tentativo di riconnettere la vita alle forme nelle quali essa si esprime e si è tradizionalmente espressa, in breve al proprio senso. Da questo punto di vista e in questo quadro l'ermeneutica viene ad assumere un indubbio aspetto terapeutico. A distanza di cinquant'anni da *Verità e metodo* vi è davvero da chiedersi se questo tentativo sia riuscito, se gli strumenti dei quali l'ontologia ermeneutica si era dotata fossero sufficienti a contrastare la gravità del male.

Per riuscire a impostare questo interrogativo non può sfuggire che l'ermeneutica stessa aveva sviluppato il suo compito riparatore e terapeutico essenzialmente confrontandosi con il logos della tradizione scritta sul quale si fonda l'asse della trasmissione culturale in Occidente, lasciando fondamentalmente da parte il vasto ambito dell'immagine. La vocazione principale dell'ontologia ermeneutica è quella di contrastare il volto monologico della *ratio* tecnico-scientifica attraverso una riattivazione del rapporto linfatico con le tradizioni fondanti, ripristinando il contatto con il loro logos profondo depositato nel linguaggio. Forse senza tenere sufficientemente conto che proprio in forza

⁷ Cfr. J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz* (1979) in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1981, pp.392-401.

dello sviluppo unilaterale di questo logos solo linguistico, le tradizioni fondanti erano andate incontro a una crisi di paradigmi di grande portata che ne metteva in questione le fondamenta. Prescindendo da questo passaggio che andrebbe certamente approfondito, vengo subito al punto saliente della questione. Viene cioè ora da chiedersi se non possa essere più utile e proficuo, anche in termini di potenza dell'intervento che si vuol realizzare, in questo quadro, utilizzare la tecnica come *pharmakon*, invece di ricorrere a una riattivazione di tradizioni il cui canone è venuto logorandosi nel confronto polemico con la tecnica. La questione si propone nel modo più perspicuo se si pensa che la tecnica, attraverso una sorta di movimento onniavvolgente, si è impadronita del canone stesso, lo ha fatto proprio trasformando in questo cammino anche se stessa. È indubbio, in altri termini, che la trasformazione della tecnica attraverso il digitale ne abbia alleggerito il dominio rendendolo più *friendly* e domestico, mentre ha trasformato alla radice il canone culturale stesso mettendo in questione il paradigma della storicità come suo asse fondamentale.

La trasformazione della tecnica ha per altro verso reso possibile realizzare quella che è forse l'aspirazione principe dell'avanguardia: ricondurre l'arte alla vita, fare dell'arte stessa un mondo-ambiente accanto agli altri. Si potrebbe supporre che l'avanguardia artistica abbia individuato la via che le consente di superare quella sorta di gap tecnologico che accompagna il destino dell'arte moderna per cui il destino delle singole arti si definisce sulla base del loro mezzo espressivo, e va inteso, prima di ogni accostamento ad altri mezzi, innanzi tutto nella sua autonomia⁸. La frammentazione dei media narrativi costituisce per altro una mortificazione delle capacità narrative delle opere d'arte le quali si incrementerebbero notevolmente sulla base di una loro fusione che consentisse di ampliare i limiti della narrazione oltre la sfera del dire per renderla un prodotto sinestetico, "multi-senso". Ed è la molteplicità dei sensi che vengono messi in gioco a consentire che quanto in prima battuta si manifestava come un prodotto soltanto artistico, divenga poi un mondo abitabile. Su questa via, e lungo questo cammino, abbiamo innanzi tutto ma non solo a che fare con un'intensificazione dell'esperienza artistica, nella sua natura vivente, momentanea, puntuale, quella auspicata da larga dell'avanguardia degli inizi del secolo scorso, in primis

⁸ È una vicenda che si definisce a partire da C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a un unico principio*, a cura di E. Migliorini, Palermo 1983. Cfr per es. pp.54- 55: «Così la pittura imita la bella natura con i colori, la scultura con i rilievi, la danza per mezzo dei movimenti e degli atteggiamenti del corpo. La musica la imita mediante i suoni inarticolati e la poesia, infine, per mezzo della parola misurata. Ecco i caratteri distintivi delle arti principali. E se accade talvolta che queste arti si mescolino e si confondano come, per esempio, nella poesia, così la danza fornisce i gesti agli attori nel teatro, così la musica dà il tono di voce nella declamazione, così il pennello decora il luogo della scena; questi sono dei servizi che si rendono mutualmente, in virtù del loro fine comune e della loro alleanza reciproca, ma ciò avviene senza scapito dei loro diritti particolari e naturali. Una tragedia senza gesti, senza musica, senza decorazione è sempre un poema. È un'imitazione espressa mediante i discorsi misurati. Una musica senza parole è sempre musica. Essa esprime il pianto e la gioia indipendentemente dalle parole, che l'aiutano, in verità, ma non le aggiungono né le tolgono niente che alteri la sua natura e la sua essenza. La sua espressione essenziale è il suono, nella stessa maniera che quella della pittura è il colore, e quella della danza è il movimento del corpo. Ciò non può essere contestato.»

dal Futurismo che si proponeva, per esempio, un «ingigantimento del senso umano»⁹:

Alla concezione dell'imperituro e dell'immortale, noi opponiamo, in arte, quella del transitorio e dell'effimero. Noi trasformeremo così in una gioia acuta il *nevermore* di Edgar Poe, e insegneremo ad amare la bellezza di un'emozione o di una sensazione *in quanto essa è unica e destinata a svanire irreparabilmente*¹⁰.

L'amplificazione dell'esperienza sensibile produce anche una tendenziale modificazione sinestetica dell'esperienza dell'arte in relazione ai sensi di competenza che intervengono ora sinergicamente lavorando finalmente in modo solidale e non più separato. L'esperienza franta dell'oggetto artistico che fa sì che per ogni singola arte sia pertinente un singolo senso (per la musica l'udito, per la pittura la vista e così via...) viene ora superata riattivando un'esperienza totale e sinestetica dell'opera che rinvia all'ideale, a lungo perseguito anche dall'avanguardia, di un'opera d'arte totale. Abbiamo anche a che fare con un tendenziale superamento di una fruizione dell'opera fondata su di un modello estetico molto razionalistico che frantuma la totalità vivente dell'esperienza per meglio identificarla con un medium *ad hoc*¹¹; è in gioco un'attivazione in chiave amplificata dei cinque sensi e, inoltre una vera e propria evoluzione estetica della sensibilità che induce un'attivazione estetica di sensi che non sono tradizionalmente rivolti all'arte come il gusto e l'olfatto, e una ri-attivazione di quelli che sono stati esclusi, nell'ambito dell'esperienza moderna dell'opera d'arte, dalla sfera di competenza di quest'ultima, com'è avvenuto con il tatto. Potremmo dire che si ha a che fare con un "recupero" dei sensi della prossimità che si risintonizzano con quelli della distanza (vista e udito) di tradizionale competenza estetico-artistica¹². Tutto questo mette capo alla possibilità di una nuova ambientazione estetico-artistica del mondo che invera le ambizioni più alte e apparentemente inesaudibili della *Moderne* estetica.

Su questa via abbiamo a che fare con un modello di opera che costituisce un contesto di vita, una narrazione comune che individua e identifica il confine di una determinata collettività e le dona quell'identità cui aspira per riconoscersi in un mondo avvertito (nuovamente) come proprio. Sembra che in breve realizzarsi il sogno inaugurato da Karl Friedrich Eusebius Trahndorff, proseguito da Richard Wagner e poi in fondo mai dismesso di realizzare l'opera d'arte totale. Si tratta di un'opera che dovrebbe istituire una narrazione comune, ripristinare le prerogative narratologiche del mito senza necessariamente rieditarne quelle religiose. È quanto il romanzo in fondo non è riuscito a fare prendendo a fatica sulle proprie spalle un'eredità mitologica che la soggettività moderna non è in grado di condividere che frantumatamente. Se il romanzo deriva così, secondo

⁹Cfr. F.T. Marinetti, *Manifesto tecnico della letteratura futurista*, in *Teoria e invenzione futurista*, Milano 19963, p.69.

¹⁰Cfr. F.T. Marinetti, *Guerra solo igiene del mondo*, in *Teoria e invenzione futurista*, cit., p.303.

¹¹Cfr. F. Vercellone, *La fine dell'arte e la nascita dell'estetica «Tropos»*, VII, 2014, n.1, pp.9-28.

¹²Cfr. a questo riguardo K. Korsmeyer, *Making Sense of Taste*, Ithaca - New York 2002; N. Perrullo, *Il gusto come esperienza. Saggio di filosofia ed estetica del cibo*, Slow Food 2012.

Paul Ricoeur, da un *mythe brisé*¹³, recando nelle proprie trame il segno di questa sofferenza, ecco che la tecnica contemporanea sembra voler ricomporre il mito che è andato frantumandosi e disperdendosi. Del resto la nuova mitologia contemporanea, in quanto riprendersi di un discorso sulle origini che riflette la necessità profonda degli esseri umani di essere narrati, di ricostruire in altri termini attraverso terzi il filo delle loro storie, non può verosimilmente proporsi altrimenti oggi che in un contesto tecnologico che si è immensamente arricchito quanto a media comunicativi. Né possiamo scandalizzarci di questo riaprendo l'ormai antica polemica contro la civiltà dello spettacolo che ci conduce dal confronto Adorno-Benjamin sino a Guy Debord e poi, più recentemente, a Mario Vargas Llosa¹⁴: poiché ciò che si affaccia, sotto la veste di un'immagine che sembrerebbe essersi fatta mondo, null'altro è che la necessità atavica di individuare una narrazione entro la quale collocarci, l'esigenza di istituire un'identità donata e non soltanto costruita. In questo quadro per capire se un mito, o se una qualsivoglia narrazione sia buona e cattiva, non possiamo accusare il medium, cosa che risulta semplicemente grottesca, ma dobbiamo individuare il nucleo della narrazione che dal medium viene implementata¹⁵.

In breve abbiamo a che fare con una tecnica che accoglie il bisogno umano di essere narrati, informati sulle origini e dunque collocati nel mondo. Per fare questo l'arte ha necessità di un'adeguata implementazione tecnologica, quella che le ha sinora impedito di realizzare il suo sogno di costituire un mondo a sua immagine e somiglianza mortificandola nelle sue aspirazioni e nelle sue potenzialità performative, vincolando la realizzazione artistica alla purezza del mezzo utilizzato. Nonabbiamo dunque a che fare, in questo nuovo panorama, con una rivincita dell'arte sulla tecnologia bensì, del tutto all'opposto, con la necessità dell'arte di escogitare un apparato tecnologico all'altezza del proprio ideale. Su questa base si potrebbero seguire gli alti e i bassi, mimare i toni facondi e quelli più modesti di questa vicenda dell'opera d'arte totale. È una storia che non ci guida soltanto nella vicenda "alta" dell'arte, ma anche nei meandri *low* della *mass art*, là dove si radica per certi versi nel modo più crudo e genuino la necessità, davvero antropologicamente connotabile, di "essere narrati" come dimostra per esempio la diffusione "segreta", anche tra un pubblico raffinato, dei *serials* televisivi. È una necessità, come rivelerebbe anche la mini-trasgressione quasi coatta di cui si è detto sopra, che potrebbe configurarsi come una vera *fame di immagini e di storie*. Tutto questo universo si costituirebbe dunque, nell'ambito dell'esistenza umana, come qualcosa di ben più e di ben diverso che non una semplice forma di evasione. In questo quadro l'immane massa di immagini che avvolge le nostre esistenze, talora come una nube tossica, potrebbe rappresentare

¹³ Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, trad. di G. Grampa, 3 voll., Milano 2008.

¹⁴ Mi limito qui a ricordare. G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, con una nota di G. Agamben, Milano 1990; M. Vargas Llosa, *La civiltà dello spettacolo*, Torino 2013. Per una argomentazione di questa tesi mi sia consentito rinviare a F. Vercellone, *Dopo la morte dell'arte*, Bologna 2013, in particolare in particolare pp. 96 ss.

¹⁵ Per un approfondito sguardo su tutta la questione cfr. A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, Brescia 2012.

anche la reazione parossistica, eccessiva e ipertecnologica a una tecnologia la quale risponde al di sotto delle aspettative che si ripongono in essa, al di sotto di quella che è la sua *mission* fondamentale: produrre contesti, donare radici e racconti, in una chiave invece di sradicamento dell'individuo dai luoghi e dalle comunità di appartenenza. La stessa *mass art* sembrerebbe riproporre proprio la necessità di cui sopra si diceva, quella di assegnare una storia, attraverso vicende recitate da personaggi comuni ma avventurosi, agli individui dispersi nel deserto tecnologico. In questo quadro la tecnologia risulta essere resiliente e ambivalente: una sorta di vaccino o antidoto contro le sue stesse perversioni, un vero e proprio *pharmakon*.

È tutt'altro che casuale dunque, in questo quadro, che l'arte tenda a riconnettere, nel percorso che, attraverso il secondo Ottocento, ci conduce dall'avanguardia sino a oggi, il tessuto suddiviso e frammentato delle singole arti e, con esso, quello della cultura stessa. L'avanguardia non tende, in altri termini, a pensare e a produrre l'arte come una forma dell'apparenza estetica, bensì come una forma di ambiente culturale entro il quale si sperimenta un mondo nuovo. Proprio l'arte si fa latrice in questo quadro di una nuova universalità. Se la tecnica viene interpretata e vissuta come un elemento omologante, sradicante da gran parte della cultura della crisi, ecco che l'arte sembra costituire un movimento che contrasta l'imporsi del dominio uniformante della tecnica facendo propria l'idea di una tecnica artistica che produce mondi unificando e coagulando media tecnologici divenuti prigionieri, nonostante se stessi, di una mentalità razionalistica che suddivide e separa sulla base dell'ideale di una cattiva funzionalità.

Come si accennava, un'intera e quanto mai significativa stagione dell'arte moderna mira a realizzare l'opera d'arte totale, e la riuscita di questo tentativo non dipende da una rivincita dell'arte sulla tecnologia bensì, del tutto all'opposto, dalla necessità dell'arte di escogitare un apparato tecnologico all'altezza del proprio ideale. Su questa base si potrebbero seguire gli alti e i bassi, i toni facondi e quelli più modesti di quella vicenda, cui già sopra si accennava, che ci conduce dal Biedermeier, alle *Arts and Crafts* sino al *Bauhaus*, e da Wagner sino a ... Stockhausen. L'opera d'arte totale può realizzarsi e cioè fondare un nuovo ambiente culturale solo se riesce a superare i limiti razionalistici dell'invenzione tecnologica per guardare alla tecnologia come modello di una ragione davvero performativa e performante.

3. Il logos trasformato: dalla parola all'immagine

Abbiamo dunque a che fare con una trasformazione profonda dei veicoli della trasmissione culturale che si accompagna al prodursi dell'immagine in una situazione sempre più di primo piano. L'immagine produce intense variazioni di senso connesse a quella che Georges Didi-Huberman ha definito la sua «sovradeterminazione». Essa si colloca sull'asse di un «anacronismo» necessario connesso al suo carattere di irruzione nel presente, tale per cui la sua individualità

storica e dunque la sua distanza temporale è indissolubilmente connessa a una distonia che è la ragione profonda della sua significazione meta-temporale e per altro verso iper-temporalizzata, sempre “presente”, situata, affettiva¹⁶. E non va dimenticato in questo quadro che, per contro, l'universalità dell'ermeneutica si fonda sull'universalità del linguaggio e del logos che esso veicola, secondo una tradizione che da Wilhelm von Humboldt ci conduce sino a Hans Georg Gadamer, facendo scivolare in secondo piano la contiguità di parola e immagine.

Come ben si ricorderà, la mediazione storica, nel quadro che l'ontologia ermeneutica di Gadamer viene configurando, costituisce il fondamento dell'universalità del sapere ermeneutico¹⁷. Questo ultimo è un sapere votato alla ri-contestualizzazione dei suoi contenuti, un sapere il quale, per riprendere la ben nota e già citata espressione di Habermas, “getta ponti”. È il principio della mediazione storica quello cui l'ermeneutica mette capo, superando l'estranchezza della coscienza storica. Su questo punto Gadamer è molto esplicito in particolare là dove fa della *Horizontverschmelzung* il cardine della propria prospettiva. Ora, in quanto si fonda sulla “fusione di orizzonti”, su di una ricucitura della frattura tra passato e presente, abbiamo a che fare con un sapere dotato di una vocazione terapeutica. L'ermeneutica, quantomeno la sua versione gadameriana, si fonda così sull'intelligenza della mediazione storica che è in grado di rimediare ai guasti di un presente che subisce la “cattiva” universalizzazione di una tecnica dimentica dei contesti e dei luoghi. La vocazione dell'ermeneutica sarebbe allora, forzando indubbiamente un po' il dettato di Gadamer, quella di ricreare luoghi, intendendo, in fondo, ridestare la vocazione universale implicita in ogni radicamento che sempre necessita di legittimarsi come “vero”, potremmo più opportunamente dire come “contestualmente vero”. Da questo punto di vista, nonostante tutte le perplessità espresse da Gadamer nei confronti dell'ermeneutica romantica, il sapere ermeneutico sembrerebbe riprendere e rieditare proprio il principio dell'*Individuelle-Allgemeine* di tradizione romantica e schleiermacheriana¹⁸. Su questa via, secondo Gadamer, si riattiva anche il logos vivente che nel linguaggio si è venuto depositando. È il linguaggio, ai suoi occhi, il depositario del logos mentre, più o meno tacitamente, affiora che esso non appartiene con la stessa forza all'immagine. La scelta, come si vede, è molto tradizionale e molto forte insieme. E, in fondo, viene smentita dalle evidenze storiche. Verrebbe da supporre che quanto è avvenuto sulla base di una sorta di cambio di paradigmi che ha proposto l'immagine in primo piano in concorrenza e talora in collaborazione con il logos della parola, non sia che l'espletarsi, sul piano della successione storica, di qualcosa che è intrinseco al movimento stesso della comprensione. In breve, non è forse vero, come già Schleiermacher aveva

¹⁶ Cfr. a questo proposito innanzitutto G. Didi-Huberman, *Storia dell'arte e anacronismo delle immagini*, trad. S. Chiodi, Torino 2007.

¹⁷ Ci si riferisce naturalmente qui in primo luogo a H.G. Gadamer, *Gesammelte Werke Bd.I: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990.

¹⁸ Cfr. in proposito M. Frank, *Das individuelle Allgemeine-Textstrukturierung und – Interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/Main 1977.

intuito nella *Dialektik*¹⁹, che, quando comprendiamo qualcosa, ciò avviene sempre grazie alla trasformazione di un detto in un'immagine? In altri termini ancora si potrebbe affermare che la performatività della parola derivi e si realizzi grazie alla sua trasformazione in immagine.

4. Il “mondo vero” è diventato psiche...

Il predominio dell'immagine si configura, per altro con ottime ragioni dalle quali si traggono tuttavia conseguenze non sempre plausibili, come l'origine di una svolta nell'autocomprendere del nostro tempo. E cioè saremmo, grazie all'industria culturale, dinanzi a una spettacolarizzazione del mondo che ha attratto reiterate, e spesso giustificate censure a partire dalla polemica di Adorno con Walter Benjamin²⁰. Questo avviene, alla luce di una grande tradizione critica che culmina nella *Società dello spettacolo* di Guy Debord, come l'esito di un lavoro di de-contestualizzazione tale per cui l'immagine sovrasta il mondo come un universo dell'apparenza molto pervasiva e vagamente euforizzante astutamente e strategicamente dimentica dell’“effettiva” consistenza del mondo. Le armi utilizzate non sembrano tuttavia essere all'altezza del conflitto in corso. Ci sono molte ragioni che inducono a pensare che la questione non si può efficacemente affrontare su queste basi. È ben evidente che l'idea di un'apparenza che contrasta con il reale è il retaggio di un platonismo tanto evidente e pervasivo quanto lasciato implicito, al quale la vicenda artistica si è definitivamente sottratta, come mostrato Arthur Danto, con Andy Warhol²¹. Viene da rammentare in questo contesto che da sempre l'immagine contribuisce a costruire mondi-ambiente come ricorda in modo esemplare già Henri de Focillon, mentre la questione viene sottoposta a un'ampia e preziosa disamina da Oliver Grau in *Virtual Art*²². Per altro verso ben lungi dall'essere a-logica, l'immagine vive nel costante confine con il logos linguistico. La performatività del logos, come già si è ricordato sopra rifacendosi alla *Dialectica* di Schleiermacher, si rivela e realizza nel suo trasformarsi in logos-immagine. Per esempio l'ordine o l'indicazione ricevuta sono efficaci e passibili di una risposta celere proprio perché essi si concretano in un'intuizione, assumono lo statuto dell'immagine. L'antitesi logos-immagine si trasforma qui in una contiguità profonda tale per cui la performatività del logos si realizza grazie all'immagine, meglio ancora si potrebbe dire che il logos venga interiorizzato sotto le fattezze dell'immagine che allontana l'estranchezza e ne costituisce l'incarnazione sensibile. Da questo punto di vista la critica alla civiltà dell'immagine può meglio giustificarsi come la critica a un logos che non

¹⁹ F.D.E: Schleiermacher, *Vorlesungen über die Dialektik*, Kritische Gesamtausgabe, voll.10/1, 10/2, Berlin 2002.

²⁰ Mi sia consentito rinviare a questo proposito a F. Vercellone, *Dopo la morte dell'arte*, cit., 2013, pp. 96 ss.

²¹ Cfr. A. Danto, *Andy Warhol*, trad. P. Carmagnani, Torino 2010.

²² Cfr. H. De Focillon, *La vita delle forme*, Torino 2002, in particolare pp.175-177; O. Grau, *Virtual Art. From Illusion to Immersion*, Chicago 2003. Fondamentale è poi in questo contesto H. Bredekamp, *Theorie des Bildakts*, Frankfurt/Main 2010.

ha meditato a fondo le proprie ragioni, ed è ancora terrorizzato, frenato e irretito dalla maschera della violenza mitica della quale si vorrebbe liberare. Su questo siamo chiamati a riflettere, evitando qualsiasi demonizzazione dell'universo dell'immagine che finisce infine per restare prigioniera del meccanismo che censura. Nel suo derivare e nel suo inverare il *logos* della parola l'immagine è per altro dotata di un contenuto universale che le deriva dal modo particolare in cui essa è icona, che non ha nulla a che fare, anzi l'opposto, con l'anonimità di un nuovo esperanto. L'universalità dell'immagine si sviluppa sulla base di un'inevitabile radicamento antropologico, così che essa si configura sempre, come si accennava sopra, riferendoci sempre a Schleiermacher, come un *Individuelle-Allgemeine*, Individuale-Universale.

L'immagine costituisce così il principio di una razionalità che localizza, nel senso che dona e crea l'individualità e dunque il luogo. Quella che viene qui a prospettarsi è così una sorta di immagine terapeutica nei confronti di una tecnica straniante figlia di una cattiva universalità. Per altro verso l'immagine, come ha magistralmente mostrato Hans Belting, è in fondo sempre un'immagine tecnica in grado di implementarsi solo grazie a un medium determinato che si riverbera su di un corpo²³.

Ora si tratterebbe di cogliere quali siano i luoghi dell'immagine in quanto - ora forse possiamo dirlo - "luoghi ermeneutici", luoghi di una ri-contestualizzazione possibile. Per un certo verso ogni immagine è un luogo possibile, potremmo dire "un luogo al futuro", mentre ogni luogo, in quanto situazione mentale, è anche un'immagine.

La costruzione di un perimetro e di confini che creano un luogo nella spazio infinito, che pertiene all'immagine, è per altro di natura tecnica, ed è quello che definiamo in senso proprio e in senso lato arte. La premessa di tutto questo è una sostanziale continuità tra la sintesi percettiva e la sintesi tecnica, nel senso che, fondamentalmente, ogni sintesi possibile è già sempre una sintesi tecnica. E la natura dell'immagine è costantemente costruita, reca entro di sé in senso proprio o in senso lato un indice tecnico, mentre ciò ci rimanda all'impossibilità di una divaricazione netta tra tecnica e natura.

Potremmo dire che qui si prospetta, a voler osare molto temerariamente una tesi che ci si ripromette di sviluppare più ampiamente in altra sede, che qui si ha a che fare con una trasformazione dell'ordinamento della realtà che corrisponde a una variazione nella stessa autocomprendizione della *Moderne*: si va da un modello tendenzialmente meccanicistico che è quello che pervade la fisica newtoniana sino alla *Naturphilosophie* kantiana, per venire a un'autocomprendizione organicistica che è quella che si annunzia, anche sulla scorta del giudizio teleologico kantiano, in Goethe, nel primo Schelling e nella *Frühromantik*, per giungere a una psichizzazione del modello di realtà. È un *iter* che si annunzia già nelle *Ideen* di Herder ove si prospetta un cammino che, attraverso un lungo periplo metamorfico, conduce all'umanità e poi oltre di essa. Potremmo definirlo come un cammino che va dal fisico allo psichico. Si

²³ H. Belting, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Frankfurt/Main 2001.

delinea qui un cammino di filosofia della storia che coincide con un passaggio di stato, con una modificazione decisiva della consistenza ontologica dell'ente. Il segno della redenzione si installa metaforicamente nella struttura dell'essere e ne orienta fisiologicamente lo sviluppo. In questo quadro si colloca anche molta filosofia successiva in ambito romantico, si pensi per esempio ad autori come Novalis, in particolare all'*Allgemeines Brouillon*, e poi, in ambito post-romantico, a pensatori come Fechner e Guyau²⁴. Questa "psichizzazione" della realtà è senza dubbio quella alla quale anche tutti noi stiamo assistendo e in qualche modo contribuendo con le tecniche digitali. Essa reca con sé una carsica, segreta, quanto infine quanto mai influente modifica della trasmissione culturale.

Naturalmente bisogna intendersi ora, quantomeno a grandi linee, su che cosa significhi fisico e psichico. Potremmo utilizzare come criterio per definire questo tipo di entità sulla base della quantità di relazioni che esse intrattengono con il loro interno e verso l'esterno. Lo psichico si potrebbe definire, in questo quadro, come una moltiplicazione a potenza infinita delle possibilità relazionali di un oggetto determinato che si compie e ha, al tempo stesso, come sua premessa un'attivazione sinestetica dei cinque sensi i quali, intervenendo congiuntamente, amplificano, per così dire, la "portata oggettiva" dell'oggetto. È come se l'orientamento captato e/o intrapreso dall'avanguardia mettesse capo a una rivoluzione del concetto di realtà la quale viene realizzata attraverso la sua implementazione su di un medium tecnico-sensoriale del tutto amplificato. La produzione di una percezione sinestetica mette così capo, su questa via, a una trasformazione effettiva della realtà e delle sue articolazioni di senso che non vengono più affidate all'esegesi di sensi separati. Questo produce un'intensificazione e un'idealizzazione della realtà che s'innalza a uno stato ulteriore e più integro. È un cammino molto significativo che trasforma, tra l'altro, radicalmente la fruizione estetica che da contemplativa si fa interattiva moltiplicando i sensi di competenza che intervengono nella fruizione dell'opera, mettendo in gioco anche quelli legati alla prossimità fisica con l'oggetto. Questo produce anche una trasformazione radicale della stessa consistenza ontologica dell'oggetto artistico. Come ha molto acutamente rilevato Nicolas Bourriaud: «Ogni opera d'arte potrebbe esser così definita come un oggetto relazionale, il luogo geometrico di una negoziazione con innumerevoli interlocutori e destinatari»²⁵.

È proprio questo approccio relazionale all'immagine artistica che ci aiuta a intenderla e viverla come un luogo. In questo modo essa può configurarsi anche come un antidoto nei confronti di quel flusso immenso di immagini che percorrono oggi tutti gli spazi della nostra vita. Abbiamo oggi a che fare con un flusso immenso di immagini che trovano tuttavia un limite nel fatto che le immagini tendono a iscriversi in un corpo, oppure a dissolversi nel nulla. Come ha rilevato Hans Belting in *Antropologia delle immagini*:

²⁴ Mi sia consentito rinviare in questo quadro a proposito di Guyau a F. Vercellone, *Estetica dell'Ottocento*, Bologna 1999, e per quanto riguarda G.T. Fechner cfr. lo scritto comparso sotto pseudonimo: *Vergleichende Anatomie der Engel von Dr. Mises*, Im Industrie-Comptoir 1825.

²⁵ N. Bourriaud, *Estetica relazionale*, cit., p. 26.

Il rapido ritmo con il quale le immagini ci appaiono alla vista trovano una compensazione in quello altrettanto rapido con cui esse si dileguano. Le immagini alle quali nella nostra memoria corporea applichiamo un significato simbolico sono altre da quelle che consumiamo e dimentichiamo. Se nel corpo possiamo individuare il soggetto quale “luogo delle immagini” che noi stessi siamo, allora possiamo dire che esso resta una *pièce de resistance* contro la fuga dei media che, nelle attuali difficoltà, sembrano muoversi astutamente attraverso la sovrapproduzione figurativa²⁶.

Torniamo a noi, venendo nuovamente sulla tesi per cui l'universalità dell'ermeneutica si fonda sull'universalità del linguaggio. È ben evidente che questa stessa universalità è di natura metalinguistica poiché non è dato cogliere che cosa renda tra loro commensurabili le varie lingue, e forse anche i vari linguaggi, se non un elemento metalinguistico che è appunto l'immagine che funziona da medium intuitivo della comunicazione. Comprendere significa da questo punto di vista interrompere il flusso della temporalità per produrre contemporaneità, in altri termini comprensione intuitiva senza della quale la comunicazione s'incaglia. Comprendere significa, in questo quadro allora, invertire la rotta del tempo, riavvolgerne il filo e fare in modo che quell'estensione temporale che produce disorientamento, e un senso di inanità e disperazione si arresti per produrre il proprio opposto, quella contemporaneità *nel tempo* che si riassume nel *Verweile doch*, in quell'indugiare che chiude il *Faust* goetheano. Comprendere diviene da questo punto di vista una *forma dell'anacronismo e un modo dell'abitare*: è riprendere all'inverso il gomitolo del tempo, riavvolgendolo in un luogo che è anche il *proprio* luogo. Questo rende la comprensione storica e la coscienza della mediazione storica assolutamente insufficienti a svolgere il compito di creare luoghi in opposizione agli anonimi “nonluoghi” della tarda modernità.

Ora tutto questo invera in fondo la vocazione terapeutica dell'ermeneutica e la risolve in una destinazione che potrebbe definirsi morfologica. Il lavoro della comprensione è, a ben vedere, un lavoro di radicamento che trasforma il tempo puro della temporalità storica in un tempo-spazio, in una forma o in un succedersi di forme che sono quelle in cui si sviluppa l'esistenza umana. L'esperienza in senso lato terapeutica dell'ermeneutica non consiste dunque tanto nell'enfatizzare la sua vocazione storicistica, nell'enfasi gettata sulla relatività dell'esistenza e delle comunità umane le quali sarebbero così convogliate in direzione di una quieta auto-consapevole convivenza in una contemporaneità a ben vedere poi ben poco innocua e pacificata. L'ermeneutica mette capo a un movimento opposto, e proprio a questo proposito realizza la sua vocazione terapeutica riabilitando, ricreando e rinnovando i luoghi nell'anonimo paesaggio dei non-luoghi sui quali Marc Augé ha magistralmente attratto la nostra attenzione. Essa finisce per risolversi nella morfologia in quanto realizza quell'utopia platonica del comprendere, che è l'intendersi sulla cosa stessa. Il cammino attraverso i *logoi* va oltre i *logoi* stessi, o meglio abolisce il loro statuto astratto facendo di essi una verità in atto nell'intuizione che si trasforma così in una forma vivente. È

²⁶ H. Belting, *Antropologia dell'immagine*, Roma 2011, p.45.

questa forma vivente produce il luogo e il radicamento in esso, un logos nuovo, nell'accezione etimologica del termine, secondo un andamento che produce una sorta di modifica nel concetto di universalità. Abbiamo a che fare, come già si diceva e ora si può forse più convincentemente ribadire, non con un'individualità astratta ma con una sorta di riformulazione dell'*Individuelle-Allgemeine* proposto da Schleiermacher. Il riconoscimento individuale non avviene se non nel quadro di un ri-radicamento che costituisce il vero e proprio volto terapeutico del lavoro ermeneutico che ora scopre il proprio a morfologico. È un lavoro di radicamento che non rinunzia alla tecnica, ma che, al contrario, sembra voler inverare e rinnovare ulteriormente la sua promessa di universalità. L'universalità morfologica, quella dell'immagine, non è infatti rivolta al passato, ma al futuro. Potremmo definire la creazione di questa universalità come un lavoro utopico rivolto a riconciliare cultura e natura compiendo sin dall'inizio un salto al di là della loro stessa separazione.

Potremo dire la cosa diversamente riprendendo un'osservazione di Edgar Morin: l'uomo è l'unico essere che si crea il proprio ecosistema²⁷. Alla luce di queste considerazioni l'estetica tende a risolversi non nell'ermeneutica ma nella morfologia assecondando un orientamento che privilegia, tra le estasi temporali, non più il passato ma il futuro.

Tutto questo non significa tuttavia affatto, come già si accennava sopra, che l'universalità dell'immagine sia quella di un nuovo esperanto. Questo passo produce invece una diversa attitudine nei confronti dell'universalità: si va infatti verso una universalità non logica e indifferente ma personale e analogica, un'universalità che produce relazioni e appartenenza/e. Il grande schiacciatore Moloch dinanzi al quale la *Kulturkritik* si era trovata è quello di un'universalità logica che respinge l'appartenenza e la schiaccia sotto l'ombra di un universale disprezzo. In questo caso abbiamo invece a che fare con un'universalità analogica e anche, aggiungerei, metabolica. Il riempimento intuitivo risponde a una sorta di "fame di immagini", a un bisogno di orientamento e di radicamento che l'immagine nega e veicola al tempo stesso. È un'universalità che deriva da una logica analogico-combinatoria che produce riconoscimenti logico-patici da parte di coloro che ne attraversano i percorsi. Ci troviamo dunque - possiamo affermarlo - in un quadro tutt'altro che relativistico. Esso implica, fra l'altro, per riferirci ora al logos linguistico, che parlare significa costantemente parlare non da un certo punto di vista, ma da un certo luogo. E che ciò coincide con il nostro ineliminabile radicamento. La logica del luogo e dei luoghi deve così sostituirsi a quella dei punti di vista nella discussione su identità/differenze e nuove universalità evitando così di cadere nell'alternativa, proposta molto autorevolmente nel mondo cattolico da Joseph Ratzinger, tra relativismo e verità trascendente. Il luogo è una forma dell'abitare che non ha nulla a che fare con una dispersione relativistica; per altro verso esso si definisce come un'auto-costruzione di confini, dunque come un'immagine.

²⁷ E. Morin, *Il metodo. 3. La conoscenza della conoscenza*, Milano, pp. 273,

In quanto l'immagine è destinata a iscriversi in un luogo e in un corpo, ecco che essa è volta a produrre una sorta di re-incantamento del mondo. Ogni immagine deriva, è prodotta da una sorta di tensione "erotica" implicita nella sua necessità di incarnarsi, che la induce a concretizzarsi in un mondo, e a generare un mondo. È una via che viene indicata, in termini diversi, anche da Michelangelo Pistoletto il quale afferma che è necessario orientarsi in direzione di un "terzo Paradiso", che fa seguito al giardino dell'Eden e all'euforica Babele tecnologica. Egli soggiunge che bisogna andare in direzione di una "reintegrazione del rapporto tra uomo e natura", che costituisce la speranza, il mito positivo del nostro tempo attraverso il quale «l'arte si assume nuovamente la direzione che dovrà tenere unito il mondo»²⁸. Questo re-incantamento, che può naturalmente trovare nell'arte pubblica uno dei propri punti di forza, fa riflettere su di una potenza performativa dell'immagine alla cui luce può essere tentata una sorta di critica dell'economia politica dell'estetica, volta a individuare le virtualità socialmente terapeutiche delle politiche dell'immagine.

Federico Vercellone, Università di Torino
✉ federico.vercellone@unito.it

²⁸ Cfr. M. Pistoletto, *Re-incantamento del mondo*, in F. Vercellone (ed.), *Reincantamento del mondo*, in corso di stampa presso Aracne. Cfr. anche M. Pistoletto, *Il Terzo Paradiso*, Venezia 2010.

Articoli/4

Culture et cosmos

Une herméneutique analogique du relationnel

Jean-Jacques Wunenburger

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 03/06/2014. Accettato il 30/04/2015.

How to understand multiculturalism to escape the observation of the strangeness of the Other? We will examine several methods of argument to establish the similarity on a dissimilarity background, valuing systemic thought (Plato, Leibniz) before proposing an application to the ecological thought which establishes a connection between different cultures and backgrounds.

Les relations entre cultures différentes, entre leurs langues, institutions, œuvres, traditions intellectuelles doivent-elles être approchées à partir de situations empiriques particulières, pour en trouver les conditions et formes idéales ou du moins les moins viciées ou décevantes, ou peuvent-elles aussi être interprétées à partir de modèles plus généraux, plus fondamentaux, qui touchent les relations entre entités ou identités différentes en général ? Bref, faut-il «décrire» les expériences de dialogue entre cultures, pour en apprécier les obstacles ou facilités, ou chercher à «comprendre» ces processus à partir d'analogies, de métaphorisations et de symbolisations, qui éclaireraient, de manière nouvelle, ce jeu de ressemblance et de différence qui se développe dans toutes les relations entre au moins deux identités ? La compréhension réciproque entre une culture et une autre, moment premier marqué par une interaction herméneutique, puisqu'il faut donner sens à ce qui n'en n'a pas immédiatement pour nous, peut-elle, à son tour, faire l'objet d'une méthode herméneutique, consistant à comprendre les relations interculturelles à partir d'un modèle paradigmatic, issu d'autres expériences ou applicable à d'autres situations ?

Nous allons choisir cette seconde hypothèse, en considérant que la question des relations entre cultures et leurs expressions gagne à être référée à des situations relationnelles en apparence hétérogènes mais qui peuvent nous éclairer sur ce qui n'est, dans ce cas, qu'un cas particulier. En ce sens, des modèles, familiers à la pensée philosophique, ne peuvent-ils pas indirectement

nous faire pénétrer aussi dans cette expérience si souvent énigmatique dans sa singularité apparente qu'est la compréhension réciproque d'humains, séparés par des cultures différentes ? L'érotique platonicienne comme la logique intermonadique leibnizienne ne nous livreraient elles pas des ressources analogiques fécondes ? Leurs réinterprétations dans ce contexte ne nous conduiraient-elles pas à comprendre que l'inter-relation ne peut se limiter à une comparaison entre deux entités mises en présence, renforçant ainsi les pièges de la pensée binaire, dualiste, qui conduit à réaffirmer toujours la domination d'une des identités sur l'autre ? Ne nous permettraient-elles pas de mieux comprendre le paradoxe de toute relation, qui implique que l'on fasse appel à un troisième terme qui permette vraiment de penser le jeu des ressemblances et différences¹?

1. L'Un et l'Autre: genèse de la pensée binaire

Tout au long de l'histoire, les conquêtes militaires et économiques, de terres et de populations, inconnues ou méconnues, ont toujours contraint le vainqueur à inventer des dispositifs de domination et d'exploitation, mais aussi de dénomination de l'étranger, devenu ennemi, puis, une fois vaincu, soumis. Si les premiers objectifs reposent sur l'usage de la force et de la violence, les seconds mettent en jeu des procédures d'expression et de communication logico-linguistique, qui sont communes à chacune des parties prenantes. Comment aborder l'Autre, le représenter, lui conférer un statut pour entrer dans une confrontation inter-culturelle?

Le problème posé à toute société est de faire le partage entre ceux qui sont de son monde et ceux qui sont en dehors de son monde. Si le «*mundus*» est ce trou -central- autour duquel Rémus et Romulus ont tracé les sillons fondateurs de Rome, et désigne donc le cercle des proches, des semblables, du Même, comment situer ceux qui sont au-delà du «*mundus*», hors du cercle, et qui se tiennent à la périphérie de l'Autre²? En adoptant le point de vue européocentrique, on peut distinguer au moins trois configurations de représentation inter-culturelles, déjà mises en œuvre avant le 15ème siècle, qui constituent le corpus de base des opérateurs de la traduction de l'Autre dans le Même:

a - Bien avant la conquête des Amériques, les Européens avaient déjà fait l'expérience d'un décentrement de leur «*mundus*». Littératures grecque et romaine, sous forme de fictions ou de chroniques historiques, mettent en place une logique de représentation de l'Autre, notamment à l'occasion des rencontres des Grecs avec les Scythes au nord, les Egyptiens, au sud, puis avec l'ensemble des peuples orientaux, sous l'Empire d'Alexandre. Hérodote, dans ses «*Histoires*», illustre ainsi comment l'étrangeté, la différence du «*xenos*», prennent place dans des catégories informantes-déformantes: il s'agit, en effet,

¹ Une première version de ce texte sous le titre *Le pli et la phase, pour un monde en résonance* a paru dans «Cahiers de géopoétique», N°4, automne 1994, Institut international de géopoétique.

² Sur cette question, voir M. Serres, *Rome, Le livre des fondations*, Paris 1983.

de traduire l'Autre en le rendant intelligible dans la langue et dans la pensée de celui qui le découvre, en l'inscrivant dans deux types de rhétoriques: soit de l'inversion: ainsi Hérodote décrit certaines mœurs des Egyptiens ou des Scythes en soulignant qu'ils font l'inverse des Grecs (les femmes urinent debout, les hommes accroupis): «Le principe d'inversion est donc une manière de transcrire l'altérité, en la rendant aisée à apprécier (c'est la même chose, à cela près que c'est l'inverse)»³; soit de la comparaison qui est une autre manière de ramener l'Autre au Même. On cherche alors à trouver un intermédiaire par lequel on peut restituer une similitude sur fond de dissemblance. Un fleuve «ailleurs» est comme un fleuve chez nous, telle cérémonie là-bas est comme telle autre chez nous. La comparaison peut se raffiner en analogie où le rapport entre deux choses connues permet de se représenter un rapport inconnu: Hérodote compare ainsi d'abord la Tauride au cap Sounion (passage du grand au petit); puis il établit un rapport entre la Tauride et la Scythie, analogue au rapport entre le talon de la botte de l'Italie et l'Apulie (rapport de la partie au tout)⁴.

b - Dans toutes ces techniques logico-rhétoriques, on ne fait finalement qu'assimiler la différence en capturant l'altérité. Un des traits saillants de la conquête des Amériques, par exemple, a été de faire changer la rhétorique d'échelle et d'introduire de nouvelles catégories. Chez Jean de Léry (1578), la différence inassimilable devient nouveauté absolue, réalité proprement anomique: «Ce pays d'Amérique, auquel, comme je déduirai tout ce qui s'y voit, soit en la façon de vivre des habitants, forme des animaux, et en général en ce que la terre produit, étant dissemblable de ce que nous avons en Europe, Asie et Afrique, peut bien être appelé monde nouveau à notre égard»⁵. D'une certaine manière, va apparaître un jeu entre une identité de la nature humaine et un glissement des apparences qui installent l'altérité. «La traduction est à la fois ce qui maintient et réduit la distance océane; elle est donc en même temps la marque, toujours présente de leur coupure, et le signe, toujours repris de leur suture»⁶. C'est pourquoi, l'altérité est pensée à partir d'une recombinaison d'éléments connus, selon une apparence nouvelle. Comme le montre F. Hartog: «La «figure du dissemblable» va se construire comme écart par rapport à ce qui se voit «par-deçà», dans la mesure même où elle sera combinaison insolite de formes de «par deçà». L'hippopotame tient du bœuf, du cheval, voire du sanglier, mais il n'est ni bœuf, ni cheval, ni sanglier». Le monstre, c'est toujours un assemblage d'éléments connus»⁷. La logique de la traduction continue donc, mais la représentation de l'altérité absolue s'opère plutôt au moyen du schème de l'altération: les autochtones ont les mêmes pratiques, mais elles sont déviantes, anormales, barbares. Cette procédure a d'ailleurs déjà été mise en œuvre par les Indiens, lors de l'arrivée des Espagnols au Mexique: ainsi, les Aztèques, après

³ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'Autre*, Paris 1980, p. 227.

⁴ Ivi, p 240.

⁵ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, cité in F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, cit., p 227.

⁶ Ivi, p 249.

⁷ Ivi, p 260.

avoir cru que l'arrivée des Espagnols marquait le retour du dieu Quetzalcoatl et de son prêtre, les perçoivent comme des humains monstrueux, une fois qu'ils eurent compris que ceux-ci avaient un corps mortel, et qu'ils convoitaient «bestialement» l'or. De la même manière, les Espagnols virent avant tout dans les rites et croyances aztèques une profanation, donc une déviation, de leur sacré transcendant⁸.

c - La modernité, enfin, culpabilisée par l'usage passé de la violence destructrice de l'Autre, a tendance à échanger la catégorie d'altérité contre celle de différence. La différence installe d'emblée l'étranger dans une pluralité anomique, où chaque élément trouve son lieu, sans point de référence absolu. Il n'y a plus de monde absolu, plus de perspective unique; alors que toutes les rhétoriques antérieures restent duelles, binaires⁹, celle-ci saute au-dessus du tiers, et pose d'emblée le multiple pur, sans limites. Ainsi le différencialisme, très opératoire dans la pensée post-moderne et post-coloniale, fait naître un relativisme, qui était déjà en germe dans le scepticisme d'un Montaigne, parlant des peuplades brésiliennes: «Je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas son usage»¹⁰. Mais ne se retrouve-t-on pas, à nouveau, prisonnier d'une aporie ? Sort-on vraiment de l'opposition entre l'Un et l'Autre ? Ainsi que le montre Myra Jehlen, «la différence nie la possibilité d'un point de vue central et celle d'un horizon qui englobe tout. Tout ceci revient à nier tout fondement à l'auto-suffisance transcendance qui autorise à désigner le non-Moi comme l'autre [...]. La différence est la réponse anticoloniale à l'histoire impériale de l'altérité»¹¹. Le problème posé par la différence est alors le suivant: ou la catégorie se dissout au profit de l'altérité, et reconduit par conséquent la ligne de partage schizomorphe, ou, pour éviter cette dérive, on fait de la différence un masque d'un universel anthropologique, et donc une identité cachée, ce que Myra Jehlen reproche à T. Todorov de faire dans *La conquête de l'Amérique*. Le plus important ne serait-il pas alors de partir, étant donné que ressemblances et dissemblances se répartissent de part et d'autre, du terrain de rencontre commun, qui comporte des zones d'interférence et des zones de contestation ? L'essentiel n'est-il pas de comprendre qu'«il ne peut y avoir de différence qui soit suffisamment distincte pour constituer l'opposé de l'universalité»¹² ? Comment dès lors élaborer un mode de penser qui ne pense pas l'altérité comparativement, c'est-à-dire par rapport à une identité préalable ? Ce déplacement de la question trouverait un paradigme symbolique et analogique dans l'herméneutique mythique platonicienne, en particulier dans l'interprétation du mythe d'Eros introduit par Platon dans le *Banquet* à partir des sources d'Aristophane.

⁸ Voir les articles de L. Villoro et de J. Martinez-Contreras dans J.J. Wunenburger (ed.), *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, Paris 1993.

⁹ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, cit., p 269.

¹⁰ Montaigne, *Essais. Des cannibales*.

¹¹ M. Jehlen, *L'Autre et la différence. La découverte réciproque de l'Amérique*, in *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, cit.

¹² M. Jehlen, in ivi.

2. L'uni-versité du multiple

On pourrait, en effet, trouver une autre approche de la question en passant par le détour d'un mythe grec, celui des types d'humanité, exposé par Aristophane dans *Le Banquet* de Platon:

Sachez d'abord que l'humanité comprenait trois genres, et non pas deux, mâle et femelle, comme à présent; non, il en existait un troisième, tenant des deux autres réunis. [...] Elle était d'une seule pièce, la forme de chacun de ces hommes, avec un dos tout rond et des flancs circulaires; ils avaient quatre mains, et des jambes en nombre égal à celui des mains; puis deux visages au-dessus d'un cou d'une rondeur parfaite, et absolument pareils l'un à l'autre, tandis que la tête, attenant à ces deux visages, placés à l'opposite l'un de l'autre, était unique [...]. Pourquoi ces genres étaient-ils au nombre de trois, et ainsi constitués ? C'est que le mâle était originairement un rejeton du soleil; le genre féminin, de la terre; celui enfin qui participe des deux, un rejeton de la lune, vu que la lune participe aussi des deux astres...c'étaient en conséquence des êtres d'une force et d'une vigueur prodigieuses; leur orgueil était immense; ils allèrent jusqu'à s'en prendre aux dieux¹³.

Zeus pour les punir coupa alors tous les êtres en deux: «Dans ces conditions, le sectionnement avait dédoublé l'être naturel. Ainsi chaque moitié soupirant après sa moitié, la rejoignait». Dans un premier temps, chaque moitié cherchait à s'unir à d'autres moitiés, au hasard, dans un cycle sans fin, totalement stérile. Alors Zeus décida de déplacer les parties sexuelles pour que certaines rencontres deviennent des accouplements féconds. Dès lors Zeus rend possible deux types de relations entre moitiés: ceux entre mâle et femelle, issus de la totalité mixte (hétérosexuelles), deviennent fertiles, ceux entre deux moitiés du même sexe sont stériles (homosexuelles). Ainsi les moitiés des êtres homogènes s'unissent stérilement, alors que celles qui s'opposent complémentairement parviennent à procréer.

En quel sens ce texte symbolique, en abîme, puisque l'androgynie permet également de définir le symbole lui-même (comme union de deux moitiés formant un tout), peut-il nous permettre de progresser ? D'abord, ce mythe de l'humanité androgynie constitue peut-être le premier texte systémique, puisqu'il explique les propriétés d'un individu, d'un genre sexué ou d'une société, non par rapport à un autre élément extérieur, mais par sa place dans un tout, dont il est un des pôles; la structure et ses relations d'opposition-symétrie précèdent donc les liens adventices contractés par les entités élémentaires. Dans ce cadre, il existe bien deux types de juxtaposition d'entités stériles, qui ne font que dupliquer l'homogène (le mâle et le femelle purs); autrement dit, la relation entre semblables entraîne un rapprochement, mais qui est sans vie. Par contre, pour qu'une catégorie mixte, faite d'éléments hétérogènes, opposés et complémentaires, celle de l'androgynie, reforme une Unité, il faut préalablement encore introduire (et tel est l'artifice de Zeus) un tiers reliant, symbolisé ici par les organes sexuels et leur emplacement; autrement dit, pour éviter que des éléments complémentaires se contentent de se côtoyer par contiguïté, mais pour faire qu'ils s'assemblent dans

¹³ Platon, *Le Banquet*, 189d sq, éd. Les Belles-Lettres.

leur différence, il faut une structure médiatrice, une «prise». Car être en prise, avoir prise sur, est la condition qui permet de prendre, et, analogiquement, sur le plan intellectuel, de comprendre. Mais les éléments divisés, qui cherchent à se tourner à nouveau les uns vers les autres (par l'intermédiaire d'Eros) ne s'offrent à une prise que s'ils se tournent en même temps vers la totalité ronde de leur origine, c'est-à-dire vers un monde «en rond». Bref, une des leçons du mythe grec est qu'il ne suffit pas de s'unir à l'Autre pour re-créer de la ressemblance vivante, ni d'être semblables pour reconstituer une unité. La vraie unité est celle du complexe: elle suppose une opposition foncière entre deux conjoints, qui se réunissent dans la dissemblance lorsqu'ils se tournent vers l'Un (*uni-versus*), symbolisé par l'androgynie rond.

Pouvons-nous alors transposer le mythe au problème des cultures dissemblables, qui sont en même temps parties prenantes d'un même monde, le Tout du monde, entendu comme être rond ? Dans ce cas, l'uni-versité des cultures ne s'apparenterait plus à l'universalité homogénéisante et abstraite, mais plutôt à une hiérogamie (mariage sacré de compléments opposés), à une tension érotico-agonistique, sur fond d'une médiation par la totalité cosmique. Le rapport interculturel, qui crée un lien entre cultures dissemblables, est alors à comprendre, dans un sens platonicien, comme relevant d'une symbolique de l'astre lunaire, c'est-à-dire de celui qui est placé au milieu et sert d'intermédiaire aux opposés. Il se distingue donc aussi bien du rapport culturel d'inspiration solaire, de domination exclusivement masculine, phallocratique même, que du rapport d'inspiration unilatéralement féminine, voire maternelle, qui cherche la fusion généralisée au travers de la commune appartenance à la Terre-Mère. Ces interprétations mythique et philosophique permettent donc de dégager une structure systémique où les pôles extrêmes d'un même Tout peuvent reconduire vers une union, qui n'est pas fusion hallucinée, mais couplage générifique. A cet effet, il faut que les moitiés, au lieu de désirer se fondre avec l'autre moitié, désirent recomposer le Tout dont ils sont des sectionnements. On ne communique jamais davantage que lorsqu'on regarde vers un tiers, au lieu de chercher à ressembler à l'autre pour s'en approcher.

3. La monadologie comme entre-accord de mondes sans portes ni fenêtres

Comment donc penser un type de communication entre cultures hétérogènes, mais dotées de structures relationnelles, grâce à leurs affinités originelles oubliées ? Si la vraie communication opère entre entités hétérogènes, orientées vers le même Tout, qu'est-ce que communiquer ? Comment se reconnaître semblables dans la dissemblance, sans supprimer les dissemblances au profit d'une information universelle, identique ? Ce type d'approche se trouve déjà pressenti, au 17ème siècle, dans la logique philosophique de Leibniz, qui a cherché à conceptualiser une harmonie universelle entre des substances, appelées monades, qui sont chacune enfermée dans une perspective singulière sur le

Tout de l'univers. Pour Leibniz, en effet, tout ce qui vit constitue une monade, absolument singulière, c'est-à-dire une substance en soi et pour soi, qui contient en puissance la totalité de ce qui existe, à la manière d'un miroir qui reflète tout ce qui l'environne; chaque monade est donc un «point de vue» sur le tout, que Leibniz compare aux différentes perspectives qu'ont les voyageurs, venant de points cardinaux différents, lorsqu'ils abordent la même ville; l'identité d'une monade est faite de la multiplicité de tout ce qui est: «Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement regardée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage»¹⁴. En conséquence, chaque substance étant autarcique, auto-suffisante, n'a «ni porte ni fenêtres»¹⁵; néanmoins, elle n'est pas comme un atome isolé, sans lien avec les autres monades. Il faut donc imaginer une communication intersubstantielle qui opère par relation, sans contact et sans production d'effets réels. Autrement dit, le lien substantiel (*«vinculum substantiale»*) est comparable à l'éther de la cosmologie newtonienne, qui, depuis des siècles, était conçu comme un milieu semi-matériel, capable d'influences à distance. Chaque monade dispose donc de ce que les romantiques appelleront des «affinités électives», des liaisons à distance (qui chez Goethe rapprochent, comme chez Platon, des êtres opposés) et de ce que les psychologues léwiniens nommeront des «champs énergétiques»¹⁶. Dès lors, les substances monadiques sont en phase, dans la mesure où chacune contient en elle-même le pli, l'empreinte de la structure interne, des autres monades¹⁷. Sa configuration se plie ainsi d'elle-même, prend le même pli que les autres, sans sortir de soi, sans changer de nature; ainsi s'instaure une harmonie des substances, sans perte de substance, sans aliénation de la singularité, sans traduction de la dissemblance en ressemblance. Leibniz peut étendre, dès lors, ce paradigme à l'ensemble des problèmes d'organisation des différences, et développe, entre autres, un projet d'unité des religions, sans uniformisation réelle. Il existe donc un modèle universel d'accord des monades, qui s'entre-accordent sans être du tout identiques.

Les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondent, en sorte que chacun suivant avec soin certaines raisons ou lois qu'il a observées, se rencontre avec l'autre, qui en fait autant, comme lorsque plusieurs s'étant accordés de se trouver ensemble en quelque endroit à un certain jour préfixé, le peuvent faire effectivement s'ils veulent. Or quoique tous expriment les mêmes phénomènes, ce n'est pas pour cela que leurs expressions soient parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soient proportionnelles; comme plusieurs spectateurs croient voir la même chose et s'entrentendent en effet, quoique chacun voit et parle selon la mesure de sa vue¹⁸.

¹⁴ Leibniz, *Discours de métaphysique*, IX.

¹⁵ Ivi, XXVI

¹⁶ Voir K. Lewin, *Psychologie dynamique*, Paris 1959.

¹⁷ Voir Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 12, 1.

¹⁸ Leibniz, *Discours de métaphysique*, XIV.

4. Le tiers-reliant écologique

Il s'agit donc de se demander à présent quelle pourrait être, parmi d'autres possibles, la nature de ce tiers-reliant, antérieur à la dispersion des cultures, qui nous dispose à retrouver une appartenance commune, qui n'empêche pas chaque culture de poursuivre son identité monadique tout en s'exprimant en toutes en miroir ? Ne pourrait-on pas trouver en ce sens dans le cosmos, dans la nature, ce Tout englobant, dont l'écologie retrouve aujourd'hui la puissance de symbolisation entre humains ? En se tournant vers la même totalité cosmique, la Nature, les cultures, hétérogènes entre elles, ne pourraient-elles pas se donner les moyens de mieux se relier ensemble ? Dans quelle mesure ? Qu'est-ce qu'une université écologique ? Comment se tourner vers la Nature, comme cosmos, pour mieux y rencontrer les autres hommes séparés dans leurs cultures ?

D'un côté, toute société intègre dans sa culture une appartenance particulière à un milieu naturel propre. On ne vit et on ne se développe qu'à l'intérieur d'un monde naturel particulier qui fournit des ressources, des contraintes, des motifs, des expériences et des symboles pour produire des artefacts culturels. Cette appartenance à un milieu naturel n'est pas une simple donnée extérieure et contingente, mais détermine en profondeur l'identité de chaque culture. La nature, ses matières, ses climats, ses rythmes, ses paysages participent au développement singulier de l'intériorité spirituelle d'une société. En un sens, l'environnement naturel façonne toute culture et lui confère une identité forte. Rien de plus spécifique et idiosyncrasique que l'environnement cosmologique d'une société. Les localisations en longitudes et latitudes différencient les peuples et opposent les gens du nord et du sud, de l'est et de l'ouest, comme l'ont mémorisé toutes les mythologies. L'environnement est alors plus qu'un décor ou un spectacle, mais un vrai «milieu» de vie, au sens où l'entendent éthologie et phénoménologie de l'espace.

Qu'est-ce, en effet, que la Nature si ce n'est l'ensemble des lieux («*topoi*») et des milieux, qui n'existent et ne se disent qu'au pluriel ? Car chaque individu, groupe ou société ne vit et ne se développe que dans un milieu, un paysage, qui est aussi son pays, sa demeure («*oikos*»). Comme le suggère Augustin Berque, les rapports entre l'homme et la nature se situent sur le plan d'une interface, d'une «médiance», d'un continuum dialectique d'objectivité et de subjectivité. «En matière de milieux, les trajets d'ordre phénoménal et d'ordre physique ne peuvent se dissocier absolument»¹⁹; «La nature est en effet ce qui en soi n'a de sens ni par ni pour l'homme; mais qui a un sens dans l'homme et autour de l'homme»²⁰. La Terre n'est pas la même pour tous, elle n'a pas les mêmes formes ni le même sens partout²¹. La condition d'un rapport écologique ne vient pas d'un même traitement de la Nature, mais de ce que les habitants vivent dans une certaine «ambiance» propre («*Stimmung*»). Cette appartenance de l'homme à la terre n'est pas un simple lien à un environnement, mais crée une totalité

¹⁹ A. Berque, *Médiances, De milieux en paysages*, Paris 1990, p. 41.

²⁰ Ivi, p. 51

²¹ Voir M. Serres, *Détachement*, Paris 1993.

non séparable, qui forme un milieu à la fois objectif et subjectif. Comme l'a vu A. Berque, dans le prolongement des travaux sur le monde perceptif de Von Uexküll²², le milieu forme une médiance, c'est-à-dire une sorte de troisième monde, au-delà de la nature et de la culture, à l'intérieur duquel s'expriment des comportements propres de symbiose, de naturopathie, de «rejeu», de prise, de phase, qui ouvrent sur une rythmologie générale qui va de la biologie à la noologie. Car un milieu fait naître aussi entre la Nature et celui qui l'habite une connivence, qui les lie ensemble dans un «champ». C'est ce que James Gibson nomme «*affordance*», c'est-à-dire «ce que l'environnement spécifique fournit (*affords*) à un observateur qui peut (*affords*) le percevoir parce que lui-même est spécifiquement adapté à ce milieu»²³; Augustin Berque traduit le terme par «prise»: «C'est la branche quand la main la saisit, l'aspérité si l'orteil s'y cale. Les pins ont des branches et les rochers sont rugueux par nature, mais ils n'offrent prise qu'à l'enfant qui sait grimper... Un milieu se manifeste comme un ensemble de prises avec lesquelles nous sommes en prise»²⁴. Mais il faut aussi, pour que l'homme puisse prendre appui sur son milieu, et puisse le prendre en main, qu'il soit capable de le com-prendre (au sens de prendre en fermant la main, à rapprocher de la «*katalepsis*», saisie par la pensée, des stoïciens grecs), qu'il y ait emprise du monde sur l'homme, ou que l'homme éprouve une sym-pathie, une intro-pathie à l'égard du monde. Car on ne prend bien en main que ce qu'on sent bien. A cet effet, il faut suspendre les rapports d'objectivation avec l'environnement, traité comme un ensemble de choses inertes, et se purger aussi des rapports animistes, qui ne voient dans le milieu que des espaces sacrés, tabous et immuables. Vivre «avec» -plus que «dans»- son paysage, c'est ni lui imposer des modèles abstraits arbitraires, ni l'immobiliser dans une perdurance naturiste, c'est croître ensemble avec lui. Telle est la fonction d'une participation à l'écosystème, à travers laquelle seulement on peut parfaire sa propre individuation. L'écologie implique donc une géo-pathie, une capacité communautaire à ressentir un paysage, à «con-sentir» à un lieu, à vibrer avec lui, mais pour mieux avoir prise sur lui, et non y chercher seulement l'extase. Pour cela, l'habitant et son pays doivent «entrer en phase», être sur la même longueur d'onde, avoir le même pli. C'est pourquoi les activités humaines créatrices reposent fréquemment sur une intérieurisation des rythmes du paysage (au sens spatial et temporel de la découverte des intervalles entre des formes) et sur une exteriorisation des rythmes corporels dans le monde extérieur²⁵. La relation entre l'homme et la nature doit être, en ce sens, rythmophasique, ce qui exige un imaginaire de type «copulatif», et non assimilatif ou digestif (qui introjecte l'extérieur dans l'intérieur), ni adaptatif ou postural (où l'intérieur domine l'extérieur pour se le soumettre)²⁶. Dès lors, la vie interactive est constamment, selon l'expression de

²² Voir J.V.Uexküll, *Mondes animaux, monde humain*, Paris 1965.

²³ J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*”, in A. Berque, *Médiances*, cit., p. 102.

²⁴ A. Berque, *Médiances*, cit., p. 103.

²⁵ Voir les ouvrages sur l'imagination matérielle de G. Bachelard.

²⁶ Ces catégories sont employées au sens de Gilbert Durand, dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1991.

Marcel Jousse, «re-jeu»²⁷, c'est-à-dire mimétisme symbiotique entre l'extérieur et l'intérieur, mais sans suppression de l'identité spécifique et de la singularité réciproque de la nature et de l'homme.

Par leurs relations au milieu naturel, par leur expérience de médiance, par leurs rythmophasage avec la nature, toutes les cultures se rencontrent donc dans leur semblable conscience d'une dépendance à l'égard de la terre, qui rend possible la même conscience d'une interdépendance entre habitants de la même planète. Si la nature incline à la formation des particularités d'une culture, elle est aussi la source d'un cosmopolitisme, de la conscience d'une commune condition d'appartenance des humains à la même totalité naturelle²⁸. Et c'est lorsque les cultures sont ainsi en phase avec leur milieu, qu'elles peuvent se tourner vers le Tout qui les comprend. Les cultures disposent alors d'une éco-culture, à partir de laquelle elles nouent des rapports de complémentarité avec d'autres cultures. La géopathie constitue, en ce sens, l'équivalent de la sexualité dans le mythe platonicien; alors que l'hommeacosmique, abstrait, déraciné, est privé d'un *vinculum*, de crochets qui font liens, le «re-jeu» écologique confère à l'être une structure, une organisation psycho-cosmique, qui l'ouvre sur l'altérité. Le lien sensoriel au paysage devient un organe générifique qui donne prise, qui dote le sujet d'un dispositif de mise en relation, qui le met aussi en phase avec les autres, même différents de lui. Chaque culture pourrait donc être pensée comme une monade, qui contient en soi, par sa constitution géo-pathique, un point de vue spécifique sur le Tout du monde, au même titre que toutes les autres. Dès lors, les cultures écologiques peuvent communiquer entre elles, être en phase, résonner ensemble, à l'unisson dans la différence. Autrement dit, chaque homme, groupe ou peuple, à partir de son éco-culture, en tant qu'habitant de son lieu, communique dans une harmonie universelle, avec tous les autres, même s'ils ont chacun, par leur emplacement différent, d'autres perspectives sur le Tout. Chacun peut produire en soi l'écho de ce que d'autres sentent en leurs lieu et temps. La notion d'écho permet d'ailleurs de désigner judicieusement ce transit, cette trajectoire, entre le Même et l'Autre: chacun entend le même son, mais à distance, donc senti légèrement différent, parce qu'éprouvé en léger différé. Telle est peut-être la vraie sympathie existant entre cultures écologiques différentes. Alors seulement, on accède au vrai sens de la différence, qui est modulation du Même, mais en des lieux éloignés, opposés. Chacun en son lieu participe alors à la même musique de la Nature.

Dans notre contexte de mondialisation contemporaine, ont tendance à se développer deux types de réaction unilatérale, qui remontent aux stratégies primaires propres à tout vivant menacé: d'un côté, le syndrome identitaire, qui passe par une surdétermination des racines, un attachement fantasmatique à la pureté des origines, qui veut préserver l'identité ethnique, l'idiosyncrasie culturelle, par la fermeture sur soi, l'isolement, la séparation, l'exclusion; d'un

²⁷ Ce terme est emprunté à Marcel Jousse, *Anthropologie du geste*, Paris 1969.

²⁸ Voir à propos des approches de Thoreau et Léopold, H-St. Afeissa, *Portraits de philosophes en écologistes*, Bellevaux 2012; J.-Ph. Pierron, *Penser le développement durable*, Paris 2009.

autre côté, l'idéal syncrétique de l'interchangeabilité de toutes les normes, de l'indistinction ou du bariolage des modes de pensée et de vie, au profit d'un «melting pot» général. Or, autant la catharsis identitaire active des affects d'hostilité à l'égard de la différence et de l'altérité, autant le cosmopolitisme apatride cultive une passion, voire une idolâtrie, de la confusion, qui peut entraîner l'oubli de soi, voire la haine de soi. On recherche alors exclusivement le mimétisme, l'assimilation à l'autre, exact symétrique de son exclusion.

Le vrai problème pour l'humanité aujourd'hui n'est peut-être pas de se retirer dans des niches écologiques et culturelles autarciques, entre lesquelles n'existerait aucune résonance, ni de s'assembler dans une masse plastique, grégaire, uniforme, pour faire un seul corps, car il n'y aurait plus place pour l'Autre et encore moins pour le tiers reliant qu'est la Nature. L'avenir n'est ni à l'éclatement centrifuge en mondes fermés, ni au syncrétisme informe qui veut homogénéiser les différences. La question est donc de savoir si le défi qui nous est imposé n'est pas de dépasser cette disjonction, entre le retour frileux vers une sorte d'âge «pré-colombien» et la fuite en avant dans une aventureuse postmodernité; bref, si, de gré ou de force, nous ne devons pas plutôt appréhender notre futur immédiat à l'aide d'un paradigme de la complexité. Dans ce cas, il conviendrait de transformer une contradiction statique en un paradoxe dynamique, et de sortir de l'aporie, identité altérophobe ou pluralité indifférenciée. Il s'agit, en particulier, de savoir si l'on peut penser les rapports du Même et de l'Autre sans passer par un tiers inclus ou un entre-deux, définir une harmonie qui n'abolisse pas les hétérogénéités et les tensions entre les entités constitutives, sauvegarder ensemble, même de manière instable et donc vivante, le local (*l'oikos*, le pays) et le global (le *cosmos*) ? Dans ce cas, les rapports des hommes à leur écosystème, à une Nature-paysage, ne constitueraient-ils pas la condition pour que les sociétés et les cultures puissent éprouver leur interdépendance tout en ne renonçant par à l'originalité de leur monde ?

Comment penser alors les relations entre le culturel, l'interculturel et le naturel, c'est-à-dire, en particulier entre la nouvelle conscience planétaire et l'écologie ? C'est en développant, au contraire, une forte «médiance» entre l'homme et son milieu, qu'on peut favoriser des formes d'»empaysement», qui n'est pas enfermement chthonien dans des racines, ni également dans une utopie, dans ce qui est «sans lieu», mais qui est création d'une prise, qui donne une assise à la vie. C'est en étant «empaysé» dans un milieu, au milieu de son «*mundus*», que l'on peut le mieux con-naître, en syntonie avec toutes les autres monades, semblables-dissemblables des autres «pays». C'est en étant à l'écoute de l'écho du monde qu'on entre le mieux en résonance avec les autres, même si l'on ne voit, ni ne vit la même chose. L'entre-accord des mondes, des lieux et des milieux, relève bien, comme le rappelle Platon, d'un processus de type lunaire, c'est-à-dire médiateur, qui permet de faire se répondre, le mâle et le femelle, le Ciel et la Terre, la Mère-Nature (la *Pakriti* hindoue) et le Souffle

vital du Père divin (Puruscha)²⁹ L'harmonie planétaire ne passe donc pas par des cosmo-politiques d'entente directe, de déracinement et de standardisation, de conscience abstraite de l'universel; elle exige d'abord la renaissance, ici et là, d'un regard en direction du cosmos androgyne, dont nous sommes des fragments sectionnés, et d'une écoute qui nous permet d'entendre l'écho, différent-différent, de la même résonance cosmique. La communication planétaire résulte d'une capacité à faire rythmer ensemble les plis de notre être, qui sont aussi les plis que fait le monde en tout être. Pour cela, il faut peut-être apprendre à danser au rythme de la musique du monde.

Jean-Jacques Wunenburger, Institut de recherches philosophiques de Lyon
✉ jacques.wunenburger@wanadoo.fr

²⁹ Voir A. Grimbetière, *Quelques remarques sur la fonction du symbole à propos de l'espace sacralisé*, «Cahiers internationaux du symbolisme», XIII, 1967.

Articoli/5

Etica dell'accoglienza **Giustizia, compassione, speranza**

Mario G. Lombardo

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 03/05/2014. Accettato il 02/03/2015.

While keeping in the background the supposition according to which emotions and feelings, compassion above all, are the most determinative factors of human solidarity, in their being transversal to the heterogeneous belonging of individuals, in the first part of this article attention is drawn to the instructions for education to the ethics of the intercultural hospitality contained in the White Paper on Intercultural Dialogue published in 2008 by the Council of Europe, as well as in other documents pertaining to particular European educational institutions for the training of the staff working in centres for the reception of migrants and asylum-seekers. The second part focuses on the ideas of good life implicit in some theories (R. A. Easterling's, A. Sen's, M. Nussbaum's) on the issue of the subject's rights to happiness and to the development of the human capabilities for expression and production. The third part lingers on the theory of emotions as judgements of evaluation, and, in particular, of the educated capacity for compassion as proposed by M. Nussbaum in *Upheavals of Thought*. In this context, an interpretation of the Spinozian concept of love is proposed that is different from the one offered by Nussbaum. Finally, by evoking the ethical-reconstructive principle advanced by J.-M. Ferry as practice of reception in the intercultural dialogue of values connected to symbolic beliefs that are not universalizable, a "principle of auxiliarity" is suggested drawing from both secular and religious conceptions of compassionate hope with respect to those forms of tragic suffering that, like mourning, escape man's pragmatic capacities for a solution.

Nel contributo che propongo intendo inquadrare il tema dell'intercultura nel disegno di un'etica sostantiva delle capacità umane, che abbia alla sua base una teoria delle passioni e dei sentimenti. Assumo la fondata supposizione che siano le emozioni ed i sentimenti i fattori più forti della solidarietà umana, e che tra le emozioni la più profonda sorgente della coscienza di comunione di destini sia la compassione. Nella prima parte del contributo mi soffermo su quella parte del documento sull'intercultura pubblicato dal Consiglio d'Europa nel 2008, dove si auspica la condivisione di diverse concezioni del mondo e si ribadisce il diritto umano di formarsi una identità di appartenenza sociale pluriculturale, aggiungendovi progressivamente lungo la storia della propria vita le dimensioni di valore che si giudicano migliori. Considero in seguito il genere di solidarietà che nasce dalla sofferenza tragica, soprattutto dagli eventi della

morte di persone care, e la speranza religiosa di riparazione a questa mutilazione affettiva. Assumendo un registro di discorso propriamente filosofico, inizialmente mi rifaccio all'*Etica* di Spinoza, nella quale a costituire il modello normativo di vita buona non è il concetto pitagorico e stoico di un ordinamento universale di per sé buono per come già esiste. Al contrario, sono la comprensione degli affetti, e l'analisi della dinamica delle relazioni tra il soggetto affettivo e l'oggetto del suo affetto (prevalentemente un'altra persona) a divenire comprensione di sé, metodicamente istruita alla relazione giusta fra i soggetti coinvolti, che è quella che incrementa le rispettive facoltà vitali, combatte ciò che intristisce la vita depotenziandola delle sue capacità di gioia, e contribuisce così alla realizzazione di una vita buona. Prendo quindi in considerazione l'emozione della compassione, che già Spinoza, come altri filosofi prima e dopo di lui, considera un fattore potente di socializzazione e di iniziative di intervento sulle cause e sugli effetti della sofferenza, anche di quelle persone con le quali non siamo direttamente coinvolti da affetti d'amore. Per tradurre il discorso spinoziano in un lessico culturale più attuale prendo a riferimento la teoria delle emozioni proposta da Martha Nussbaum, perché esplicitamente ella pone la compassione a motore di un'etica sociale normativa basata sullo sviluppo delle capacità umane fondamentali. Esprimo il sospetto che questa teoria delle capacità, nella sua forma attuale, può ben servire a correggere le lacune della teoria liberale contrattualistica della giustizia, ma è a sua volta carente se si assume, e giustamente, che siano le emozioni e gli affetti esistenziali alla base dei giudizi di valore che orientano le persone a sviluppare le proprie capacità in vista di una propria idea di vita buona. Infine, riprendo il tema della sofferenza tragica, che è quella che sfugge del tutto alle nostre capacità di rimedio, e del genere di speranza che le è proprio. A proposito di tali generi di speranza, quella religiosa e quella radicalmente laica, assumo come riferimento di discussione il modello di etica del riconoscimento interpersonale che Jean-Marc Ferry chiama «ricostruttivo», auspicandone lo sviluppo nel senso della pluriappartenenza culturale.

1. Competenze interculturali

Addentrandosi nell'ambito degli studi sull'interculturalità e mantenendo come *keywords* le parole *compassione* ed *empatia*, spesso usate in senso identico, si trova una fioritura di studi, prevalentemente dedicati al ruolo dell'educazione e delle religioni nello sviluppo di attitudini universalistiche all'accoglienza, riconoscimento, solidarietà e sollecitudine nei confronti degli altrui bisogni. La costituzione del sé personale avviene nei processi interpersonali di riconoscimento. La stima di sé è sempre in qualche modo dipendente dall'opinione, dalla stima, dall'approvazione altrui. Ma siccome il sé che si riceve dall'opinione altrui è soggetto anche alla violenza degli altrui interessi, è indispensabile un quadro di riferimento etico e civile che garantisca la libera fioritura delle vite soggettive. Il documento del Consiglio d'Europa dedicato al dialogo interculturale definisce pure un quadro di valori etici e civili per l'esercizio giusto delle competenze di

riconoscimento interculturali¹. Di questo testo, già largamente conosciuto da chi si occupa di interculturalità, riporto una silloge di proposizioni pertinenti al mio tema.

1.1 La nozione di dialogo interculturale

Il dialogo interculturale indica un processo di scambio di vedute aperto e rispettoso fra persone e gruppi di origini e tradizioni etniche, culturali, religiose e linguistiche diverse, in uno spirito di comprensione e di rispetto reciproci. La libertà e la capacità di esprimersi, la volontà e la facoltà di ascoltare ciò che gli altri dicono, ne sono elementi indispensabili. Il dialogo interculturale contribuisce all'integrazione politica, sociale, culturale ed economica, nonché alla coesione di società culturalmente diverse. Favorisce l'uguaglianza, la dignità umana e la sensazione di condividere obiettivi comuni. Il dialogo interculturale è volto a far capire meglio le diverse pratiche e visioni del mondo, a rafforzare la cooperazione e la partecipazione (o la libertà di operare scelte), a permettere alle persone di svilupparsi e trasformarsi e, infine, a promuovere la tolleranza e il rispetto per gli altri.

1.2 Costruire l'identità in un contesto multiculturale.

La dignità umana dell'individuo è alla base della società. Tuttavia, l'individuo non è in quanto tale un attore sociale omogeneo. Per definizione, la nostra identità non è ciò che ci rende simili agli altri, ma ciò che ce ne distingue nel quadro della nostra individualità. L'identità è un insieme di elementi, complesso e sensibile ai contesti.

La libera scelta della propria cultura è fondamentale in quanto elemento costitutivo dei diritti umani. Ognuno può, nello stesso momento o in diverse fasi della propria vita, scegliere di aderire a più sistemi di riferimento culturale differenti. Sebbene, in una certa misura, ognuno di noi sia il prodotto dell'eredità e delle proprie origini sociali, nelle democrazie moderne contemporanee tutti possiamo arricchire la nostra identità optando in favore di un'appartenenza culturale multipla. Nessuno dovrebbe essere rinchiuso, contro la propria volontà, in un gruppo, una comunità, un sistema di pensiero o una visione del mondo; al contrario, tutti dovrebbero essere liberi di rinunciare a scelte del passato e farne di nuove, se tali scelte rispettano i valori universali dei diritti umani, della democrazia e del primato del diritto. L'apertura e la condivisione reciproche sono elementi della pluriappartenenza culturale: entrambe costituiscono le regole di coesistenza fra singoli e i gruppi, che sono liberi di praticare le culture da loro scelte, con il solo limite del rispetto degli altri. Il dialogo interculturale è

¹ *White Paper on Intercultural Dialogue. "Living Together As Equals in Dignity"*, 2008, Strasbourg: Council of Europe. <www.coe.int/dialogue> (correct on 26 February 2013). www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf. I numeri sul margine sinistro dei periodi corrispondono ai numeri delle sezioni del documento edito.

dunque importante per gestire la pluriappartenenza culturale [...] e aggiungendo all'identità nuove dimensioni, senza per questo allontanarsi dalle proprie radici.

1.3. Le competenze necessarie

Le competenze necessarie per il dialogo interculturale non sono automatiche: è necessario acquisirle, praticarle e alimentarle nel corso di tutta la vita. [...] Ciò con l'obiettivo di giungere, un domani, ad una società che, superati i concetti di assimilazione e multiculturalismo, possa caratterizzarsi come interculturale.

Settori chiave di competenza: *la cittadinanza democratica, l'apprendimento delle lingue, la storia*. L'educazione alla cittadinanza democratica è essenziale sia per il funzionamento di una società libera, tollerante, giusta, aperta e inclusiva, sia per la coesione sociale, la comprensione reciproca, la solidarietà, il dialogo interculturale e religioso, la parità fra donne e uomini. Essa comprende tutte le attività educative formali, non formali o informali, compreso l'insegnamento professionale, la famiglia e le comunità di riferimento. [...] L'educazione alla cittadinanza democratica include, fra l'altro, [...] in particolare la capacità critica e la disposizione all'autocritica necessarie per vivere in un contesto di società culturalmente diverse.

Sono sufficienti le frasi che ho citato per notare come il modello di dialogo interculturale prospettato dal documento del Consiglio d'Europa sia inquadrato in un'etica fortemente normativa, caratterizzata dai valori della cultura europea, quali l'idea di dignità dell'essere umano inteso come persona considerata quale fine per se stessa, del suo valore autonomo e prevalente sulle determinazioni dell'ambito sociale di appartenenza, e della società politica articolata su teorie di democrazia partecipativa. Al di là del dibattito teorico fra i "multiculturalisti" che difendono l'autonomia di differenti culture ed il riconoscimento politico della loro specificità, e gli "interculturalisti" che prospettano teleologicamente il costituirsi di nuove forme identitarie per effetto di coscenze soggettive capaci di sincretismi critici, resta il fatto che anche per i modelli interculturali all'accoglienza delle specificità culturali di altre persone originariamente provenienti da aree extraeuropee è posto come limite sostanziale il riferimento alla concezione universalistica dei diritti umani che si è venuta formando in Europa nel corso dell'epoca moderna, fino alla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948. E tuttavia questa, che possiamo chiamare una "precomprensione" ermeneutica molto diffusa del dialogo interculturale, non ne tradisce un suo limite che la dispone necessariamente all'inefficacia. Potrebbe anzi avvenire che tale precomprensione sia una condizione per *comprendere diversamente* la cultura europea dei diritti universali dell'uomo durante processi di applicazione di essi con preciso intendimento interculturale. Questo è il caso funzionale del principio ermeneutico dell'*applicazione* come perfezionamento anche trasmutativo della comprensione, di quella "*subtilitas applicandi*" rievocata da Gadamer come

momento necessario di ogni processo di comprensione, che prova la validità del comprendere una cosa in maniera nuova e diversa, e porta testimonianza della verità di ciò che *così* ed *ora* si comprende.

Un altro problema può emergere dall'apparente incongruenza tra la proposizione di un modello identitario sincretistico di pluriappartenenza culturale, che pure nell'ambito dell'ermeneutica interculturale è stato definito "modello creolo"², e la proposizione che tale pluriappartenenza si attui senza per questo allontanarsi dalle proprie radici. Anche la fedeltà alle proprie radici è considerata nel documento un valore da riconoscere e tutelare. Ma è probabile che l'incongruenza emerga solo per una considerazione teorica, mentre ciò che conta sono le motivate scelte personali in vista di un vivere bene liberamente scelto, anche a costo di qualche rinuncia compensata da una preponderante acquisizione.

Invece, è assente nel documento del Consiglio d'Europa una considerazione esplicita sulla dimensione affettiva, corporea, emotionale del dialogo interculturale, che nella realtà avviene tra soggetti spesso carichi di sofferenze, ed altrettanto spesso è un dialogo tra diseguali: tra chi ha di più e chi di meno sotto molti aspetti. Nell'ambito dell'educazione degli operatori alle pratiche di accoglienza si è consapevoli di questa differenza di posizioni. Opportunamente osserva uno studioso di questo settore che la fragilità delle mappe che descrivono competenze sta nella difficoltà di graduare i descrittori con parametri e livelli predefiniti, dato che la competenza interculturale (in quanto risultante da una costante interazione di fattori personali, socio-culturali e contestuali) passa attraverso differenti stadi di sviluppo e varia, comunque, da relazioni più semplici a configurazioni complesse e strutturate, essendo da rapportare, in sostanza, alla maturazione complessiva della personalità individuale. Considerando la circolarità di esperienza ed emozioni, di conoscenze e riflessioni nel concreto vissuto relazionale, si è condotti in certi punti critici del processo alla consapevolezza di dover cambiare sia le convinzioni fino ad allora acquisite che gli atteggiamenti, cercando di realizzare contesti innovativi di esperienza per se stessi. In tali svolte relazionali viene implicata la dimensione metacognitiva del soggetto, con la riflessione consapevole e critica dei propri assunti culturali e di quelli altrui, e con la ricerca della forma da dare di conseguenza alla comunicazione³. Un altro pedagogista specialistico dell'educazione degli operatori in contesti interculturali propone uno schema tripartito di competenze: *Knowledge* (sapere), *Attitude* (saper essere), *Skills* (saper fare)⁴. L'empatia vi compare sia come attitudine da acquisire, sia come pratica comportamentale da maturare.

² "Creolizzazione" e "meticciato" sono termini usati da Édouard Glissant per descrivere fenomeni di contaminazione creativa di nuove specie vitali diffusi in natura, e da questo fenomeno estesi alle identità culturali. Cfr. di É. Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris 1990, e Id., *Traité du Tout-Mond. Poétique IV*, Paris 1997.

³ A. Michelin Salomon (ed.), *Intercultura: Quali competenze. Contesti e ricerche*, Lecce 2013, pp. 24-27.

⁴ A. Portera, *Competenze interculturali per una società complessa*, in *Competenze interculturali*, Milano 2013, p. 145.

Vi sono tuttavia pratiche di accoglienza con minori pretese di fornire modelli generali di competenza interculturale, ma di effetto e rilevanza maggiore anche nella formazione delle competenze interculturali, come l'esperienza della Società Cooperativa Lai-momo, impegnata dal maggio 2011 in provincia di Bologna nel *Programma d'Accoglienza per Richiedenti asilo e protezione* provenienti dalle aree del Nord Africa. I rifugiati e richiedenti asilo sono persone con un vissuto identitario, che si trovano in un tempo di crisi della propria identità, la quale coinvolge processi neurobiologici (stress da iperattività), emotivi (stato di paura suscitato da eventi traumatici), cognitivi (disfunzione degli schemi di adattamento alla comprensione sociale; socializzazione forzata con altri rifugiati che hanno esperienze eterogenee). Questa condizione è stata descritta dallo psicologo R. Papadopoulos con la metafora «perdita della casa»; la casa intesa come luogo identitario, non solo fisico ma anche e di più come insieme di funzioni psicologiche quali il senso di sicurezza, i legami affettivi e di appartenenza, il luogo sia del riposo che della progettazione quotidiana. Casa quindi come luogo desiderato di origine e di destinazione. Una delle pratiche di aiuto ed accoglienza di queste persone consiste in incontri di gruppo nei quali si offre loro l'opportunità di ricostruire il filo narrativo della propria esistenza e delle vicende traumatiche vissute e che si continua a vivere nella condizione di rifugiato. Attraverso la creazione di una dimensione sovraindividuale si promuove così la ricostruzione della "casa". Grazie all'ascolto di altre storie e di altri vissuti, ed alla condivisione della propria, diventa più facile arginare il rischio di rimanere intrappolati nel genere narrativo *aggressore / vittima / salvatore*, che gli assistiti spesso finiscono con il condividere con gli operatori assistenziali che li accolgono, e rimettere assieme le loro storie smembrate. «Attraverso una forma di "relazione di aiuto" basata su un ascolto empatico e non giudicante, gli individui, le famiglie, possono condividere le narrazioni dei dolori e le risorse per affrontarli, e possono ristrutturare le proprie capacità di costruire e di stare in relazioni. Essi trovano la possibilità di ricreare le condizioni primarie di "casa"»⁵.

Chi conosce la letteratura sull'ermeneutica riconoscerà in questo esempio la pratica dei racconti autobiografici descritta da Paul Ricoeur nel Sesto Studio di *Sé come un altro*, quale forma di mantenimento della propria ipseità in condizioni di crisi identitaria. Seppure molto utile come pratica di accoglienza in piccoli gruppi, essa tuttavia generalmente non basta all'esigenza di restituire una identità personale in crisi alla casa comune di una società etica reale. L'immaginario emotivo prelude alla realtà della vita etica; nelle compagini etiche reali esso continua a funzionare come laboratorio di riflessioni, ricerche, innovazioni della coscienza morale, ma non basta da solo alla costruzione della relazionalità etica diffusa e giuridicamente tutelata. Quale concezione di società eticamente buona ci permette di immaginare anche un'inclusione interculturale che la implementi?

⁵ P. Ballarin, *Dinamiche psicosociali e assistenza terapeutica ai rifugiati e richiedenti asilo. L'importanza del lavoro di gruppo con gli operatori*, in *International Conference: Intercultural Counselling and Education in the Global World*, Verona 15-18 Aprile 2013. Cfr. R. K. Papadopoulos (ed.), *L'assistenza terapeutica ai rifugiati. Nessun luogo è come casa propria*, Roma 2006.

2. Giustizia

Ogni uomo ha un proprio senso della giustizia, delle offese alla propria e altrui dignità e del diritto degli offesi alla riparazione dei torti subiti. Ogni uomo ha pure un proprio sentimento dell'amore e sa approssimativamente distinguere tra erotismo, amicizia, dono di sé disinteressato. Ogni uomo sa distinguere, qualora capiti di doverlo fare, tra gli effetti attendibili dagli atti compiuti in ciascuna di queste forme d'amore. Tali idee, emozioni, aspettative fanno parte delle capacità di base della natura umana, e sono soggette a cambiamenti, sviluppi, traumi, delusioni, ricostruzioni nel corso dell'esistenza di ognuno. Quando però un uomo intende far valere il proprio senso di giustizia ed i propri sentimenti d'amore nella realtà concreta della vita sociale deve sapere come farlo, a quali istituzioni sociali appellarsi e secondo quali procedure deve rivendicare i propri diritti. Uso la parola "competenza" per indicare questo sapere procedurale. La competenza sarà tanto maggiore e tanto più raffinata quanto maggiore e raffinata sarà l'informazione che un individuo possiede circa le dinamiche dell'etica pubblica in circostanze date, e circa le condizioni dell'esercizio funzionale delle sue istituzioni.

Nella storia moderna delle società dell'Europa occidentale il fenomeno della differenziazione sociale, variamente descritto da Simmel e Weber, e più tardi da Parsons e Luhmann, ha fatto sì che giustizia e diritto si costituissero come un ambito etico-sociale distinto da quello della forma di vita religiosa. I principi fondamentali del diritto ed i regolamenti della pratica giudiziaria si sono istituiti come un "sistema sociale autonomo", affrancato dalla generale "legge naturale divina" che ordinava in maniera onnicomprensiva in forma piramidale le società occidentali più o meno "teocratiche" fino al XV secolo. Alla differenziazione del sistema giuridico è seguito il differenziarsi di altri ambiti della vita sociale: quelli della scienza, dell'arte, dell'economia, della stessa religione, e così via fino, in tempi più recenti, all'ambito vitale della comunicazione critica pubblica, ed a quello della vita affettiva e della "sfera privata". Ciascuno di questi ambiti è autoreferente sulla base di codici binari – giusto e ingiusto, vero e falso, buono e cattivo, utile e dannoso, consentito e proibito – che hanno un senso differente per ciascuno di essi: differente sia nella cosa alla quale si riferiscono, sia nella stessa semantica delle designazioni, come pure nelle rispettive pratiche regolate. Ciascuno di essi segue una sua propria logica. Il concetto di che cosa è vero o falso, bene o male, utile o dannoso, vietato o consentito nella pratica sociale del sistema giuridico, non ha lo stesso senso e non è il medesimo concetto di vero, buono, utile, dannoso nella sfera della vita affettiva; ed ha ancora un senso diverso nell'ambito della concettualità, della semantica, delle pratiche e della relazionalità nell'ambito sociale della vita religiosa.

Amore e giustizia sono capacità che richiedono competenze distinte nella dimensione pratica del loro esercizio. Paul Ricoeur, scrivendo su amore e giustizia⁶, nota che «l'amore parla in un'altra specie di linguaggio rispetto alla

⁶ P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, trad. di I. Bertoletti, Brescia 2001.

giustizia»⁷, e perciò si serve di metafore per distinguere la “poetica” dell’amore, nelle sue diverse forme, diverse pratiche e rispettivi comandamenti, dalla “prosa” della giustizia che comprende sia i principi del diritto che le forme comunicative delle pratiche giudiziarie. Il suo giudizio che il *formalismo* della giustizia non sia da considerarsi come un difetto ma come un suo punto di forza va esteso all’intera concezione dell’etica sociale organizzata per sistemi differenziati; o – se si preferisce un linguaggio meno impegnativo per evitare di entrare nelle teorie pro o contro la teoria funzionalista dei sistemi sociali chiusi o aperti – quell’apprezzamento va esteso al modo di considerare la società nel suo insieme sotto l’angolo prospettico di volta in volta di ciascuno dei suoi sistemi differenziati. L’istituzione della differenziazione sociale ha infatti il grande vantaggio di preservare dal riduzionismo dogmatico, grazie all’ammissione di epistemologie che sono differenti, gli ambiti della vita e la pluralità dei suoi valori.

E tuttavia la vita umana individuale non è concepibile per se stessa, integralmente, come un sistema differenziato. In ogni persona le istanze, alle quali rispondono a modo loro, in un tempo e una situazione dati, i diversi sistemi sociali, sono in continua dialettica fra loro. Attraversando stati di crisi, le persone impegnate al riconoscimento anche giuridico delle capacità di amare e di provare compassione per chi soffre cercano di ricostituire l’etica sociale nel senso che loro pare opportuno per la vita buona. A conclusione delle sue considerazioni Ricoeur auspica che il riequilibrio fra le istanze della giustizia e quelle delle varie forme dell’amore (il rispetto affettivo per il prossimo, la lotta e l’intesa nell’amore erotico, la mutualità dell’amicizia, la compassione, il dono agapico di sé), possa essere conseguito dal giudizio morale in situazione sulla base delle «proprie convinzioni meglio ponderate» (espressione di J. Rawls), ed in questo modo quella dialettica di amore e giustizia acquisti efficacia ad incorporare nei codici e nelle norme procedurali della vita giuridica, sociale e politica un grado supplementare di solidarietà secondo il regime della reciproca benevolenza.

A indurre nei sistemi sociali differenziati della politica, del diritto e della vita privata l’esigenza di riadattare le rispettive e reciproche prestazioni funzionali è nel tempo presente lo spostamento dell’attenzione dai *diritti sostanziali soggettivi* alla vita, alla salute ed allo sviluppo di una vita per quanto possibile felice, alla *qualità delle relazioni interpersonali* in ambito familiare, affettivo e civile, che sostanziano nel principio e negli effetti reali la vita, la salute e la felicità di ciascuno. Sono emerse due strategie correttive, quella che sostituisce, o almeno contempera, il paradigma economico dell’utilità con quello della felicità soggettiva; e quella basata sulla teoria delle capacità di sviluppo umano.

Con il suo “paradosso della felicità” Richard A. Easterlin ha indotto tra gli economisti una revisione critica della relazione tra benessere economico e benessere esistenziale. Se è ragionevole supporre che l’effetto complessivo del reddito contribuisca direttamente alla felicità soprattutto per bassi livelli di reddito, non corrisponde tuttavia a verità che, dopo aver superato una certa soglia, alla crescita del benessere economico corrisponda la percezione di

⁷ Ivi, p. 10.

crescita del benessere emozionale esistenziale; anzi il rapporto può invertirsi e diventare negativo, poiché l'impegno per aumentare il reddito (assoluto o relativo) può produrre sistematicamente effetti negativi sulla qualità e quantità delle nostre relazioni e quindi, indirettamente, produrre una diminuzione, o addirittura ribaltare l'effetto totale, diminuendo la felicità. Quindi, un autentico amor proprio, basato sulla giusta valutazione del proprio utile, comporta che ci si interessi alla sorte degli altri e si consideri necessario l'altrui benessere⁸. Le considerazioni di Easterlin hanno contribuito allo sviluppo di un nuovo paradigma di giustizia sociale, basato sull'idea di sviluppo (*flourishing*) delle capacità umane, all'incrocio fra il regime dell'agire economico e quello della normativa etica sociale⁹.

Diversamente dalle prospettive che si concentrano su utilità e risorse, l'approccio delle capacità misura il vantaggio individuale in ragione delle capacità che ha la persona di fare quelle cose a cui, per un motivo o per un altro, assegna un valore [...]. Ovviamente, le cose cui diamo valore sono quelle che ci sembra particolarmente importante realizzare. L'idea di libertà, però, contempla anche il nostro essere liberi di stabilire cosa volere, cosa investire di valore e cosa decidere di scegliere¹⁰.

L'approccio alle capacità di Amartya Sen si concentra sulla vita umana concreta e sui fini soggettivamente rilevanti che ogni persona si propone di raggiungere, anziché su oggetti astratti di utilità, come il reddito o le proprietà disponibili. Come per Martha Nussbaum, anche per Sen l'approccio alle capacità è stato originariamente elaborato per migliorare la teoria liberale contrattualistica della giustizia proposta da John Rawls, e non per mettere radicalmente in questione la differenziazione sociale dei sistemi, nei quali un oggetto di valore viene inteso in modi differenti, e descritto con differenti semantiche, a seconda del sistema al cui interno esso viene considerato. Perciò, anziché orientare a "beni primari" di carattere generale (come Rawls chiama reddito e patrimonio, potere e prerogative di *status*, basi sociali dell'autostima, ecc.) la valutazione dei beni relativi alle capacità tiene conto della *combinazione di funzionamenti* che una persona considera degni di valore, dei vantaggi individuali considerati in termini di opportunità reali, e che potrebbero interessare domini differenti della vita sociale. «L'approccio alle capacità riguarda inevitabilmente un'eterogenea molteplicità di aspetti della nostra vita e dei nostri interessi. I "funzionamenti" umani cui possiamo dare valore sono svariati [...]. Quando parlo di capacità, intendo quindi la nostra facoltà di realizzare diverse combinazioni di funzionamenti, che possiamo confrontare e valutare in relazione a tutte le altre sulla scorta di quanto, per qualche ragione, riteniamo importante»¹¹. Perciò l'esercizio effettivo

⁸ R. A. Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot?* in Paul A. David and Melvin W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, New York 1974.

⁹ Cfr. L. Bruni, *Civil Happiness. Economics and Human Fluorishing in Historical Perspective*, London 2006.

¹⁰ A. Sen, *L'idea di giustizia*, trad. di L. Vanni, Milano 2010, p. 242.

¹¹ Ivi, p. 243.

delle capacità suppone la disponibilità di adeguate informazioni sui mezzi, le opportunità e le procedure pertinenti allo scopo, in tutti gli ambiti sociali da esso interessati.

Anche la teoria delle capacità elaborata da Martha Nussbaum si presenta come correzione della teoria liberale contrattualistica fondata sull'idea che «l'obiettivo e la stessa ragione d'essere della cooperazione sociale sta nel vantaggio reciproco, ove vantaggio va inteso in termini strettamente economici. L'idea stessa di contratto implica questa invenzione»¹². Come ella spiega, l'idea che il vantaggio reciproco in senso economico sia l'oggetto della costituzione contrattuale della giustizia sociale non dipende dalla concezione dei teorici del contrattualismo (salvo Hobbes e qualche suo moderno seguace) che l'uomo sia per sua natura egoista, bensì dipende dall'opportunità di mettere in gioco presupposti di consenso quanto più semplici possibili, per non sovraccaricare la teoria con premesse più dense e controverse, come le virtù morali o l'altruismo, che potrebbero compromettere la funzionalità della teoria. Ma quando insorgono problemi che sensibilizzano l'opinione pubblica, problemi la cui soluzione implica il ricorso ad un grado moderato di socievolezza ed altruismo come pertinenti ad una bene intesa utilità della vita personale, allora bisogna dimostrare che la teoria liberale della giustizia sociale è capace di riformarsi per sostenere queste pressioni. È precisamente quanto intende contribuire a fare Nussbaum con la sua teoria delle capacità umane centrali o fondamentali. Nel suo libro *Le nuove frontiere della giustizia* ella individua tre problemi di giustizia sociale particolarmente ardui anche per la forma della teoria contrattualistica disegnata da Rawls: la questione della giustizia nei confronti di persone con handicap fisici e mentali; il problema di estendere la giustizia in senso cosmopolitico, in modo che le circostanze dovute alla nascita non incidano fin dall'inizio sulle opportunità di vita delle persone; le questioni di giustizia pertinenti al nostro modo di trattare gli altri animali non umani¹³. Ma né per questi temi, né per altri (dignità delle persone umane e loro istruzione; giustizia di genere ed istituzione politica della famiglia; emozioni socializzanti e motivazioni politiche) ella abbandona il principio liberale della preminenza dell'individuo rispetto alle comunità di appartenenza. Il principio della morale kantiana di considerare ogni persona come un fine e mai soltanto come un mezzo viene tradotto da Nussbaum come il principio etico di favorire la fioritura delle *capacità di ciascuno* considerato per sé.

L'approccio di Nussbaum alle capacità si chiede cosa può fare ed essere ciascuna persona, quali sono le opportunità disponibili o le "libertà sostanziali" che ciascuna di esse può mettere in pratica o meno secondo la sua propria decisione. L'approccio punta al rispetto del «potere di definizione di sé delle persone»¹⁴ ed è pluralistico rispetto al valore, ossia ritiene che ciascuna delle capacità centrali (salute, integrità fisica, istruzione, ecc.) sia qualitativamente distinta dalle altre e non possa essere ridotta ad una o più delle altre secondo un

¹² M. C. Nussbaum, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, trad. di R. Falcioni, Bologna 2012, p. 143.

¹³ M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, trad. di C. Faralli, Bologna 2007.

¹⁴ M. C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p. 26.

unico criterio di valutazione. Nussbaum ne distingue quattro generi: a) Le *capacità combinate* sono insiemi di opportunità di scegliere e di agire, quelle che Sen chiama “libertà sostanziali”, ossia le combinazioni alternative di funzionamenti che per una persona è possibile realizzare in una data situazione politica, sociale ed economica; b) Le *capacità interne* sono le caratteristiche peculiari di una persona (intellettuali, emotive, fisiologiche, percettive e motorie, insegnamenti interiorizzati), non sono doti innate, ma acquisite o sviluppate in interazione con l’ambiente sociale, economico, familiare; competenze politiche, abilità pratiche. Può succedere che una società consenta di produrre capacità interne, ma limiti le opportunità delle persone di agire in sintonia con esse: senso critico sviluppato ma impossibilitato ad esprimersi per censure o per mancanza di istruzione ed informazioni adeguate; c) Le *capacità di base*, a differenza delle precedenti, conservano più evidentemente il concetto di natura umana e di sviluppo umano, sono disposizioni innate che è possibile sviluppare e addestrare; ma non vanno rispettate come fossero qualità meritocratiche distintive; d) Le *capacità centrali* sono quelle che rispondono alla domanda: considerate le numerose sfere della vita umana in cui ci si muove e si agisce, cosa è necessario perché una vita sia allaltezza della sua dignità umana? Esse si iscrivono pure nella concezione teleologica – connessa alla concezione universalistica di dignità personale – di quale sia la vita umana degna di essere vissuta. Nussbaum la propone come una teoria etica sostanziale, e non formale, della giustizia sociale.

Un buon ordinamento politico deve garantire a tutti i cittadini almeno la seguente soglia di dieci capacità centrali.

1. *Vita*. Ogni individuo deve avere la possibilità di vivere fino alla fine una vita di normale durata, di non morire prematuramente, o prima che la propria vita sia limitata in modo tale da risultare indegna di essere vissuta.

2. *Salute fisica*. Poder godere di buona salute, di adeguata nutrizione, di una sana vita riproduttiva, e di un’abitazione adeguata.

3. *Integrità fisica*. Essere in grado di muoversi liberamente da un luogo all’altro; di essere protetti contro aggressioni, comprese la violenza sessuale e la violenza domestica; di avere la possibilità di godere del piacere sessuale e di scelta in campo riproduttivo.

4. *Sensi, immaginazione e pensiero*. Potere usare i propri sensi, potere immaginare, pensare e ragionare, avendo la possibilità di farlo in modo “veramente umano”, ossia in modo informato e coltivato da un’istruzione adeguata, comprendente alfabetizzazione, matematica elementare e formazione scientifica [...]. Essere in grado di usare l’immaginazione ed il pensiero in collegamento con l’esperienza e la produzione di opere autoespressive, di eventi, scelti autonomamente, di natura religiosa, letteraria, musicale, e così via. Potere usare la propria mente tutelati dalla garanzia di libertà di espressione rispetto sia al discorso politico che artistico, nonché della libertà di culto. Poder fare esperienze piacevoli ed evitare dolori inutili.

5. *Sentimenti.* Poter provare attaccamento per persone e cose oltre che per noi stessi; poter amare coloro che ci amano e che si curano di noi, poter soffrire per la loro assenza; in generale, amare, soffrire, provare desiderio, gratitudine e ira giustificata. Non vedere il proprio sviluppo emotivo distrutto da ansie e paure (sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che si possono rivelare cruciali per lo sviluppo).

6. *Ragion pratica.* Essere in grado di formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita (ciò comporta la tutela della libertà di coscienza e di pratica religiosa).

7. *Appartenenza.* a) Poter vivere con altri e per gli altri, riconoscere e preoccuparsi per gli altri esseri umani; impegnarsi in varie forme di interazione sociale; essere in grado di immaginare la condizione altrui (proteggere questa capacità significa proteggere istituzioni che fondano ed alimentano tali forme di appartenenza ed anche tutelare la libertà di parola e di associazione politica). b) Disporre delle basi sociali per il rispetto di sé e per non essere umiliati; poter essere trattati come persone dignitose il cui valore eguaglia quello altrui. Questo implica la tutela contro la discriminazione in base a razza, sesso, tendenza sessuale, religione, casta, etnia, origine nazionale.

8. *Altre specie.* Essere in grado di vivere in relazione con gli animali, le piante e con il mondo della natura, avendone cura.

9. *Gioco.* Poter ridere, giocare, e godere di attività ricreative.

10. *Controllo del proprio ambiente.* a) *Politico.* Poter partecipare in modo efficace alle scelte politiche che governano la propria vita; godere del diritto di partecipazione politica, delle garanzie di libertà di parola e di associazione. b) *Materiale.* Essere in grado di avere proprietà (sia terra che beni mobili) e godere del diritto di proprietà in modo uguale agli altri; avere il diritto di cercare lavoro alla pari degli altri; essere garantiti da perquisizioni o arresti non autorizzati. Sul lavoro, essere in grado di lavorare in modo degno di un essere umano, esercitando la ragion pratica e stabilendo un rapporto significativo di mutuo riconoscimento con gli altri lavoratori¹⁵.

Per il momento di questa lista di capacità mi interessa riprendere il suo principio identitario individuale, per il quale le capacità vanno opportunamente considerate e sviluppate come capacità di ciascuna singola persona. Il motivo che Nussbaum adduce per questo è plausibile. Ponendo in primo piano la dignità e i diritti di ogni persona per se stessa, la si sottrae all'ombra che stende su di lei il gruppo di appartenenza (familiare, etnico, religioso e qualunque altro sia). Nussbaum ha risposto a parecchie critiche della sua strategia individualistica, spiegando che essa non mette in sott'ordine gli affetti e le cure familiari, i sentimenti nei confronti di persone importanti nella storia della vita di ogni persona, o la sua dedizione e fedeltà ad una comunità politica o religiosa; solo avverte che bisogna valutare di caso in caso come questi legami affettivi e queste condivisioni di valori funzionano nel favorire o meno l'effettuazione delle capacità

¹⁵ Ivi, pp. 39-40.

di ciascuno. Né la teoria sottovaluta la funzione dell'immaginario soggettivo su come le stesse capacità funzionerebbero in vite diverse, né dà poco spazio al ruolo civile delle emozioni¹⁶. Un'obiezione rilevante può esserle tuttavia ancora rivolta. Essa muove dal percorso che va dalle capacità alla loro effettuazione. Il funzionamento di una capacità concerne ciò che una persona può desiderare di fare e di essere, di fare per essere. *Ma la strada all'effettuazione passa dal ruolo mediatore di altri.* Quanto è importante questo ruolo, a partire dalla costituzione della coscienza di sé dell'individuo nella storia interiorizzata della sua interazione con altri (le sue "capacità interne"), sino alle forme di amore che sarà in grado di esperire ed alle esperienze dolorose della sofferenza, della perdita e della morte di persone importanti per lui? La sua identità di persona non è intrecciata a tutti questi ruoli mediatori che determinati altri hanno ed hanno avuto nella storia della sua vita?

La concezione della società a differenziazione sistemica è, come quella di sistema politico democratico, tipicamente occidentale, mentre dell'amore inteso come capacità penso che lo si possa ritenere una disposizione antropologica universale. Purché però non ci si soffermi a distinguere differenti forme di amore cercando di definirne i rispettivi contenuti normativi, perché ciò non può evitare di complicare il discorso con il riferimento alle mentalità e alle culture. Dubito che l'*eros* platonico, la *philia* aristotelica, l'*agape* cristiana corrispondano a capacità antropologiche innate, anche se converrei con chi sostenesse che chiunque può convertirsi ed educarsi a queste forme di amore intese come virtù, e praticarle in modo eccellente. Anche se il mio tema non è definire un modello transculturale di dialettica fra amore e giustizia, tuttavia io penso che si dia una forma di amore più *radicale* e *comprendensiva* dell'*eros*, dell'*amicizia* e dell'*agape*, ed è il *sentimento della comunanza di destini che nasce dalle esperienze della tragicità della condizione umana*. *Radicale* quanto lo è la vita che si esprime in *eros*, *amicizia* ed *agape*; anzi più radicale, perché è come l'amore familiare e genitoriale tra padre-madre e figlio-figlia, e dipendente dall'esperienza esistenziale e dallo sviluppo affettivo degli individui coinvolti. *Comprendensiva* perché coinvolge la storia personale dell'amore erotico e delle amicizie costitutive della rete dei rapporti esistenziali di ognuno; e perché, come la vita ha la tendenza a conservarsi in essere, la conservazione delle relazioni costitutive dell'esistenza è implicita nella memoria della vita di ognuno, e si protende, come religiosa speranza, al di là della tragicità e della morte. Ora, la sollecitudine verso l'altro, tanto come emozione che come dettame morale, dura anche dopo la scomparsa dell'altro. Come ammonisce Ricoeur, «la filosofia non deve smettere di lasciarsi istruire dalla tragedia. La trilogia "purificazione (*cathársis*), terrore (*phóbos*), pietà (*éléos*) non si lascia rinchiudere nella sottocategoria dell'*amicizia piacevole* [...]. Un sé richiamato alla vulnerabilità della condizione mortale può ricevere dall'amico più di quanto

¹⁶Cfr. M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. di W. Mafezzoni, Bologna 2001, pp. 297-299, 301-303.

non gli dia attingendo alle proprie riserve di forza. Qui, la magnanimità deve dichiararsi vinta»¹⁷.

3. Compassione e speranza

La teoria delle emozioni che Martha Nussbaum propone nel libro *L'intelligenza delle emozioni* è elaborata con l'intenzione diretta di servire alle interpretazioni dei comportamenti personali sotto il profilo psicologico e motivazionale, ed anche alla saggezza del giudizio equo nelle valutazioni delle pratiche giudiziarie. Essa risponde alla domanda: «Qual è il contributo positivo delle emozioni in quanto tali alle decisioni etiche individuali e pubbliche? Perché un ordine sociale dovrebbe coltivare le emozioni [con la cultura umanistica e letteraria, con le arti, con la pedagogia della vita emozionale] piuttosto che creare semplicemente un sistema di norme giuste e un insieme di istituzioni che le sostenga?»¹⁸.

Nussbaum presenta una concezione delle emozioni finalizzata a spiegazione la nostra vita emotiva, che intenzionalmente rovescia la concezione degli stoici, suo riferimento teorico di sfondo, secondo la quale tutte le valutazioni contenute nelle emozioni sono false e suscite da turbamenti malsani per la vita serena dell'uomo sapiente. La sua teoria dell'intelligenza emotiva è condivisibile da ogni esperto di filosofia ermeneutica che conosca la teoria diltheyana della “connessione strutturale psichica” costituita dal *circolo funzionale dinamico di rappresentazioni cognitive–sentimenti–protensioni verso scopi*¹⁹:

Le emozioni sono valutazioni o giudizi di valore, che attribuiscono a cose e a persone al di fuori del nostro controllo una grande importanza per la nostra prosperità (*flourishing*). Essa [la teoria delle emozioni proposta] contiene tre idee salienti: l'idea di una *stima o valutazione cognitiva*; l'idea della *prosperità personale, o dei propri fini e progetti importanti*; e l'idea della *rilevanza di oggetti esterni come elementi del proprio insieme di fini*. Le emozioni solitamente combinano queste idee con informazioni su eventi del mondo; sono i nostri modi di prendere atto di come stanno le cose relativamente ad oggetti esterni (ovvero incontrollabili), che consideriamo rilevanti per il nostro benessere²⁰.

Caratteristiche delle emozioni, per cui non le si può ridurre a reazioni fisiologiche meccaniche prive di pensiero, sono: *a)* il fatto che insorgono sempre a *proposito di un oggetto determinato* che mi si presenta agli occhi della mente (la

¹⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. di D. Iannotta, Milano 1993, p. 287.

¹⁸ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. di G. Giorgini, Bologna 2012, p. 360.

¹⁹ Nussbaum definisce “neostoica” la sua teoria, relativamente autonoma rispetto all’etica stoica, perché motivata dal porre l’accento sulla comunanza tra uomini ed altri animali, sul ruolo delle norme sociali e sulla complessità delle storie di vita individuali. Il secondo e terzo tema è stato anche oggetto degli studi di Dilthey e del suo genero-allievo G. Misch sui modelli di autobiografia. Sulla teoria diltheyana della connessione strutturale psichica (*psychische Zusammenhang*) ho raccolto una serie di studi in M. G. Lombardo (ed.), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003.

²⁰ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 20.

speranza di qualcosa, la paura di qualcosa o qualcuno, il dolore per qualcosa o qualcuno); *b)* il fatto che l'oggetto è *intenzionale*, ovvero: appare all'emozione nel modo in cui lo vede e lo interpreta la persona che prova quell'emozione; *c)* il fatto che le emozioni implicano *credenze* riguardo l'oggetto stesso (all'evento di un lutto, presso certi popoli non bisogna abbandonarsi alla tristezza, ma anzi comportarsi come se si fosse felici, perché credono che la tristezza indebolisca la forza vitale ed esponga alle malattie. Altri credono l'esatto contrario: che se all'occasione di un lutto non si fa un gran pianto, ci si ammala. Per il pragmatismo di certi Statunitensi la morte di un familiare non è ragione sufficiente per disdire temporaneamente i propri impegni professionali). Il fatto ed il modo di provare un'emozione dipende dalle credenze delle persone, indipendentemente dal fatto che tali credenze siano vere o false, giustificate o ingiustificate, ragionevoli o irragionevoli (se credo che mia madre, lontana da me, sia gravemente malata o sia morta, provo dolore; anche se la credenza fosse falsa, il dolore che provo sarebbe reale)²¹.

Un complemento importante di tale teoria delle emozioni è il concetto, di derivazione aristotelica, di *eudaimonia*. Esso comprende tutte le cose che sono fattori intrinseci di una vita giudicabile come buona. «Se possiamo dimostrare a qualcuno che ha omesso qualcosa, senza la quale non considererebbe completa la propria vita, c'è una ragione sufficiente per aggiungere l'elemento in questione»²². Sono costitutivi dell'*eudaimonia* di una vita non solo le *azioni* virtuose, ma anche i mutui *rapporti* di amicizia o di amore con un oggetto considerato buono in se stesso rispetto a me e considerato importante per la mia vita. L'eudaimonismo ha due aspetti, di sottile distinzione: è un giudizio sul valore della cosa per me, per il complesso dei miei valori e fini; ma è anche presunzione di non sbagliarsi in questa valutazione, di valutare la relazione in modo eudaimonisticamente giusto. Lo stoico «Crisippo affermava, plausibilmente, che il dolore [per la perdita di una persona cara] contiene non solo il giudizio che un'importante parte della mia vita è andata perduta, ma che è giusto esserne molto turbati: esso associa alle proprie valutazioni una pretesa di verità»²³.

L'emozione forse più indiziaria del sentimento di solidarietà umana è la compassione. Essa viene generalmente descritta come un sentimento di condivisione delle sofferenze altrui. Il *Dizionario Encyclopédico italiano* ne dà questa definizione: «Sentimento di pietà verso chi è infelice, verso i suoi dolori, le sue disgrazie, i suoi difetti; partecipazione alle sofferenze altrui», e rileva il calco del termine tardo latino *compassio* sul termine greco *sympatheia*²⁴. Questo sentimento è per lo più descritto come un fenomeno universale, come una disposizione o capacità genericamente umana, transculturale, seppure modulato differentemente secondo le età della vita e la particolarità delle culture. Le definizioni che ne danno filosofi ed altri studiosi dei sentimenti e delle emozioni

²¹ Ivi, pp. 46-48; 68-69.

²² Ivi, p. 52.

²³ Ivi, pp. 69-70. Su questo tema, strategico per il mio contributo, torno più avanti.

²⁴ *Dizionario Encyclopédico Italiano* (Treccani), Istituto Poligrafico dello Stato 1970, vol. III, p. 388.

presentano tuttavia differenze nei termini usati e nella rispettiva concezione antropologica di fondo.

Tra i filosofi moderni, Spinoza, ad esempio, impiega il temine *commiserazione*, e la definisce come «tristezza accompagnata dall'idea di un male accaduto ad un altro che immaginiamo essere simile a noi»²⁵. Nella concezione dinamica che Spinoza ha degli affetti, la *tristezza* è l'atto con il quale la potenza di un uomo viene diminuita o coartata. Definendo anche la compassione come tristezza originata da danno altrui, Spinoza non limita il moto d'animo della compassione alla condizione autoreferente dell'interesse che si ha per una determinata persona che si ama. In questi casi si amano pure le cose esterne che inducono gioia nella persona amata e si odiano le cose che la fanno soffrire. Diverso è il sentimento della compassione. A differenza degli affetti di amore e di odio, connessi direttamente alla relazione tra chi ama e l'oggetto del suo amore, «noi non proviamo compassione soltanto per una persona che abbiamo amata, ma anche per una verso la quale precedentemente non provavamo alcun moto dell'animo, purché la giudichiamo a noi simile»²⁶. L'immagine stessa di chi soffre nel suo corpo suscita nel nostro corpo una disposizione penosa simile, e la corrispondente tensione a trovare il modo di togliere la causa della sua, e della corrispondente nostra, sofferenza. Spinoza lo spiega con un ragionamento che intende chiarire sia la capacità di comprendere la condizione affettiva, che è allo stesso tempo sia mentale che corporea, di un altro, sia il modo nostro di corrispondervi secondo una combinazione affettiva, mentale e corporea, che è la nostra, diversa da quella dell'altro. Si comprende veramente non solo con gli occhi della mente, ma anche con la partecipazione psicofisica alla sua condizione. Non si reagisce al malessere nostro senza reagire al malessere dell'altro.

Le immagini delle cose sono affezioni del corpo umano, le cui idee rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, ossia implicano simultaneamente la natura del nostro corpo e la natura presente del corpo esterno [...]; e di conseguenza, se immaginiamo che qualcuno a noi simile sia preso da un certo moto dell'animo, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro corpo simile a quel moto dell'animo; e dunque per il fatto di immaginare una cosa a noi simile affetta da un certo moto dell'animo, saremo affetti da un moto dell'animo simile ad essa. Questa imitazione dei moti dell'animo quando si riferisce alla tristezza si chiama compassione [*commiseratio*]. Non possiamo avere in odio la cosa di cui abbiamo compassione per il fatto che la sua sventura ci colpisce con tristezza. Per quanto possiamo, tenderemo a liberare dalla sventura la cosa di cui abbiamo compassione. Ciò che produce tristezza nella cosa di cui abbiamo compassione produce anche in noi una tristezza simile; e dunque tenderemo ad escogitare tutto quanto elimini l'esistenza di quella cosa, ossia la distrugga [...]; e dunque tenderemo a liberare dalla sua sventura la cosa di cui avremo compassione. Questa volontà, ossia la voglia di fare del bene, originata dal fatto che abbiamo compassione della cosa cui vogliamo procurare un beneficio, si chiama benevolenza [*Benevolentia*], la quale quindi non è altro che *desiderio originato da compassione*²⁷.

²⁵ B. Spinoza, *Etica*, Parte III, *Definizione degli affetti*, XVIII. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di P. Cristofolini, Pisa 2010.

²⁶ Ivi, Parte III, Prop. XXII, Scolio.

²⁷ Ivi, Parte III, Proposizione XXVII, Dim. e Scolio; Cor. III con Dim. e Scolio.

Che la condizione passiva della compassione, sofferenza privativa del potenziale umano di vivere bene, inneschi un processo di attivazione ad escogitare il modo di ricostituire la condizione di vita buona, è di per sé espressione di speranza, intesa come fiducia nella capacità cooperativa umana di cambiare uno stato di cose. La tendenza a togliere, o almeno alleviare, la causa della sofferenza delle persone che suscitano in noi compassione viene in molti studiosi contemporanei congiunta ad essa come suo corollario²⁸. Martha Nussbaum è particolarmente interessata alla rilevanza propositiva di questo sentimento per il lavoro etico di una società che persegue la giustizia. Ma è per me interessante la connotazione di *tragicità* che ella annette all'emozione della compassione. «In una semplice definizione – ella scrive – la compassione è una dolorosa emozione occasionata dalla consapevolezza della immeritata disgrazia di un'altra persona»²⁹. Connotando la disgrazia compassionevole come *immeritata*, si sottrae la persona incorsa nella disgrazia, per la sofferenza che essa provoca a se stessa ed agli altri, all'imputazione etica e giuridica di responsabilità per omissione, inammissibile ignoranza, disattenzione o mancanza della cura dovuta. Quel che propriamente è tragico nella vita non consiste tanto nell'effetto di ciò che ci capita e produce dolore, ma nel sottrarsi della sua causa al nostro potere di gestirla. Nei casi di sofferenza per un danno alla vita ed alle sue relazioni giuste e buone causato da eventi tragici, nessun tribunale civile può emettere una sentenza per riparare il danno e restituire in qualche modo e misura il bene compromesso degli attori in causa. Il male tragico subito può solo fare appello ad un'altra istanza, divina o comunque di natura religiosa.

Ma allora, se la compassione è suscitata soprattutto dalla sofferenza tragica, e la speranza di sanare la condizione individuale e interpersonale deprivata ingiustamente, per una combinazione di fattori che non è in nostro potere controllare, può essere solo di carattere religioso, in che senso si può pensare che, come scrive Nussbaum nella stessa pagina, «una società che persegue la giustizia può legittimamente fare affidamento sulla compassione e coltivarla»? Come si compone con la giustizia sociale il fattore religioso della dimensione tragica dell'esistenza, con la sua propria capacità di speranza, diversa dalla speranza di cambiare la normativa della forma di società per adeguarla ad un progetto di vita buona?

La tesi che espongo in questo mio contributo è che la riforma della teoria liberale moderna della giustizia sociale proposta da M. Nussbaum sulla base della sua teoria delle capacità umane sia sottoderminata rispetto alla teoria del valore conoscitivo delle emozioni per prospettive di vita buona da lei stessa proposta. Nel suo libro *Le nuove frontiere della giustizia* leggiamo:

²⁸ Per esempio, K. Lambert, *Tradition of Compassion. From Religious Duty to Social Activism*, Hounds mills - Hampshire (Engl) 2005, p. vii: «Compassion, in the sense of the ability to perceive the pain of another and the inclination to act to alleviate that pain, is universal phenomenon».

²⁹ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 363.

L'approccio basato sulle capacità è in grado di includere fin dall'inizio sentimenti benevoli rendendo conto della relazione tra le persone ed il proprio bene; e questo perché la sua concezione politica della persona include l'idea di una fondamentale socievolezza e concepisce i fini condivisi come parte degli obiettivi dei singoli (questa concezione dei fini è coerente con il rifiuto dell'«indipendenza» come qualità delle parti per la formazione dei principi sociali). Predominante fra i sentimenti morali delle persone così concepite sarà la compassione, che per me include il valutare il bene degli altri come parte importante del proprio schema di obiettivi e di fini. Quindi, quando le altre persone subiranno una perdita nell'ambito delle capacità, il cittadino, come io lo immagino, non si renderà conto semplicemente dei sentimenti collegati all'imparzialità morale, pure restrizioni della ricerca del proprio interesse, ma avvertirà compassione per loro *come parte del proprio bene*³⁰.

Condivido il senso di queste proposizioni. Tuttavia, trovo che sussista nel suo quadro teorico una incongruenza tra la teoria eticamente e giuridicamente normativa delle capacità umane centrali e la teoria della funzione cognitiva delle emozioni per l'idea di vita buona. La causa di questa incongruenza ritengo consista nell'attenersi di M. Nussbaum ad una concezione individualistica di persona umana, pur nella relazionalità intersoggettiva che anche per lei è fondamentale all'elaborazione interiore della consapevolezza personale del proprio bene; mentre sarebbe più adeguata allo scopo la concezione ermeneutica, secondo la quale l'intelligenza morale e sociale delle persone è costituita e strutturata dalle forme di comunicazione e dalle competenze interpretative che si applicano in esse.

Importanti per il mio tema sono, nell'elenco delle dieci capacità sopra riportato, quelle dalla quarta alla settima: l'uso della propria intelligenza integrale, ossia sensibile, immaginativa, cogitativa, affettiva (capacità quarta e quinta) in modo informato e coltivato da un'educazione adeguata, che fa pensare allo sviluppo di una competenza regolata nel gestire autonomamente i propri desideri e sentimenti di amore e di avversione, nel comprendere simpateticamente gli altri essendo sensibili alla loro vitalità desiderante come alla loro sofferenza; potersi formare un'idea ragionata di ciò che è bene e potere, con rispetto verso la propria dignità di persona umana, condurre la propria esistenza per realizzare una vita buona (capacità sesta) assieme ad altri con la sollecitudine per un benessere condiviso e l'impegno solidaristico per una società giusta (capacità settima).

Sullo sfondo non espresso di questa concezione etica orientata allo sviluppo delle capacità umane sussiste un'idea di quanto sia importante la considerazione della corporeità delle persone, del corpo proprio ed altrui. Che l'intelligenza sia permeata da emozioni e da discernimenti valoriali, che ogni comprendere sia sempre emotivamente modulato, è cosa meno ovvia di quanto si creda per la storia della filosofia, ma è un concetto cardine per l'ermeneutica filosofica moderna e contemporanea. L'espressione *Sommovimenti geologici del pensiero* (nel titolo dell'edizione originale de *L'intelligenza delle emozioni*) è una citazione dalla *Recherche* di Proust, fatta nell'introduzione di un libro dedicato sostanzialmente

³⁰ M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit, pp. 107-108.

all'analisi dell'etica stoica, che Nussbaum apprezza pur rimanendo consapevole di certi suoi aspetti defettivi che possono essere corretti nel suo sviluppo e adattamento alla sensibilità antropologica moderna. La coscienza pensante di ciascuno individuo ha una storia che incomincia nella sua prima infanzia, che ne lega la vita all'esperienza di oggetti esterni. «Le emozioni – osserva Nussbaum – hanno una complessa struttura cognitiva, che è in parte in forma narrativa, perché implica la storia del nostro rapporto con gli oggetti amati nel corso del tempo [...]. L'ombra degli amori del passato si stende sui legami del presente e vi si insedia»³¹. Per comprendere questi fatti, ed essere in grado di immaginare questi nostri attaccamenti, la gioia o il terrore che li caratterizza, ci è di aiuto la letteratura, più immediatamente quella che contiene una dimensione narrativa, perché si confa meglio alla cognizione di noi stessi, esseri dalla complessa storia temporale; ma a certi livelli riflessivi è utile anche la letteratura filosofica sulle passioni. L'elaborazione di una teoria neostoica delle passioni è condotta lungo i capitoli di questo libro con l'esame e i commenti di opere poetiche, romanzi, ma anche opere di antropologia culturale, e di filosofia. A un certo punto della lettura ci imbattiamo in Spinoza, la cui *Etica* è interpretata inserendola nella tradizione platonica, con speciale riferimento al *Simposio*, e nella tradizione stoica. Nussbaum nota che Spinoza apporta dei correttivi migliorativi all'etica stoica delle passioni. Specialmente vi apporta una più accurata considerazione analitica della passione dell'amore. Questa passione, nelle sue forme reali ed alla base erotiche, viene vituperata nell'etica stoica, e quest'atteggiamento ha effetti negativi sulla concezione stoica del bene; quindi è da correggere.

La domanda che guida l'analisi che Nussbaum conduce dell'*Etica* spinoziana è questa: in che modo l'amore può riformare se stesso, così da non essere eccessivamente bisognoso, vendicativo o parziale, ma da essere piuttosto un sostegno per la compassione sociale, la reciprocità ed il rispetto dell'individualità? Il capitolo nel quale è iscritta l'analisi dell'*Etica* spinoziana ha per titolo «Creatività contemplativa», il cui senso suscita l'impressione di un ossimoro: come potrebbe la creatività, che pone in essere qualcosa di nuovo, essere contemplativa? Lo può, secondo una interpretazione diffusa dell'*Etica* spinoziana, se la creatività consiste nell'acquisire la comprensione intellettuale di un ordine di cose che esiste già, e quindi la novità consiste nel distrarsi da un oggetto di amore concreto ma mortale, instabile, transeunte, e nel rivolgere la mente, come dice Diotima nel *Simposio* (210 d) «alla sfera ormai ampia del bello, e senza più mostrare affezione, come uno schiavo, per la bellezza presente in un solo oggetto, [...] rivolto lo sguardo verso l'ampio mare del bello, e contemplandolo [la mente] partorisca molti discorsi, belli e magnifici, e pensieri, in un amore – senza invidia – per la sapienza». Ma la saggezza mentale, alla quale il sapiente perviene nella sua condizione contemplativa, si acquisisce tuttavia a scapito delle conoscenze alle quali si accede con i sensi e gli affetti corporei, e consiste nell'amore verso l'assoluta, eterna, divina unità della bellezza dell'universo complessivo, «che non cambia quando le singole cose belle entrano o escono dall'esistenza».

³¹ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 18-19.

Il difetto, che risalta per nostra sensibilità moderna, della concezione etica platonica e stoica consiste nel considerare imperfetti gli affetti (e tra questi l'amore) che coinvolgono la corporeità umana, e nell'avere della giustizia sociale un ideale sostanzialmente statico di perfezione. Ne sorgono dei problemi per una adozione perfezionata di tale concezione etica. Questi problemi riguardano la *compassione* verso chi soffre avendo un corpo esposto alle malattie ed alla mortalità; la *reciprocità* fondata sul desiderio del bene dell'altro nella complessità della sua esistenza non solo intellettiva, ma imprescindibilmente fisiologica ed emozionale; l'*individualità* di ciascuna persona, separata dalle altre e qualitativamente distinta nella vita che ha da vivere, e che come tale va riconosciuta anche nelle relazioni d'amore che la coinvolgono. Si aggiunga che, per la sensibilità etica moderna, l'impegno per la giustizia e l'equità non è considerato meno importante per il fatto che il mondo sociale resta tuttavia continuamente imperfetto.

Spinoza, secondo Nussbaum, si appropria della concezione stoica tenendo per fondamentale il contenuto cognitivo delle emozioni, ma la corregge insistendo non sul liberarsi dalla schiavitù ad esse, ma nell'acquisire la libertà attraverso la gestione positiva e metodica delle emozioni stesse. Spinoza corregge anche la concezione stoica rilevando che la nostra capacità di avere efficacia nel condurre la vita in vista del nostro bene non può prescindere dalla cura della condizione corporea, che ci rende bisognosi di molti fattori naturali e quindi ci rende dipendenti dal mondo fisico. Per natura noi abbiamo bisogno di molte cose per il nostro bene, e specialmente abbiamo bisogno di altri individui umani. Significativo in questo senso è il motto "*homo homini deus est*" che Spinoza contrappone nella quarta parte dell'*Etica* (EIV, Prop. XXXV Sc.) al più noto assioma di Hobbes "*homo homini lupus*". Però, secondo Nussbaum, l'*Etica* di Spinoza non presenta neppure un tentativo di soluzione all'oggetto di quei tre problemi (l'*individualità*, la *reciprocità*, la *compassione*) che per noi sono basilari, per la ragione che l'idea spinoziana di vita beata è al fondo la stessa della platonica Diotima e degli stoici; con la sola differenza che per Spinoza noi tanto più intendiamo Dio e siamo presi da amore per Dio, quanto più intendiamo in modo chiaro e distinto e secondo le rispettive cause noi stessi, i nostri affetti, e le cose singolari, secondo una certa qual necessità eterna delle cose. Quest'amore, nota Nussbaum adducendo alcune citazioni dalla Quinta parte dell'*Etica*, non dipende da alcun particolare stato del corpo, né da alcun evento esterno; e di conseguenza è eterno, e nemmeno è offuscato da ambivalenza. E dato che può essere comune possesso di tutti gli essere umani, nessuno di essi dovrà invidiare a nessun altro questa conoscenza, scoprendo invece che più sono le persone che la condividono, più essa è completa. Tutto il senso e lo scopo innovativo dell'*Etica* di Spinoza, nella sua interpretazione vulgata, si riassumerebbe perciò nell'ultima proposizione del trattato: «[...] noi non godiamo della beatitudine perché teniamo a freno le libidini; al contrario, poiché godiamo di essa, possiamo tenere a freno le libidini» (EV, Prop. 42).

Se questo fosse veramente il senso radicale dell'*Etica* di Spinoza, sarebbe inutile cercare in essa indizi di una competenza ermeneutica, utile alla soluzione

di quei tre problemi importanti, in vista del suo impiego nella prospettiva di un'etica interculturale. Ma io penso che non sia così, ed accenno qui ad una lettura diversa di essa³².

Non la conoscenza contemplativa dell'ordine eterno della natura, non l'amore di Dio come ragione e causa di quest'ordine, sono per Spinoza la forma di sapere perfetto, bensì la conoscenza delle cose singolari secondo la rispettiva diversità, e tra queste soprattutto la conoscenza di sé come individuo e degli altri individui umani. Nei processi in cui le nostre idee ed interpretazioni sono messe in gioco per effetto delle relazioni attive con altre cose singolari e con altri individui, la nostra conoscenza di noi stessi e quella di Dio si trasforma e perfeziona. Questa forma di conoscenza, che Spinoza chiama di terzo genere, distinguendola da quella per rappresentazioni immaginifiche (primo genere) e da quella per concetti astratti delle cose che gli individui hanno in comune tra loro (conoscenza razionale o di secondo genere) produce «la più alta soddisfazione della mente che si possa dare» (*summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur*) (EV Prop. XXVII). Questa soddisfazione, che Spinoza chiama anche *amor Dei intellectualis*, non è uno stato di contemplazione acquisito al termine di un percorso di ascesi intellettuale, ma la condizione di amore attivo (*virtus*) che nasce da queste cognizioni. Ora, è importante notare che quest'amore, descritto nella Quinta parte dell'*Etica* a partire dalla Proposizione XXI, si genera dall'atteggiamento della mente a conoscere i corpi, il proprio e l'altrui, per ciò che essi hanno di eterno.

Va ribadito il fatto che non vi è mente, ossia ideazione, senza vita affettiva, e quindi senza la vita di un corpo situato in una condizione relazionale con altri enti naturali e specialmente con altri uomini. Ma l'affettività si qualifica secondo un modo cognitivo intenzionale. Senza affettività intenzionalmente modulata non c'è coscienza. Spinoza lo rileva nell'enunciato che spiega il valore funzionale della *Cupiditas*: «La Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa sua affezione a fare qualcosa» (EIII, *Definizione degli affetti*, I). Io vedo in quest'atteggiamento cognitivo (*intellectualis*) la specifica competenza ermeneutica della mente. E come la conoscenza intellettuale di terzo genere si acquista metodicamente, anche il comprendere ermeneutico applica regole di una competenza determinabile. Si tratta di una competenza nei *modi di composizione* degli elementi che si danno a comprendere e nel loro numero. L'essenza della mente è «*intelligere*». Assai opportunamente nel caso dell'*Etica* spinoziana questo verbo viene tradotto da alcuni con “comprendere”. Infatti, lo stato della mente è in ogni istante costituito da un complesso di idee, alcune adeguate, altre no. Ma l'autonomia della mente non è proporzionale alla quantità di idee adeguate che ha, bensì dalla forma intenzionale della loro connessione. Perciò, nei processi ideativi, per l'autonomia della mente è importante la varietà di essi, la cui ideazione stimola transizioni a condizioni mentali differenti. Il soggetto umano ha il potere di trasformare intenzionalmente la propria attuale condizione affettiva, ossia di imprimere ad essa un orientamento dinamico; il

³² Cfr. M. G. Lombardo, *La mente affettiva di Spinoza*, Padova 2004.

che senza una metanoia, una decisione intenzionale innovativa, di per sé non accadrebbe. Tra idee della mente ed affetti del corpo sussiste una relazione di simultaneità, la gestione combinatoria delle idee adeguate ha per effetto la gestione degli affetti corrispondenti.

Già nel regime intermedio del pensiero razionale con idee adeguate, l'individuo nei ragionamenti che fa tra sé e sé può comprendere e valutare la propria condizione affettiva e trasformarla metodicamente. La Gioia è l'effetto dell'atto che fa passare da una minore ad una maggiore perfezione, ossia da una minore ad una maggiore capacità di essere attivi nel sentire e nel comprendere. Si è capaci di passare così da una condizione di gioia passiva e maliziosa (la gioia che si prova, per esempio, nel vedere il male subito da persone che odiamo) ad una condizione di gioia attiva acquisita per il solo fatto di accorgersi che i sentimenti di avversione non ci fanno star bene, e di essere capaci di trasformarli, con una specie di training autogeno, in sentimenti che pacificano l'animo (EV Prop. X). Il principio generale della causalità mentale è enunciato nella prima proposizione della Quinta parte dell'*Etica*: «*A seconda di come i pensieri e le idee delle cose vengono ordinati e concatenati nella Mente, le affezioni del corpo ossia le immagini delle cose vengono esattamente ordinate e concatenate nel Corpo*». Questa formula del cosiddetto “parallelismo mente-corpo” annuncia una procedura ermeneutica della vita affettiva nel senso che va dall’instaurazione di un ordine delle idee-affetti nella mente alla corrispondente disposizione affettiva ed espressiva del corpo, e fa chiaramente differenza tra un ordine di cose attuale ed un altro possibile migliore; tra un ordine che intristisce la vita ed un altro stato possibile che è buono in quanto incrementa la potenza cognitiva della mente e la corrispondente capacità relazionale del corpo.

La migliore capacità della mente di essere trasformativa di uno stato di cose è la sua capacità di essere, dice Spinoza, causa formale (EV Prop. XXXI: «*Terium cognitionis genus pendet a mente tamquam a formalis causa*» [Il terzo genere di conoscenza dipende dalla mente come da causa formale]). Cosa significa propriamente “causa formale” della mente? Lo comprendiamo tenendo conto che nel terzo genere di conoscenza la mente non è in stato cogitativo monologico, ma si trova in relazione attiva e comunicativa con altri individui; situazione che costituisce un ordine di esperienza differente da quello della coscienza rivolta unicamente a se stessa. In quest’ordine plurale interindividuale la mente, per elaborare idee adeguate degli altri, deve comprenderne (*intelligere*) la manifestazione dei processi ideativi che ciascuno elabora secondo la sua propria essenza. Non solo. Per applicare la propria capacità di escogitare idee non solo vere, ma pure adeguate, ossia idee che prescindono dallo stato di fatto presente del regime relazionale, il nostro soggetto spinoziano deve, per provare gioia, cercare di produrre nello stesso regime relazionale che lo coinvolge una trasformazione, cercando di istituire ordini cognitivi e corporei che sfruttino le convenienze e le contrarietà che hanno fra loro gli individui in esso implicati affettivamente, ricombinando convenienze reciproche e reciproche contrarietà in modo che ricavarne per sé un incremento simultaneo della potenza di comprendere della

mente e della potenzialità affettiva, ossia relazionale, del corpo. La causalità formale della mente si traduce nell'ideazione di immaginare e volere per gli altri quello che si vuole per sé, ossia che ciascun componente dell'insieme relazionale realizzi a sua volta la propria essenza, il proprio *conatus* ad esistere in regime di gioia che incrementa la sua potenza di esperire, pensare affettivamente ed agire, in virtù delle sollecitazioni che i significati e le valenze affettive trasferiti nella comunicazione inducono in ciascuno. Perciò è prescrizione di ragione che, laddove c'è odio, che perverte la relazionalità cognitiva, si istituisca amore. Infatti, nell'odio di un altro la mente intende solo se stessa, in modo parossistico; e senza dubbio, quando la mente non intende altro che se stessa, l'intelletto è meno perfetto di quanto per sua natura possa esserlo.

La specificazione di questa forma d'amore come "generosità", definita «Cupidità con la quale ognuno, sotto la sola guida della ragione, si sforza di aiutare gli altri uomini e di unirli a sé con un vincolo d'amicizia» (EIII, Prop, LIX Sc), serve a rideterminare il modo in cui l'amore intellettuale tende ad unirsi alla cosa amata, perché l'amicizia è una relazione di reciprocità nella quale i singoli entrano secondo il diritto essenziale di ciascuno, senza costrizione di ruoli sociali.

Nella proposizione XXXVI della Quinta parte dell'*Etica* viene spiegata la forma più perfetta di conoscenza e di amore di Dio, che Spinoza definisce *amor Dei intellectualis*, ma che a ben vedere consiste nel conoscere Dio *mentre* si pratica l'amore del prossimo così come si crede che Dio lo ami. Quest'atteggiamento è molto importante nella prospettiva interculturale, ed ha per effetto ermeneutico di trasformare continuamente la nostra cognizione di Dio, rendendola quasi una conoscenza per esperienza. Non dico che rispettare e cercare di comprendere e spiegarci la concezione di Dio che hanno persone di cultura religiosa diversa dalla nostra debba indurre a convertirsi simpateticamente alla loro religione. In un certo senso questo sarebbe un male, perché diminuirebbe la molteplicità e differenza delle cose da comprendere. Intendo invece dire che amando il prossimo differente da noi anche nella concezione di Dio, come nella simbolica e nella ritualità religiosa, estendiamo la nostra cognizione delle cose alle quali le fedi religiose rispondono, e che riguardano il nascere, il gioire, il soffrire ed il morire, il bene ed il male della vita, la sua tragicità e la sua speranza: le cose essenziali e permanenti che riguardano il nostro essere menti corporee soggette alla decadenza nel tempo, ma consapevoli che qualcosa di essenziale nella nostra identità personale mentale-corporea non morrà mai, che è appunto la cosa alla quale Spinoza si riferisce con l'espressione "*conoscere se stessi ed il proprio corpo sotto una specie di eternità*". L'eternità è un pieno di miliardi di storie personali.

Quattro osservazioni:

1. La descrizione dell'*amor Dei intellectualis* che Spinoza propone si differenzia dall'amore verso individui finiti per il fatto che in quest'ultimo genere d'amore l'amante trova appagamento (*acquiescentia*) per la presenza della cosa amata, mentre Dio lo si ama e lo si vuole come principio e fondamento di quel-

che costituisce la maggiore dignità dell'esistenza del corpo dell'individuo amato, di là delle sue temporali vicissitudini, ossia, nella fattispecie, l'essenza del corpo umano concepibile sotto una specie d'eternità.

2. Ogni mente individuale ha il suo modo di amare, che le è proprio sia nell'ideazione dell'oggetto amato sia nel modo di sentire e pensare l'influenza che quest'amore ha nel proprio vivere.

3. Benché sia ovvio rilevare che individui distinti e differenti hanno anche differenti concezioni religiose, e tanto più differenti quanto più essi appartengono ad ambiti culturali diversi, è meno ovvio dedurre da questo che la differenza è una risorsa positiva per la mente di ognuno in relazione a quella di un altro, perché essa dà di più a comprendere.

4. L'azione con la quale la mente umana soggettiva comprende la religiosità dell'altro individuo è un'azione realmente ed effettivamente religiosa per il soggetto che comprende, mettendo in gioco per questo soggetto comprendente sia l'amore con il quale egli ama Dio, sia l'amore con il quale Dio in lui ama l'altro da lui. Perciò nell'amore dell'altro, atteggiato al genere di amore che Spinoza chiama intuitivo, si fa realmente esperienza di Dio. Ne consegue che l'accoglienza dialogante del prossimo, tanto più se è straniero, è condizione di incremento dell'essenza e dell'esistenza individuale umana.

Dopo questo *excursus* su Spinoza, che pure è funzionale al discorso che segue, torniamo all'emozione della compassione, il più socializzante dei sentimenti umani.

Prendendo l'avvio dal modo in cui Aristotele descrive la "pietà" (*eleos*) nella sua *Retorica* (1385 b 13 ss.: «dolore causato da un male distruttivo e doloroso che appare capitare ad una persona»), Nussbaum ne dà la seguente definizione: «*la compassione è una dolorosa emozione occasionata dalla consapevolezza della immetitata disgrazia di un'altra persona*»³³, e per descrivere poi analiticamente la struttura cognitiva della compassione si appoggia ad un testo di Sofocle, *Filottete*.

Filottete è un uomo buono e un buon soldato. Mentre raggiunge i greci che combattono a Troia gli accade una disgrazia orribile. Per puro caso, viola un sacro recinto nell'isola di Lemnos. Per punizione viene morso al piede dal serpente a guardia del luogo. Il piede comincia a trasudare pus dall'orribile fetore, e il dolore lo spinge a proferire bestemmie che turbano le ceremonie religiose degli altri soldati. Così lo lasciano da solo sull'isola, un debole uomo privo di risorse a parte l'arco e le frecce, senza nessun amico a parte gli animali che sono anche il suo cibo. Dieci anni più tardi vengono a riprenderlo, perché non possono vincere la guerra senza il suo arco. I capi della spedizione considerano Filottete solo come uno strumento per i loro scopi. Progettano di indurlo a tornare con l'inganno, senza alcuna simpatia per le sue sofferenze. Il coro dei soldati semplici, tuttavia, ha una reazione diversa. Anche prima di vedere l'uomo, essi immaginano vividamente cosa si provi a essere nella sua situazione, e protestano contro l'insensibilità dei comandanti:

*Ho pietà di lui, al pensare come,
senza un uomo al mondo che lo assista,
senza avere accanto a sé uno sguardo amico,
infelice, sempre solo,*

³³ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 363 (cors. mio).

*soffre per un male selvaggio
ed è in preda alla disperazione
per ogni nuova necessità che insorga.
Come può, come può, infelice, resistere? (167-176)*

Nell'immaginare un uomo sconosciuto il coro rappresenta l'attività immaginativa del pubblico, per il quale l'intero dramma tragico è un analogo esercizio di immaginazione e di compassione. E il dramma suggerisce fortemente un nesso tra quest'emozione e l'azione caritatevole, nel momento in cui i soldati del coro, che hanno visto Filottete con compassione, cominciano a mettere in discussione il complotto contro l'uomo sofferente, implorando il giovane capo di esaudire il loro desiderio, e di rimandarlo a casa. Il discorso di esortazione del coro comincia con le parole «Abbi pietà, signore» (*oiktir, anax*) (507). Lo stesso Filottete fa conto su questo nesso quando cerca aiuto: proprio prima di chiedere di essere mandato a casa, dice:

*Salvami tu, abbi pietà (eleēsson):
vedi come tutto per i mortali è insidioso ed esposto al rischio,
tanto la prosperità quanto la fortuna.
Chi è fuori dai mali bisogna che pensi alle disgrazie,
e quando è felice,
allora più che mai deve vegliare sulla propria vita,
perché non vada in rovina senza che egli se ne accorga. (501-506)*

Ed è questo nesso a dar forma alla trama: infatti, è quando il giovane comandante Neottolemo prova per la prima volta una stretta di compassione di fronte ad un attacco del male di Filottete che rinnega la propria ingannevole condotta, e restituisce l'arco rubato al suo legittimo proprietario. [...] Egli si colloca nel mondo dando un nome alle proprie emozioni. E la sofferenza attraverso la quale la quale definisce la propria posizione è una sofferenza etica: [...] «Tutto diventa fastidio, quando si tradisce la propria indole per fare ciò che non si deve»³⁴.

Gli elementi della struttura cognitiva della compassione, che Nussbaum enfatizza nel suo commento, sono per lei tre: *il giudizio di gravità*, ovvero la credenza o valutazione che la sofferenza sia seria e non banale; *il giudizio di non colpa*, ovvero il giudizio che la persona sofferente non meriti la sofferenza stessa che le è capitata; e il *giudizio eudaimonistico* secondo il quale la persona che soffre è un elemento significativo dell'insieme di scopi e progetti inerenti alla credenza che ho di vita buona per me. Si può aggiungere la credenza che le possibilità degli eventi della vita della persona che prova l'emozione siano analoghe a quelle di chi soffre, credenza che Nussbaum giudica elemento non necessario, ma di solito molto utile ed importante per formare il giudizio eudaimonistico³⁵.

³⁴Ivi, pp. 367-368.

³⁵Ivi, p. 387.

Sono sufficienti questi tre elementi a giustificare l'iscrizione della compassione per la sofferenza altrui nel quadro di un'etica prescrittiva, fondata riconoscimento reciproco al diritto di ciascuno a sviluppare le sue capacità di realizzare la propria idea di vita buona? Direi di no. Il comportamento (sottrarre a Filottete il suo arco con l'inganno orchestrato da Ulisse) che Neottolemo giudica cattivo ed eticamente riprovevole (com'era anche il suo di prima vedere la sofferenza di Filottete) non è una condizione che ogni persona debba riconoscere come una possibilità inevitabile che la cosa accada anche a se stessa. Una persona può ritenere che non incorrerà volontariamente in tali azioni immorali. Infatti l'etica ed il diritto ammettono infrazioni alle prescrizioni di comportamenti buoni e giusti, ma non riguardano danni subiti per eventi che nessuno può evitare. Un'etica civile può prevedere l'obbligo morale di sovvenire chi soffre e di cercare di togliere e prevenire le cause di quella particolare sofferenza. Ma può l'etica, che dà criteri di riconoscimento di capacità umane e definisce le pratiche per il loro sviluppo in funzione della concezione eudaimonistica del bene delle persone, tenere anche conto di mali compassionevoli che sono veramente tali per il giudizio eudaimonistico di ogni persona, ma che sono anche universalmente inevitabili? La mia risposta è sì.

Il male universale, ma non per questo meno compassionevole, è la morte. La sofferenza per la morte di persone care, perché importanti nella storia interiorizzata della propria vita e quindi per la coscienza della propria identità personale, è l'evento tragico e compassionevole più universale che esista. Essa costituisce la situazione nella quale il giudizio di analoghe possibilità vale realmente per tutti³⁶. È significativo in tal senso che *Upheavals of Thought* incomincia con il racconto autobiografico della sofferenza per la morte della propria madre, e che questo caso di sofferenza rimanga sullo sfondo di tutto il libro, riportato in primo piano in certi passi nei quali si tratta di esemplificare certe situazioni emotive; ma non evocato nel collegamento del discorso sulla compassione con quello sulle capacità dell'umano fiorire, né evocato nella sezione del libro che si intitola «Compassione e tragedia»³⁷. In questione, però, viene ad essere il *giudizio eudaimonistico*. Se si suppone che esso entri nella struttura cognitiva delle emozioni in generale, e della compassione in particolare, allora è falso ritenere che la relazione permanente con altre persone sentite come importanti per la mia vita non faccia parte della mia identità personale e del bene alla cui realizzazione essa tende. Piuttosto è vero che senza la permanenza della relazione effettiva con la vita di queste altre persone la mia vita non è eudaimonisticamente completa, è quindi è *giusto* essere afflitti dalla loro mancanza, e specialmente dalla mancanza risolutiva prodotta dalla loro morte. Quest'ultima forma di mancanza è soprattutto sentita come *ingiusta*, perché al suo avvenire io lamento la perdita di un bene importante per la mia vita. L'esperienza della morte e l'orrore per essa è la radice delle religioni

³⁶ Cfr. W. Marx, *Toward a Phenomenological Ethics: Ethos and Life World*, New York 1992. Tesi del libro è che l'atteggiamento compassionevole, che nasce dall'esperienza della morte altrui, quindi dalla coscienza della propria mortalità e dall'orrore che essa suscita, è trasversale e realmente unificante i differenti *Lebenswelten* delle culture umane.

³⁷ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., Cap. VI. 6.

e, probabilmente, a sentire filosofi come Schopenhauer, Rosenzweig, Heidegger, la fonte del filosofare. *Lottare contro la morte con la speranza di vincere in qualche modo è un dovere di giustizia verso se stessi come è un nostro obbligo di giustizia nei confronti degli altri.* La virtù che, per il sentimento di giustizia, si accompagna alla compassione è la speranza nel superamento della condizione tragica. *Speranza*, passione per il possibile, è una parola equivoca per eccesso di senso, e specialmente nella modernità concepire il bene alla luce aurorale della speranza, che sovraccarica di senso i suoi progetti, ha fatto emergere il fenomeno che Jean-Marc Ferry ha ben descritto come «paradosso di una soteriologia totalmente laica», la quale, per evitare l'inciampo della paradossalità, si attacca al valore cognitivo del simbolismo, la cui a sua volta equivocità è tollerata dal criticismo della ragionevolezza illuministica moderna verso le fedi religiose.

Il sapere morale [...] prende forma inizialmente da un male morale in cui si depositano gli stessi tipi di sofferenza che avevano potuto motivare, per altro, le più grandiose costruzioni dell'utopia religiosa. Da questo punto di vista, alcuni teologumeni come il Giudizio finale, la Resurrezione dei morti, la Consolazione degli afflitti, il Perdono delle offese, la Remissione dei peccati – tutte categorie che, elaborate nei simboli della religione, rimandano alle idee di Riconciliazione e di Redenzione –, rappresentano, a pensarci bene, come delle *metafore* per le nostre intuizioni morali primarie, delle intuizioni grammaticali che giustificano oggi, sotto il generico titolo di una “ragione comunicativa”, l’etica ricostruttiva [...] i cui motivi di attivazione appartengono fondamentalmente ad un’esperienza del tragico³⁸.

L’etica “ricostruttiva”, la cui idea Ferry propone come buona pratica di riconoscimento di valori condivisi nello spazio di confronto tra le culture, in intersezione con altre pratiche quali quella narrativa, quella ermeneutica e quella di giustificare come universalizzabili, in uno spazio pubblico di comunicazione, le proprie massime morali, caratterizza un’ulteriore attitudine di rispetto, che risponde ad un appello di riconoscimento che ci giunge da persone vive. Ma, come ci ricorda Walter Benjamin, anche dai morti viene un appello alla responsabilità delle generazioni viventi di prendersi carico dei progetti che hanno animato la loro esistenza. Anche la coscienza della storicità e delle differenze tra visioni del mondo, carattere distintivo della competenza ermeneutica moderna dall’epoca di Dilthey in poi, si implica e si trasforma in quella forma di dialogo interculturale che Ferry chiama *ricostruzione dell’identità*. Con “ricostruzione” egli intende quella pratica dialogica che non si ferma solo ad ascoltare e interpretare i racconti di altri, oppure, con atteggiamento critico, gli argomenti di ragionevolezza che ogni partecipante al dialogo adduce a sostegno delle proprie convinzioni. La “ricostruzione”, egli scrive, ha per funzione «il riconoscere e identificare le posizioni dalle quali le buone ragioni di ognuno possono essere espresse»³⁹; che significa tenere conto del fatto che l’adesione autentica ed interiore di una persona ad una credenza religiosa, ad un principio morale, e ad un valore etico, ne marca l’autorità e va messo in conto dell’oggettività che assume il senso intersoggettivo

³⁸ J.-M. Ferry, *Etica ricostruttiva*, trad. di G. Lingua, Milano 2006, p. 43.

³⁹ J.-M. Ferry, *Les Puissances de l’expérience*, Vol. I: *Le sujet et le verbe*, Paris 1991, p. 135.

degli enunciati che si vengono a convalidare durante il processo di mutua comprensione. «Une telle reconstruction [...] laisse entrevoir la constitution de l'*histoire* comme une performance de la communication entre cultures. En effet, le discours reconstructif remonte le cours des procès discursifs où se forment des positions de conscience qui, sans être identiques à sa propre compréhension du monde, en assurent la stratification interne. Pour autant que les bonnes raisons des autres furent aussi les nôtres, le discours reconstructif reconnaît sa matière dans les autres discours, et l'*histoire* des autres est aussi sa propre histoire»⁴⁰.

Aggiungerei però alla tipologia dei dialoghi interpretativi l'avvertenza che nella prospettiva di un'etica dell'accoglienza mai si deve dimenticare o trascurare la dimensione corporea dell'identità umana. È il corpo a consentire le mediazioni esistentive tra un sé ed il mondo, che è mondo comune sempre per una persona singolare. Il corpo sempre individuale è la condizione primordiale di ogni diritto umano ed è l'oggetto primario di ogni riconoscimento. Anche nel riconoscere un altro si dà una storia ricostruttiva, che raccoglie il primo modo di presentarsi dell'altro a noi, l'ascolto, la fiducia che gli si ascrive, la sollecitudine per il suo benessere. Ma siamo propensi a descrivere le forme di riconoscimento, ed a fare di esso una competenza istruita, una virtù esercitata, pensando prevalentemente al comportamento dell'altro, al suo agire, parlare, raccontare, interloquire, chiedere; insomma attenendoci al regime del senso nel dire e nell'agire. Invece si danno anche individui o nati senza capacità di dire e di agire, o divenuti corpi esautorati delle umane capacità per le trasformazioni drammatiche subite dalla loro identità personale: corpi malati verso i quali il riconoscimento richiede una competenza che non si può limitare all'etica professionale dei medici e degli operatori sanitari. In queste situazioni l'accoglienza deve risolvere la questione di sapere *chi* è lui o lei, con la sollecitudine verso la nudità del corpo, che la tecnica medica induce spesso a trattare come cosa, mentre il corpo umano è per essenza l'irriducibile condizione della vita. Quando passiamo accanto ad un ospedale allontaniamo l'idea che potrebbe toccare a noi, in quel momento, di stare lì, degenti tra quelle mura. La coscienza di comunione di destini, livello alto dell'ermeneutica dell'identità umana, ci dice invece che parte di noi è già lì, e la parte che sta ancora fuori si deve tenere congiunta alla parte che sta dentro prestandole la voce, la capacità di agire, il diritto di farsi riconoscere e di fruire di terapie ed assistenza adeguate. La fragilità della salute del corpo è il segno di comunanza di destini molto probante e da chiunque condivisibile, più di quanto lo sia la possibilità del tradimento dei propri valori morali deprecato da Neottolemo. Senza quest'unità transindividuale di azione e di sofferenza, la prospettiva etica della vita basata sull'idea di fioritura delle capacità umane resterebbe ancora una formalità teorica incompleta e potenzialmente illusoria.

L'argomento del genere di universalità che deriva della compassionevole comunanza di destini va esteso anche al diritto di vittoria contro la morte, che la speranza rivendica e che la giustizia dovrebbe riconoscere. Nel corso di più di due millenni la fede ebraica e cristiana nella resurrezione dei morti fa appello alla

⁴⁰ Ivi, p. 154.

promessa di Dio, spesso congiuntamente alla concordanza della fede religiosa con la fede filosofica fondata sulla orribile contraddizione nella quale la ragione umana resterebbe tragicamente avvinta se (mescolando parole di Aristotele e di Kant) non potessimo a buon diritto attenderci che avverrà quel Regno dei fini nel quale la felicità eudaimonistica di ciascuna persona qualitativamente diversa dalle altre si accorda con il bene morale formalmente identico per tutte⁴¹. Considerando alla luce dello stesso argomento l'etica ricostruttiva prospettata da Ferry, ci si dovrebbe chiede se la responsabilità pratica verso l'appello dei morti, che riduce ad una riparazione null'altro che simbolica il nostro lutto per le relazioni perdute e per la speranza negli ideali da realizzare affidataci da chi ha vissuto prima di noi, non vada inteso a scapito della realtà dell'oggetto della speranza nella restituzione del dialogo interrotto dalla morte, ma piuttosto a scapito della rappresentazione del come attenderla. L'immaginario religioso della resurrezione non può non dipendere dai modi d'essere di cui si può fare esperienza in questa vita, che soffre molti limiti anche nella capacità di immaginare. Ma un principio di giustizia andrebbe messo in conto dell'etica sociale, ossia il *consenso di reciproca sussidiarietà* fra la soteriologia celeste delle persone che hanno una fede religiosa nella resurrezione dei morti e quella terrestre delle persone che tale fede non hanno, ma non di meno avvertono l'appello che emerge dalla memoria dei morti. La speranza delle prime può essere il dono per le seconde ad auspicare a se stesse che ci sia ancora qualcosa di reale al di là dei limiti del vero attingibile dalla ragione critica; l'impegno delle seconde nelle concrete relazioni umane può essere per le prime come il dono di un ancoraggio a terra dell'operosa misericordia verso la vita.

Mario Lombardo, Università di Verona
✉ mario.lombardo@univr.it

⁴¹ Solo come esempio della vetustà dell'argomento dell'*orribile* contraddizione della ragione ricordo Dante, che nel *Convivio* II VIII 8-12 scrive che se si fossero ingannati nel credere che oltre questa vita ce ne sia un'altra molti filosofi e saggi scrittori, e quel che «vuole ciscuna legge, Giudei, Saracini, Tartari, e qualunque altri vivono secondo alcuna ragione, seguirerebbe una impossibilitade, che pure a ritraere sarebbe orribile. Ciascuno è certo che la natura umana è perfettissima di tutte l'altre nature di qua giù; [...] e così seguirerebbe che lo perfettissimo animale, cioè l'uomo, fosse imperfettissimo – che è impossibile – e che quella parte, cioè la ragione, che è sua perfezione maggiore, fosse a lui cagione di maggiore difetto [...]. Ancora seguirerebbe che la natura contro se medesima questa speranza nella mente umana posta avesse, poi che detto è che molti a la morte del corpo sono corsi, per vivere ne l'altra vita; e questo è anche impossibile».

Articoli/6

Può l'ermeneutica interculturale fare a meno della storia?

Sergio Labate

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 18/09/2014. Accettato il 02/04/2015.

Can intercultural Hermeneutics give up history? Intercultural Hermeneutics does not have as its object the universal history, but the plurality of stories. The intercultural comprehension of the plurality of stories replace the goal of the final conciliation with the memory of those who are oppressed.

«Nessuno è perfetto, se non aspira a una maggiore perfezione»¹

«La storia è sempre qualcosa di più o di meno di ciò che viene detto su di essa e il linguaggio fa sempre qualcosa di più o di meno di ciò che è contenuto nella storia reale»²

«La redenzione è il limes del progresso»³

1. Premessa

L'intento di queste pagine è di dare conto in via del tutto preliminare di una questione che, per quanto marginale, mi pare possa avere una qualche rilevanza nel lodevole tentativo di far dialogare ermeneutica e intercultura. Tale questione rimanda del resto assai classicamente a un tema ermeneutico per eccellenza, *la storia*.

È necessaria innanzitutto una premessa metodologica che serva a “giustificare”, almeno in parte, l'articolazione di questa domanda. Il riferimento alla nozione di *ermeneutica interculturale* appare epistemologicamente prematuro.

¹ Bernardus Claraevallensis, *Sermones de Sanctis. In purificatione B. Mariae 2, 3*, in Migne, PL, t 183, 369c; e anche in *Epistulae ad Drogonem monachum*, par 1, Migne, PL, t 182.

² R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, trad. di C. Sandrelli, Bologna 2009, p. 47.

³ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, trad. di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino 1997, p. 95.

Non posso ovviamente occuparmene in queste pagine⁴. Ciò nonostante ho ritenuto di utilizzare lo stesso tale nozione. Essa mi sembra infatti permettere di non limitare la posta in gioco dell'estraneità interculturale a semplice oggetto della comprensione ermeneutica: ne definisce piuttosto una complessità raddoppiata, dal momento che in essa non c'è semplicemente un pluralismo dell'oggetto ma anche una varietà epistemologica, un complesso gioco delle interpretazioni. Dunque l'ermeneutica interculturale designa in queste pagine una comprensione che trova nel paradigma interculturale sia un'estensione di contenuto sia un'estensione metodologica.

I motivi per procedere a questa istruttoria preliminare mi appaiono numerosi e tutti assai densi. Si potrebbe cominciare col dire che l'estraneità interculturale si designa in termini di storia, nella misura in cui essa fa riferimento a delle appartenenze collettive. La comprensione in atto è dunque un processo che difficilmente si può definire soltanto in termini interpersonali o intersoggettivi. Ciò non vuol dire, evidentemente, che non ci sia relazione interculturale se non sulla scena della storia⁵. Vuol dire, per ora almeno, applicare all'intercultura due guadagni classici dell'ermeneutica filosofica: *a. ciascuno non soltanto ha, ma appartiene a una storia; b. la storia cui si appartiene non è mai soltanto la propria*.

È evidente altresì che quest'appartenenza situata storicamente si può dire in termini non storici: si può per esempio definire come "memoria collettiva", come "tradizione", come "comunità d'interpretazione". Vi è una mediazione interpretativa che esige un'ermeneutica indiretta, attraverso la storicità del rapporto tra soggetto e storia. Tutte queste definizioni fanno capo infatti a un'ermeneutica della storicità, ma nessuna di esse si regge necessariamente su un'ermeneutica della storia. Qui si potrebbe tranquillamente arrestare il mio percorso, sostenendo che l'intercultura si basa sul riconoscimento trascendentale della «condizione storica» delle culture ma si sottrae all'unificazione totalizzante di una «storia». Non lo nego, ma credo che provando a far agire ermeneuticamente il concetto *moderno* di storia si possa ancora ricevere qualche altro guadagno teorico. Ciò non toglie infatti che, nella misura in cui l'estraneità da comprendere non è l'unicità dell'altro ma è l'appartenenza ad una cultura, sorga l'interrogazione sulla dimensione storica, non necessariamente in senso affermativo ma di sicuro in senso problematico o critico. Così il compito ermeneutico da applicare alla faccenda può variare in base alle sensibilità: può esserci un'ermeneutica critica della storicità interculturale, può esserci un'ermeneutica ontologica della stessa, può persino esserci un'ermeneutica speculativa (a mio avviso no, ma è solo il mio avviso), può infine prefigurarsi un'ermeneutica teleologica della storia. In ogni caso – qualora si tratti di operare un esercizio qualunque di "ermeneutica

⁴ Un ottimo esempio di ciò che intendo si trova nell'articolo di O. Höffe, *Déterminer les droits de l'homme à travers une discussion interculturelle*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1997/4, pp. 461-495.

⁵ Personalmente credo che l'affermazione che non esista relazione interculturale se non sulla scena della storia possa essere difficilmente confutata. Ma non è questo articolo la sede opportuna per provare ad argomentare tale tesi in modo da preservarla da ogni eventuale confutazione.

interculturale” - non può non esserci una presa di posizione nei riguardi della storia, credo.

2. Il contagio della storia

Le cose sono ovviamente molto più complicate di come le sto descrivendo. Perché mi si può (anzi, mi si deve) legittimamente obiettare che in effetti proprio l’ermeneutica ha decostruito il significato della storia, come un brillante osservato da infinite prospettive. Per restare sul tema e non divagare troppo: si potrebbe cominciare col ricordare, insieme a Patočka, che «esistono indubbiamente dei *popoli senza storia*, o ne esistevano fino a poco tempo fa [*questo inciso rende Patočka un imperialista?* S.L.]; quindi il problema della storia in senso proprio va inteso in maniera più ristretta»⁶. Osservazione preziosa, ma anche parzialmente sbagliata. Preziosa perché permette di relativizzare la categoria di storia e di situarla culturalmente: la «maniera più ristretta» di utilizzarla equivale al sospetto dell’occidentalismo, cui siamo abituati dalla *Seconda considerazione inattuale* in poi. Parzialmente sbagliata, perché l’operazione di decostruzione che si deve compiere per la categoria di *storia* (e che in qualche modo mi propongo di offrirvi) va compiuta anche per la categoria di *popolo* (come ci ricordano autorevoli studiosi perlopiù di area francese⁷). Applicando queste osservazioni al caso interculturale: esso serve a trasgredire i confini della storia ma, al contempo, non può esser detto nei termini di rapporti di comprensione tra «popoli senza storia»⁸. La dimensione comunitaria che entra in gioco nell’intercultura non concerne né la storia né i popoli.

⁶ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. di D. Stimilli, Torino 2008, p. 63. Val la pena riportare anche il passo successivo: «Generalmente, si cerca di risolvere la questione indicando il fenomeno della memoria collettiva, che o si presenta insieme alla scrittura o almeno trova in essa il suo fenomeno più saldo. Ciò però significa che noi dedurremmo il senso del divenire storico dal senso del racconto di esso. Ma il senso del racconto di esso è diverso da ciò di cui si racconta. Il senso del divenire storico è il prodotto di coloro che agiscono e soffrono, mentre il senso del racconto sta nella comprensione delle formazioni logiche che rimandano al divenire stesso. Il senso articolato in tale comprensione è relativamente indipendente dalla situazione, il che si rende manifesto nel fatto che esso (entro certi limiti) deve essere compreso allo stesso modo da uomini che vivono in luoghi, tempi e tradizioni diverse, mentre il senso della storia sta nella stessa situazione che si evolve». In questo passo Patočka appare davvero un eretico, nel senso che la sua eresia è tutta interna alla ragione europea e, in questo modo, ha poco da dirci rispetto alla questione interculturale.

⁷ Sul tema cfr. l’ormai classico P. Rosanvallon, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, trad. di A. De Ritiis, Bologna 2005. Cfr. anche, in Italia, i volumi recenti di G. Ruocco – L. Scuccimarra (edd.), *Il governo del popolo*, 2 voll., Roma 2011 e 2013 e, per un approccio differente, R. Gatti, *Il popolo dei moderni*, Brescia 2014.

⁸ A semplice titolo di curiosità sottolineo come la nozione di “popolo senza storia” mi pare possa per molti versi avvicinarsi (e spiegarsi empiricamente) a quella di “società senza storia”, che si ritrova in alcuni celebri scritti di P. Clastres, *La società contro lo stato. Ricerche di Antropologia politica*, trad. di L. Derla, Milano 1977 (in particolare a p. 21, laddove Clastres, citando Lapierre, osserva: «La tesi di Lapierre è limitata ad un certo tipo di società, a una modalità particolare del potere politico, poiché sottintende che là dove non esiste innovazione sociale non vi è nemmeno potere politico. Tuttavia essa ci fornisce un insegnamento prezioso, cioè che il potere politico, come coercizione e come violenza, è caratteristico delle società *storiche*, cioè

Ma in questo contesto mi interessa semplicemente la decostruzione del paradigma della storia. Come ho accennato prima, questa decostruzione si basa su un processo di autorelativizzazione culturale della categoria di storia. Citando ancora Nietzsche, si potrebbe in fondo sintetizzare la faccenda ricordando che la storia non è altro che “una malattia della modernità” e che volerla riabilitare all’interno di un’ermeneutica interculturale vorrebbe dire mettere capo a un maldestro “contagio della storia”⁹. Di più, il progressivo logoramento della filosofia della storia non è avvenuto in corrispondenza con il progressivo interesse per la filosofia interculturale? L’annessione alla storia non è una delle accuse che gli studi postcoloniali riservano all’imperialismo occidentale?

Il primo effetto di queste note preliminari è dunque questo: che *il paradigma interculturale mette fuori gioco la nozione univoca di storia, per come essa è delineata dalla modernità. La celebre definizione di storia come «singolare collettivo» non può in alcun modo appartenere alle “condizioni storiche” dentro cui si situa ogni tentativo di ermeneutica interculturale.* Essa si fonda sul fenomeno storico del pluralismo, tanto quanto la modernità ha inventato la storia come uno dei più potenti «singolari collettivi (*Kollektivsingularen*)»¹⁰. All’apparenza, questo congedo definitivo mette in crisi due *vette* della modernità, Kant e Hegel. Bisogna infatti «rinunciare a Hegel», dal momento che, insieme alla storia come «singolare collettivo»¹¹, ad essere condannate sono la pretesa di totalità e l’unicità della razionalità.

È molto più imprevedibile e interessante il confronto con Kant. In Kant infatti l’apertura al pluralismo si manifesta nell’utopia del cosmopolitismo. L’idea cioè che la pluralità delle storie contenga in sé una forza razionale unificante. Il cosmopolitismo come ideale regolativo di un’ermeneutica interculturale applicata alla storia, si potrebbe dire. Esso infatti, da un lato, *formalizza* la storia e la salva dall’accusa di colonizzare le altre razionalità e, d’altro lato, la *finalizza*: rende “l’eccesso di storia” che sporge rispetto alle singole autorappresentazioni delle culture un residuo etico-politico, non ontologico né prodotto da una forza sociale e culturale che si impone sulle altre (il progetto del cosmopolitismo come il contrario del processo della globalizzazione: l’uno sottomette la forza del potere alla forza della legge morale, l’altro sottomette la forza della legge alla forza del potere). Si può tradurre il cosmopolitismo in termini interculturali e, in questo

delle società che recano in sé la causa dell’innovazione, del cambiamento, della storicità. E si potrebbero così classificare le società secondo un nuovo asse: quelle con potere politico non coercitivo sono le società senza storia; le società con potere politico coercitivo sono le società storiche. Classificazione alquanto diversa da quella implicita nell’attuale riflessione sul potere, che identifica società senza potere e società senza storia». Il volume di J.W. Lapierre a cui si fa riferimento è *Essai sur le fondement du pouvoir politique* (1968).

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II. Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, trad. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. 3, Milano 1982.

¹⁰ La celebre nozione che serve da filo conduttore per l’opera di R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. di A.M. Solmi, Bologna 2007.

¹¹ Non mi assumo la responsabilità di un rifiuto così netto e così sommario (che del resto non condivido). Richiamo semplicemente le notissime argomentazioni proposte da Ricoeur a tal proposito, in un paragrafo il cui titolo suona precisamente *Rinunciare a Hegel*, in P. Ricoeur, *Tempo e racconto III*, trad. di G. Grampa, Milano 1986, pp. 317-331.

modo, recuperare una comprensione positiva del concetto di storia? La maggior parte delle risposte sono di segno scettico e con buonissime ragioni (come dirò alla fine, il mio punto di vista è invece parzialmente diverso). Scelgo ancora Ricoeur, per sintetizzare l'impossibilità del cosmopolitismo di rappresentare una riabilitazione della storia in prospettiva interculturale. Val la pena leggere per intero queste righe, nonostante la loro estensione:

La minima infrazione all'idea di storia unica e di umanità unica deve essere messa in conto delle diverse resistenze di quella che, in senso lato con Hannah Arendt, possiamo chiamare la pluralità umana. Questa colpisce dall'interno il concetto di storia come collettivo singolare. La storia universale o la storia del mondo pretende sempre di inglobare delle storie particolari. Ora, tali storie particolari si declinano secondo criteri molteplici: che si tratti di distribuzione geografica, o di periodizzazione del corso della storia, oppure di distinzioni tematiche. [...] Esse attengono ad un fatto primario, la frammentazione o meglio la dispersione del fenomeno umano. C'è un'umanità, ma dei popoli, vale a dire lingue, costumi, culture, religioni e, a livello propriamente politico, nazioni. [...] Ne risulta una certa ambiguità quanto allo statuto epistemologico dell'idea di storia mondiale o universale. Si tratta forse di un'idea regolatrice in senso kantiano, che sul piano teorico richiede l'unificazione dei vari saperi e sul piano pratico e politico propone un compito che possiamo dire cosmopolitico...? Oppure si tratta di un'idea determinante, costitutiva, sul modo dell'Idea kantiana, nella quale vengono a coincidere il razionale e il reale? Nella prima accezione, la storia *deve* diventare universale, mondiale; nella seconda essa è mondiale, universale, in quanto divenire in cammino verso la propria produzione. Nei due casi, la resistenza della pluralità umana costituisce un paradosso e, al limite, uno scandalo¹².

La posizione di Ricoeur chiarisce bene l'aporia dell'incontro teorico tra concetto moderno di storia ed ermeneutica interculturale. Vi sono alcuni aspetti davvero interessanti, per il nostro discorso complessivo. Innanzitutto l'insistenza sul pluralismo come differenziazione dell'umanità. Questa differenziazione si riassume nel fatto che vi sia «un'umanità dei popoli». Ora - non potendo non sottolineare nuovamente come alla mitologia della storia si opponga anche qui la mitologia dei popoli, che si presta alle stesse obiezioni - siamo al centro della questione ermeneutica. La pluralità umana si differenzia epistemologicamente: la storia pretende di unificare secondo lo spazio, secondo il tempo, secondo i concetti o i temi. Ma la pluralità delle storie, oggetto della colonizzazione della storia, ha come sua condizione preliminare il «fatto primario» del pluralismo culturale. Ci sono dunque modi di differenziare epistemologicamente le storie all'interno della totalità della storia e modi in cui le storie sono già differenziate, in quanto appartengono al *fatto preliminare del pluralismo*. Ecco perché la critica più radicale di Ricoeur nei confronti del cosmopolitismo non inerisce al suo *funzionamento interno* ma alla sua *estensione limitata*: esso propone semplicemente un compito, ma non mette in discussione l'unificazione epistemologica dei vari saperi. *Permette un'etica interculturale ma non lascia margini per un'ermeneutica interculturale*. Non è perciò la pluralità come tale a costituire un paradosso per la storia, ma il *fatto* della pluralità umana. La storia addomesticata piuttosto un certo tipo di pluralità, se ne serve epistemologicamente.

¹² P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. di D. Iannotta, Milano 2003, pp. 436-437.

Che passi avanti abbiamo fatto, dunque? Abbiamo riconosciuto: 1. che l'intercultura si radica nella categoria ermeneutica della storicità, in quanto il pluralismo delle culture è un fatto collettivo. Un'indagine ermeneutica permette di definire la dimensione della storicità come una condizione preliminare del pluralismo (e della sua fatticità); 2. che nel fatto del pluralismo umano questa storicità si congeda senza appello dalla storia (il modello ermeneutico è molto più heideggeriano che hegeliano, per intenderci): abbiamo così riconosciuto la natura aporetica dell'ermeneutica interculturale e della storia come singolare collettivo. La storia non è così, ermeneuticamente, una condizione epistemologica del pluralismo (non serve a unificarne le differenti rappresentazioni); 3. abbiamo successivamente riconosciuto che la posizione cosmopolitica (l'idea di un'umanità e/o di una storia universale) ha una sua valenza etica ma risulta debole ermeneuticamente.

Ma dunque l'ermeneutica interculturale ci condanna alla fine della storia? Abbiamo concesso abbastanza alla decostruzione, mi pare, per poter cercare di fissare alcuni paletti su cui poter ricostruire.

3. Neuzeit: un nuovo spazio?

La definizione di storia come «singolare collettivo» risale, come è noto, a Koselleck. Dentro di essa non vi è soltanto il riconoscimento dell'unicizzazione della storia (non può che esistere *una* storia) ma anche l'assorbimento progressivo della *Historie* nella *Geschichte* (il che aprirebbe ulteriori complicazioni ermeneutiche). La storia non è infatti né un semplice accadere degli avvenimenti né una conoscenza degli accadimenti: «la storia, producendosi, articola il proprio discorso»¹³. La storia diventa piuttosto un «nuovo spazio d'esperienza»¹⁴. Il suo cuore moderno consiste essenzialmente in questo: la singolarità della storia è la singolarità di uno spazio d'esperienza (che definiamo con la modernità). La storia non racchiude in sé le esperienze dal momento che essa stessa è un'esperienza. Si giunge così a quella strana funzione per cui vi sono degli agenti della storia ma la storia è l'unico soggetto di se stessa. In senso ermeneutico, questo riferimento alla storia come «nuovo spazio d'esperienza» mi appare assai fecondo. Non solo perché la nozione di esperienza recupera buona parte della tradizione ermeneutica, ma anche e soprattutto per questa fulminea *spazializzazione* della storia stessa. Questo è il primo elemento da valorizzare: non è più vero, come sosteneva Marx, che «il tempo è lo spazio della storia»¹⁵. Piuttosto sarebbe meglio dire: la storia è un'esperienza del tempo che avviene in uno spazio. Questa esperienza del tempo si produce attraverso la soggezione a quello spazio: si situa dentro la lingua, si manifesta come una rottura dalla tradizione, ecc. Si articola

¹³ Ivi, p. 433.

¹⁴ R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris 1997.

¹⁵ Citato da E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, trad. di L. Sirichollo, Firenze 1967. Cito l'edizione autonoma intitolata *Sul progresso*, Milano 1990, p. 43.

come un'esperienza del tempo la cui situazione spaziale non è affatto neutra o indifferente. L'indifferenza nei confronti dello spazio mi sembra essere tipica delle filosofie della storia. Al contrario, l'autocomprendensione che la modernità può fare della propria storia come «spazio d'esperienza» mi pare possa rappresentare una novità che rigenera il discorso sulla storia.

Mi spiego meglio: sappiamo che la temporalizzazione della storia in quanto tale (o della storia in senso moderno) si definisce secondo la funzione del progresso. Questa riduzione della traiettoria temporale della storia alla “rettitudine” del progresso la monopolizza. Se la sua traiettoria è progressiva, la storia può avere un'unica successione di tempi. Il tempo della storia è la modernità, è il tempo nuovo, *Neuzeit*. Ma questa novità del tempo della storia non è assoluta, poiché si situa dentro un'altra novità: la modernità è anche un «nuovo spazio d'esperienza». Il concetto moderno di storia contiene così una doppia novità: un nuovo tempo e un nuovo spazio (l'uso rivoluzionario dell'orologio – descritto in modo ormai classico da Benjamin - ne rappresenta la metafora più celebre). Ma il modo in cui è possibile comprendere questa doppia novità non può essere univoco. Un tempo nuovo si oppone all'estranietà degli altri tempi nella forma della successione, del progresso. Ma uno spazio nuovo non deve necessariamente succedere allo spazio vecchio (il che è tra l'altro impossibile: dal momento che la successione appartiene al discorso che si articola già dentro il nuovo spazio d'esperienza). Se la comprensione della storia passa *anche* attraverso la sua spazializzazione, il sapere di sé della storia non è più universale ma si riconosce dentro delle frontiere (più tardi diremo: dei *limites*) che – adesso non è difficile capire il mio intento – ne permettono un maggiore utilizzo interculturale.

Si potrebbe sintetizzare: il concetto di storia non è soltanto una forma colonialista di singolare collettivo che unifica la pluralità dentro la dimensione univoca della temporalità, ma è stato anche un modo per articolare il discorso su di sé dentro uno spazio. Un'ermeneutica critica della storia non può fare a meno di quest'apertura. Koselleck scrive: «Non ci resta che guardare alle esperienze di epoche precedenti per relativizzare storicamente il progresso dalla prospettiva che abbiamo conosciuto»¹⁶. Ecco, forse qualcos'altro ci resta da fare, ed è guardare alle esperienze di *spazi differenti e simultanei* per relativizzare *storicamente* il progresso¹⁷. Quest'aggiunta (mi si permetta la semplificazione) permette di pensare anche la critica alla storia in termini differenti. In questo modo essa non è più un orizzonte o uno sfondo delle culture ma è lo spazio in cui si è articolato un *discorso* collettivo. Più ancora: il modo in cui la storia si spazializza è nella pluralità delle sue scritture. La comprensione storica che si

¹⁶ R. Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt/Main 2006; trad. parziale di C. Sandrelli, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, a cura di L. Scuccimarra, Bologna 2009, p. 68.

¹⁷ Mi pare che questa spazializzazione della storia si accordi con la critica radicale alla nozione di progresso che si appoggia al fondamento di un tempo omogeneo e vuoto: «L'idea di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile dall'idea che la storia proceda percorrendo un tempo omogeneo e vuoto. La critica all'idea di tale procedere deve costituire il fondamento della critica all'idea stessa di progresso» (in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 45).

può applicare alla pluralità delle culture concerne la sedimentazione dentro i testi e le tradizioni scritte¹⁸. *In definitiva, il piccolo vantaggio che vorrei proporre è questo: assolutizzandone la temporalizzazione, non c'è possibilità per la storia di aprirsi al pluralismo; al contrario, questa possibilità può sussistere affiancando e facendo agire anche la nozione di «nuovo spazio d'esperienza», che non corrisponde affatto alla categoria gnoseologica dello spazio pensato¹⁹ ma che si può collegare, nel caso specifico dell'ermeneutica interculturale, alla sapienza depositata nelle scritture fondamentali, alle "poetiche delle storie".*

È a questo punto che posso finalmente fare esplicito riferimento alle pagine che hanno suscitato la mia curiosità e indirizzato il percorso che sto proponendo. Sono le pagine di una breve conferenza di Ernst Bloch dedicata alle *Differenziazioni nel concetto di progresso*. In quell'occasione il filosofo presentava un clima culturale in mutamento, che cominciava ad abbandonare la mitologia del progresso. Non so quanto Bloch, all'epoca, immaginasse fino a che punto quest'abbandono si sarebbe spinto. Quel che ci interessa è però che la sua difesa del concetto di progresso avviene non attraverso una fissazione identitaria ma attraverso un complesso dispositivo di differenziazione. L'argomentazione principale su cui si regge questo dispositivo è analoga a quanto ho sostenuto nelle precedenti pagine: se il concetto di progresso può non corrompersi necessariamente nel suo uso ideologico («imperialista» lo definisce Bloch) è solo nella misura in cui modificherà la fissazione temporale per aprirsi alle altre culture e riconoscere la pluralità degli spazi simultanei. Un'eccentrica categoria – il *multiversum* – si oppone alla temporalizzazione del concetto di progresso. Nei fatti il *multiversum* blochiano è una categoria spazio/temporale che dovrebbe permettere di situare la storia nel mondo, e non il contrario²⁰. Ma è su un ulteriore carattere del *multiversum* che voglio soffermarmi in conclusione:

Rappresentare la storia universale come una successione di periodi è senza dubbio più facile che rappresentarla nella contemporaneità di luoghi e nella pluralità delle sue

¹⁸ Seguendo così l'intuizione di J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. di G. Dalmasso, Milano 1969. Ricoeur sintetizza in questo modo: «[nella scrittura] gli uomini hanno spazializzato i loro segni, nello stesso tempo - se questo ha un senso - in cui li hanno concatenati lungo la continuità temporale del flusso verbale. Per questo l'inizio di questa scrittura storica è introvabile» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 197).

¹⁹ Lo spiega benissimo in questo passo Heidegger, polemizzando con Hegel: «Se lo spazio è rappresentato, cioè intuito immediatamente nella sussistenza indifferente delle sue differenze, le negazioni sono in certo modo semplicemente date. Ma questa rappresentazione non coglie ancora lo spazio nel suo essere. Ciò è possibile solo nel pensiero come sintesi che, attraverso tesi e antitesi, giunge al loro superamento. Lo spazio è *pensato*, e con ciò afferrato nel suo essere, quando le negazioni non sono semplicemente lasciate sussistere nella loro indifferenza, ma superate, cioè a loro volta negate [...]. Questa negazione della negazione in quanto puntualità è, secondo Hegel, il tempo [...]. Poiché il pensiero puro della puntualità, cioè dello spazio, "pensa" sempre l' "ora" e l'esteriorità dell' "ora", lo spazio "è" il tempo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano 1971, p. 513).

²⁰ «Non si può più lavorare secondo una linea retta [...] senza una nuova e complessa molteplicità del tempo [...]. Le vive culture extraeuropee possono essere rappresentate, secondo un concetto storico-filosofico, senza violenza europeizzante o anche soltanto senza quel tentativo di livellamento di quanto hanno prodotto per la ricchezza della natura umana» (E. Bloch, *Dialogica e speranza*, cit., p. 33).

voci; questo concetto topografico esige, infatti, per lo meno quando si presenta come storico-universale, un *multiversum* – anche nel tempo. Ma il concetto di progresso attraverso tale sua maggiore difficoltà è meno soggetto a perdersi; mentre tutt’altro accade col geografismo stagnante e incline a soste. L’operante e presente *multiversum* delle culture è esso stesso espressione del fatto che l’umano non è stato ancora trovato, ma ovunque viene cercato e sperimentato; così questo umano sempre in divenire, dalle molte vie che ne fanno esperienza per raggiungerlo, rappresenta la sola meta, veramente consentita, cioè utopisticamente consentita²¹.

Troviamo in queste pagine, sotto forma di residuo utopico, quella seconda categoria koselleckiana della storia: «l’orizzonte di aspettativa». La mia proposta, almeno in parte, corregge l’utilizzo ermeneutico di queste due categorie («spazio d’esperienza» e «orizzonte di aspettativa»). Esse, come è noto, vengono considerate dall’autore delle categorie metastoriche. In questo caso invece credo si possa risolvere la dialettica tra metastorico e storico attraverso il riconoscimento che esse sono categorie trans-storiche. Le storie che attraversano le culture non sono fatte così da una convergenza epistemologica o metastorica (una rappresentazione o un sapere di sé della storia che unicizza accadimenti e storiografia, pluralismo e multiversum), ma da una convergenza meramente teleologica: ogni storia si comprende in quanto esperienza dell’umano in divenire. È su quest’orizzonte comune che si dispone la pluralità delle culture e la possibilità di una comprensione interculturale. È la natura teleologica di questa convergenza l’elemento decisivo per non limitare la risposta alla nostra questione a una mera ermeneutica critica della storia. Fino a che punto infatti il disporsi delle storie in funzione di una finalità di umanizzazione evita di ricadere dentro il colonialismo della storia moderna? La mia convinzione è che questa ricaduta sia interdetta solo se s’intende la comune radice teleologica senza che in essa vi sia già colonizzata una storia della perfezione, se s’intende questo comune «orizzonte di aspettativa», o questa comune «umanità», in senso strettamente etico-politico e mai in senso ontologico. La mia non è evidentemente una presa di posizione nei confronti dell’ontologia *tout-court*, ma semplicemente nei confronti di un’ontologia della storia (o un’ermeneutica ontologica della storia). L’ontologia si dispiega infatti nella produzione degli accadimenti che appartiene ai vari strati delle storie. Per fortuna vi sono tante ontologie quante sono le storie. Non è attraverso l’unità trascendentale dell’essere o l’idea morale della perfezione che si può comprendere la natura di questa convergenza²², che è ciò che definisce la possibilità di salvaguardare la necessità della storia come «orizzonte di aspettativa» comune. La possibilità di essa si dà solo laddove si faccia leva su una dimensione di umanità il cui carattere è sempre regolativo: ciò

²¹ E. Bloch, *Sul progresso*, cit., pp. 42-43.

²² Val la pena riportare anche questa citazione di Bloch: «per quell’*humanum* in divenire, ultimo, preminente punto d’arrivo del progresso, tutte quante le culture della terra, insieme al loro sostrato ereditario, sono esperimenti e testimonianze variamente importanti. Esse non convergono perciò in una cultura già presente in qualche luogo, sia pure una cultura “dominante”, preminentemente “classica”, che per la sua qualità [...] sarebbe già “canonica”. Le passate, presenti e future civiltà convergono unicamente in un *humanum* non ancora sufficientemente manifesto, ma sufficientemente prevedibile» (E. Bloch, *Dialettica e speranza*, cit., p. 33).

che unisce le pluralità delle storie e dei loro segni sedimentati nella scrittura non è tanto l'avvenire dell'essere ma la sua forza orientativa, la sua natura puramente tendenziale. L'universalismo dei fini ci salva dalla tirannia dell'uniformità della storia²³.

Mi si obietterà facilmente che questa posizione finisce per ammettere un'ermeneutica interculturale della storia che somiglia tanto al cosmopolitismo. Obiezione che contiene una parte di verità, se non fosse che proprio la natura ermeneutica del mio discorso formalizza la convergenza teleologica nella misura in cui essa si produce concretamente nel pluralismo delle culture: l'umanità promessa non è per me un compimento, quanto una tendenza. Si potrebbe dire in modo più chiaro: se la storia può avere ancora un valore è perché essa ci indica l'esigenza dell'antropologia, non l'esigenza dell'ontologia. Non attende un'attualizzazione ma mobilita i processi affinché le culture si comprendano sempre più come pretesa di umanizzazione. Questa pretesa non si traduce in un'antropologia perfezionista: non serve sapere in cosa consiste l'umanizzazione, ma semplicemente riconoscerne "il fatto". Come scrive Höffe: «Il pluralismo ha esso stesso un valore umano, per cui è possibile rinunciare a sapere di sapere ciò che è propriamente umano per delle ragioni perfettamente umane»²⁴. Non c'è alcuna storia universale ad attendere la pluralità delle storie alla loro fine. Ciò non ci sottrae però alla comune simpatia che muove i discorsi, li pluralizza e li rende capaci di essere compresi da punti di vista differenti. Proprio adesso, in questi nuovi spazi, ciascuna cultura fa esperienza della stessa mancanza e dello stesso desiderio di suturare la ferita di quella mancanza. Un'ermeneutica teleologica della storia potrebbe servire proprio a questo: ad astenerci dal pensare al compimento della storia, per condividerne piuttosto la sua natura di tendenza.

4. Postilla: due ulteriori osservazioni a partire da Benjamin

La conclusione di questa ricognizione preliminare appare quella di un adattamento della categoria di storia nel segno della "sua natura di tendenza" per far fronte alla novità dell'ermeneutica interculturale. La natura tendenziale della storia è stata raggiunta attraverso la critica ricostruttiva dell'idea di progresso operata da Bloch.

Ma è evidente che questa conclusione debba, prima o poi, confrontarsi con colui il quale ha operato, nel novecento, la decostruzione più radicale della filosofia della storia in nome del messianismo dell'*adesso*. Si potrebbe subito dire che, nelle poche righe riportate di Bloch, si evince come la differenziazione dell'idea di progresso impone una sorta di contemporaneità necessaria: il *multiversum* è diretto dalla tendenza, la quale appare sempre – pena un eccesso indebito di

²³ «La philosophie commence par réduire les peurs. A la base de ce qu'on nomme de manière expressive la "tyrannie de l'universel" se trouve un malentendu, la confusion entre universalité et uniformité....» (O. Höffe, *Déterminer les droits de l'homme à travers une discussion interculturelle*, «Revue de métaphysique et de morale», 1997/4, p. 471).

²⁴ Ivi, p. 474.

concrezione metafisica – come il non-contemporaneo del contemporaneo. In Bloch c’è solo storia *contemporanea*, proprio perché ogni tempo della storia è depositato nel *multiversum* e si nutre dell’energia del non ancora. È per questo che – pur se rivolti a temporalità differenti (in Benjamin principalmente all’indietro, in Bloch verso avanti) – sia l’attimo oscuro di Bloch sia l’adesso di Benjamin provengono da una lettura messianica della storia, dentro la quale è forte una critica *spaziale* della temporalizzazione moderna (del progresso).

Non è in questa postilla che si possono mostrare le rilevanti conseguenze teoretiche di un serrato confronto tra i due filosofi – il cui incrocio biografico è uno dei crocevia più suggestivi della filosofia del novecento - e quanto tali conseguenze possano puntellare le tesi da me proposte²⁵. Però è utile mettere brevemente in campo due intuizioni benjaminiane per chiarire alcune conclusioni del mio discorso che, senza dubbio, restano assai controverse (anche a causa della natura semplicemente preliminare della cognizione proposta). Tali nodi sono quelli, rispettivamente, della “spazializzazione” opposta al progresso e della persistenza di una strana forma di “universalismo”, alla fine del mio discorso.

4.1. La questione dello spazio storico e della pluralità interculturale

Non credo che la categoria di spazio possa semplicemente sostituire la continuità temporale propria della filosofia moderna della storia. Non è a questo livello di semplificazione che voglio portare il discorso. Mi pare piuttosto che attraverso un *appaiamento* ermeneutico dello spazio alla storia vi sia la possibilità di tenere fede alla sfida dell’intercultura, che è precisamente quella di pensare le differenze interculturali – e le loro storie singolari – sincronicamente. La nozione di spazio, del resto, è qui adottata in senso del tutto elementare, come spazio “politico” e/o spazio “culturale”. Ora, la questione più complessa è a mio avviso questa: si può pensare una storia universale dentro un paradigma interculturale? Benjamin suggerisce una soluzione:

Organizzare il pessimismo vuol dire... scoprire nello spazio dell’agire politico... lo spazio immaginativo. Questo spazio immaginativo però non si può più assolutamente misurare in termini contemplativi... questo spazio immaginativo cercato... il mondo di attualità universale e integrale. *La redenzione è il limes del progresso*. Il mondo messianico è il mondo dell’attualità universale e integrale. Solo in esso si dà storia universale. Ma non in quanto scritta, bensì in quanto festeggiata. Tale festa è depurata da ogni celebrazione. La sua lingua è la prosa liberata, che ha fatto esplodere i vincoli della scrittura. L’idea della prosa coincide con l’idea messianica della storia universale... La molteplicità delle storie è strettamente affine, se non identica, alla molteplicità delle lingue. La storia universale nel suo senso odierno è sempre solo una sorta di esperanto. Essa esprime la speranza del genere umano, esattamente come lo fa il nome di quella lingua universale²⁶.

²⁵ Per un’introduzione al tema sia sufficiente in questa sede rimandare alle parole di Bloch dedicate a Benjamin e tradotte anche in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 318-321.

²⁶ Ivi, p. 95 (ma anche 84. Ho scelto comunque di fare riferimento, in questa postilla, ai *Materiali preparatori alle tesi*, forniti in apparato alle *Gesammelte Schriften* e tradotti all’interno

Che cos'è dunque questa "storia universale" che sopravvive alla filosofia moderna della storia? Essa non è innanzitutto l'archivio di fatti ed eventi da contemplare, secondo una «sorta di condizione media della storia»²⁷. Si tratta in altri termini di togliere dalle mani degli storici quel filo continuo che permette, secondo Benjamin, il controllo razionale e soffoca lo spazio immaginativo²⁸. È invece nel disordine delle «trecce sciolte» della storia che è lecito continuare a cercare una storia universale. Ma affinché essa sia possibile è necessario liberare lo spazio all'immaginazione, per poter continuare a pensare «il mondo di attualità universale e integrale». Benjamin è categorico: «Solo in esso si dà storia universale». È un passo di ardua comprensione. Questa storia universale non è né una sussunzione al concetto né una tematizzazione. Per meglio dire: essa non segue il modello della lingua universale, ma quello della molteplicità delle lingue. Non cerca l'uniformità delle culture, ma la loro pluralità. E questa pluralità contemporanea è la condizione di possibilità di una storia universale emendata dal pregiudizio moderno. È dentro questa spazializzazione piena di confini e di limiti (il riferimento essenziale è appunto al «*limes*») che essa può continuare a valere. Essa è una «prosa liberata», cioè fa riferimento alle molteplicità delle storie e alla loro liberazione dalla cattività del monolinguismo. Ecco il punto fondamentale. È dentro il pluralismo delle storie che si può far valere ancora «l'idea messianica della storia universale». Questa idea messianica ha una duplice forza innovativa: è del tutto contemporanea (non mette ordine alle storie, non ne riduce gli spazi); è una storia la cui narrazione è puramente etica, essa – come ogni storia e, forse, come ogni cultura – ha di mira niente di meno che *la redenzione*.

4.2. Universalismo ed ermeneutica interculturale

Ritorno infine proprio su questo carattere teleologico di un'ermeneutica interculturale della storia, per chiarirne alcuni aspetti finali. C'è innanzitutto una correzione alla proposta avanzata attraverso Bloch (e anche attraverso Kant). Si tratta a mio avviso, per non cadere in un'impresa inutile, di deformatizzare almeno un po' l'umanizzazione, pur riconoscendone contemporaneamente il carattere di tendenza comune delle culture e delle storie. Per far questo dobbiamo far valere, contro Bloch, la critica di Benjamin alla «dottrina della perfettibilità assoluta»²⁹. Ma in che modo l'umanizzazione può valere da tendenza universalizzante tra le culture, se non attraverso questa sua funzione d'ideale o di orizzonte futuro³⁰? La risposta di Benjamin è spiazzante, se così posso dire.

dell'edizione italiana citata, pp. 71-103).

²⁷ Ivi, p. 94.

²⁸ «È solo quando il corso della storia scivola via liscio come un filo tra le mani dello storico, che è lecito parlare di progresso. Se esso è invece una corda molto sfilacciata e svolta in mille matasse che pendono come trecce sciolte, nessuna di queste ha un posto determinato prima che tutte quante siano raccolte e intrecciate nell'acconciatura del capo» (ivi).

²⁹ Ivi, p. 88.

³⁰ La posizione di Bloch condividerebbe la stessa incauta debolezza politica di cui Benjamin accusa la socialdemocrazia, che è quella di non aver interpretato più la classe asservita presente

L'umanizzazione («*humanitas*», la definisce il filosofo berlinese) non è un ideale futuribile ma «un'utopia politica», la cui funzione è esclusivamente «di gettare fasci di luce su ciò che merita di essere distrutto»³¹.

Questa correzione del senso dell'*humanitas* è essenziale per ogni tentativo di connettere in forma credibile ermeneutica interculturale e storia. I motivi di questa essenzialità sono svariati. È proprio il momento “distruttivo” che permette di uscire dal *continuum* della storia e, al contempo, di individuare l'elemento universale che attraversa i confini e i limiti culturali. Ciò che le storie hanno in comune non è tanto la promessa di un futuro conciliato, quanto il peso di un passato oppressivo³². Le culture si fanno storia nella misura in cui tendono a nascondere (ogni cultura ha la sua filosofia moderna della storia) o tendono a riscattare il loro carico collettivo d'ingiustizia: «lo storico è un profeta rivolto all'indietro»³³. Per questo, parafrasando Benjamin, si potrebbe affermare che un'ermeneutica interculturale fa i conti con le storie esclusivamente nel senso che prova a estendere alle pluralità culturali il compito di «connettere la distruzione rivoluzionaria con l'idea della redenzione»³⁴. Vi sono due proprietà di questa connessione che vanno applicate all'ermeneutica interculturale della storia.

La prima proprietà è che vi è necessità di riconoscere che ogni cultura si può interpretare non solo nella sua rappresentazione consolidata, ma anche nel margine degli spazi immaginativi dentro cui è lecito scardinare la continuità della storia per ripensare persino la sedimentazione del passato. Si tratta cioè di lavorare *materialmente*³⁵ sulla memoria storica delle culture, per provare a “distruggerne” l'eredità consolidata e non soltanto per celebrarla. Rispondendo a una domanda filosofica per eccellenza (che ci riporta a Nietzsche), Benjamin scrive: «Ma da che cosa può essere salvato qualcosa che è stato? Non tanto dall'infamia e dal disprezzo in cui è caduto, quanto da un determinato modo della sua tradizione.

come la classe liberatrice, spostando piuttosto la liberazione alle «generazioni a venire». È questo rimando al futuro l'ingranaggio che inceppa la socialdemocrazia e che, in qualche modo, rischia di inceppare anche la forza dell'utopia politica di Bloch. Cfr. per esempio: «è nella tradizione degli oppressi che la classe operaia compare come ultima classe asservita, come la classe vendicatrice e liberatrice. Questa coscienza è stata abbandonata dalla socialdemocrazia fin dall'inizio. Essa assegnò alla classe operaia il ruolo di redentrice delle generazioni a venire. E recise così il nerbo della sua forza. La classe disapprese a questa scuola tanto l'odio quanto la capacità di sacrificio. Entrambi infatti si alimentano più alla vera immagine degli antenati asserviti che all'immagine ideale della posterità liberata. Agli inizi della rivoluzione russa ve ne era viva consapevolezza. La frase: «nessuna gloria ai vincitori, nessuna pietà ai vinti», è così toccante perché porta a espressione più una solidarietà con i fratelli morti che una solidarietà con i posteri. – “Amo la generazione dei secoli a venire”, scrive il giovane Hölderlin. Ma questa non è al contempo un'ammissione della congenita debolezza della borghesia tedesca?» (ivi, p. 81).

³¹ Ivi, p. 89.

³² Si potrebbe dire meglio: le storie hanno in comune la promessa di un futuro umanizzato solo in quanto hanno in comune il peso di un passato oppressivo. Ed è utile ricordare come la comunanza di questo passato non è solo per analogia, ma anche per interferenza. L'oppressione interna alle storie è infatti spesso oppressione di una storia sulle altre, come gli studi postcoloniali ci insegnano.

³³ Ivi, p.75.

³⁴ Ivi, p. 79.

³⁵ Nel senso preciso per cui è il «materialismo storico» che ha «il compito di riportare finalmente in campo le energie distruttive» (ivi, p. 76).

Il modo in cui viene celebrato come una eredità è più disastroso di quanto potrebbe esserlo la sua scomparsa»³⁶. Si affaccia qui il tema ermeneutico della tradizione. In che modo l'ermeneutica interculturale può mettere in rapporto le tradizioni culturali con le loro storie? Io credo essenzialmente evitando che le storie vengano interpretate come i luoghi dentro cui ogni tradizione diventa eredità e, in questo modo, si sottrae a un esercizio essenzialmente ermeneutico quale quello della critica. Ecco la prima proprietà su cui converrebbe lavorare ancora: fare della storia non un luogo di fissazione delle culture ma un luogo di conflitto rispetto a ciò che è semplicemente lasciato in eredità e, per ciò stesso, condannato alla morte (condizione preliminare ad ogni eredità). Vivificare le culture vuol dire anche preservare le tradizioni dalle eredità e, in questo senso, operare sempre uno sforzo di ermeneutica conflittuale rispetto alla narrazione dominante e alla linea di continuità delle singole storie “celebrate”.

La seconda proprietà – strettamente legata alla prima – consiste in uno spostamento dell'oggetto specifico di un'ermeneutica interculturale della storia che sia conflittuale rispetto alle storie fissate in eredità. Ciò che è in comune tra le differenti culture non è tanto il riferimento finale all'umanità quanto la tendenza materiale alla dimensione comune dell'ingiustizia compiuta e da “distruggere”. Ogni storia s'incrocia in questo riferimento decostruttivo e non soltanto in una tendenza ideale. È ancora Benjamin a suggerirlo con straordinaria chiarezza: «I soggetti della storia: gli oppressi, non l'umanità»³⁷.

È possibile soltanto adesso rispondere alla domanda iniziale di queste pagine. L'ermeneutica interculturale può fare a meno della storia? Dipende da quale storia. La comprensione interculturale della pluralità delle storie non dà luogo ad una storia universale, e di essa non solo può fare a meno ma si propone il compito di decostruire la tentazione della conciliazione o dell'accordo finale. È piuttosto della storia mai raccontata degli oppressi che l'ermeneutica interculturale si occupa. La memoria degli oppressi è la sua spinta propulsiva e ciò che ne permette il dispiegarsi. Senza questo segno di oppression non c'è comprensione possibile di una storia differente. Ma se è questo segno dell'ingiustizia il lasciapassare di un'ermeneutica interculturale della storia, il compito non sarà tanto quello di costruire ma di decostruire, di cancellare le eredità per scorgere in ogni tradizione i rivoli di altre storie che hanno da essere raccontate e celebrate. Ogni cultura è nascosta innanzitutto a se stessa. Nel proprio segreto custodito vi è sempre una redenzione ancora da compiere.

Sergio Labate, Università di Macerata
✉ sergio.labate@unimc.it

³⁶ Ivi, p. 86.

³⁷ Ivi, p. 89.

Articoli/7

Qui sont nos lointains ?

Jérôme de Gramont

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 07/03/2014. Accettato il 28/02/2015.

Humanity is composed by close and distant neighbours. We think most of the time that dialogue supposes a common ground. Another approach is tried here, from the letter of Husserl to Lévy-Bruhl (1935), when we have with our distant nothing in common, except experience of nothing, i.e. poverty and man's nudity.

Un bon livre a répondu à la question: «Qui est mon prochain?», moyennant il est vrai deux déplacements: le passage de la question à un récit («un homme descendait de Jérusalem à Jéricho...» Lc 10,30) et un changement dans la question elle-même (non plus: Qui est mon prochain?, mais: De qui suis-je le prochain? «Lequel de ces trois (c'est-à-dire du prêtre, du lévite et du samaritain) te semble avoir été le prochain de l'homme tombé au milieu des brigands?» Lc 10,36). J'y verrai un paradoxe, et une décision pour le paradoxe. Paradoxe, où celui qui était le plus éloigné se rend le prochain de quelqu'un. Le lointain, le prochain – ces mots ne sont pas définitifs. Tant et si bien que «le plus lointain est parfois le plus proche» - la leçon revient souvent sous la plume d'un auteur comme Stanislas Breton¹. Mais cette leçon ne va pas, dans le récit de Luc, sans une décision pour le paradoxe, celle du samaritain, et à laquelle se refusent le prêtre et le lévite. Là où l'herméneutique repose avant tout sur une décision pour le sens – pour reprendre le titre d'un commentaire de *MétaPhysique Gamma* (Barbara Cassin, Michel Narcy)² mais surtout une idée de Paul Ricœur: «Le choix pour le sens est donc la présupposition la plus générale de toute herméneutique³» - l'éthique, en sa simplicité et son urgence, se ramasse dans une décision, celle d'apporter la paix et la justice à celui qui était notre lointain et dont nous avons à devenir

¹ St. Breton, *Examen particulier*, dans *Philosopher par passion et par raison*, Millon 1990, p. 16; voir aussi *Le Verbe et la Croix*, Mame 1981, p. 191; *De Rome à Paris*, Desclée De Brouwer 1992, p. 195; *L'avenir du christianisme*, Desclée De Brouwer 1999, p. 90, 171. Quant à la parabole de Luc, elle est évoquée dans *L'avenir du christianisme*, p. 34-36, 220.

² *La décision du sens*, Paris 1998.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris rééd. coll. «Points-essais» 1998, p. 62. Décision, choix – dans notre intervention au colloque Ricœur du centenaire «Le récit gardien du monde» (Actes à paraître) nous avons parlé de «pari pour le sens».

le prochain⁴. Cette décision pourrait trouver sa formule dans un verset cette fois d'Isaïe: «Paix, paix au lointain et au prochain» (Is 57,19; cf. Ep. 2,17). Paix, paix et justice à celui qui m'est proche et celui qui le devient, parce qu'une telle paix ignore les frontières et les distances. Dans un livre intitulé précisément *Le paradoxe de la morale*, Jankélévitch commente: «Le prophète Isaïe dit que Dieu ne discrimine pas les étrangers: car il n'y a pas d'étrangers» et poursuit: Dieu ne prend pas en considération le facies et la couleur de peau, «Dieu ne tient compte que de l'essence, il ne tient compte que de l'humanité de l'homme»⁵. Mais revenons à des considérations humaines où il y a, de fait, des prochains et des lointains.

Pour qu'il y ait paradoxe, il faut qu'il y ait doxa et des raisons fortes de la renverser. Premier pour nous est le prochain, celui envers qui la paix et la justice relèvent de l'évidence et aucunement d'un commandement qui toujours sous-entend un travail sur soi donc contre soi. L'ami est le proche ou le prochain par excellence, avec qui vivre en paix n'a pas la forme d'un devoir mais d'un fait. Lui rendre justice ne pèse d'aucun poids, le comprendre est à peine un travail. L'ami est ce plus proche prochain avec qui tout est commun – Aristote ne dit rien d'autre en EN VIII.11⁶, mais chacun peut le vérifier par lui-même – et c'est en raison de cette communauté que paix et compréhension relèvent d'une évidence et non pas d'un travail. C'est peu dire qu'avec l'ami nous habitons un monde commun puisqu'il faut le dire de tout homme, mais avec lui ces trois variantes du monde tendent (presque) à se confondre: la *Mitwelt* (monde commun), la *Umwelt* (monde ambiant) et, pourvu seulement que nous prenions au sérieux le mot d'Aristote selon lequel l'ami est un autre soi-même⁷, la *Selbstwelt* (monde propre)⁸. A charge ensuite, quand vient le moment de passer du prochain au lointain, de faire reculer toujours plus loin les limites de ce monde, ces limites qui n'en sont pas, ou seulement provisoires, d'un monde commun que nous partageons avec nos proches et avec nos lointains. Ce recul des frontières pour penser, non pas l'alter ego à partir de l'ego mais le lointain à partir du prochain, peut se comprendre de façon géographique ou historique. Géographique: à partir de la succession (grecque) famille-village-Cité, de la construction (européenne) d'unités nationales et transnationale, ou d'un processus de mondialisation correspondant à l'époque de la technique (la nôtre), ce que Jean Vioulac dans un livre récent (*L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*) peut décrire comme «le gigantesque et implacable processus de totalisation, d'uniformisation et de globalisation, c'est-à-dire de mise-en-commun du pareil: de l'Appareillement»⁹. Dimension historique de cet

⁴ Le christianisme donne à ce paradoxe sa figure la plus aiguë: «aimez vos ennemis» (Lc 32,35).

⁵ Vl. Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Paris 1981, p. 42.

⁶ «En outre, le proverbe *ce que possèdent des amis est commun* est bien exact, car c'est dans une mise en commun que consiste l'amitié. Il y a entre frères ainsi qu'entre camarades communauté totale» (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1159 b 31 s.; trad. Tricot).

⁷ Voir par exemple *Ethique à Nicomaque* IX.4, 1166 a 31.

⁸ Pour reprendre ici des distinctions mises en place par Heidegger dans ses cours de Fribourg (cf. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris 2000, pp. 61-63).

⁹ J. Vioulac, *L'époque de la technique*, Paris 2009, p. 210 note.

éloignement des frontières: elle aussi se décline de bien des manières, comme génération (Dilthey), conscience de classe (Lukacs et toute la tradition marxiste), peuple (au sens où le prend Heidegger au § 74 de *Etre et temps*, au moment de décrire la constitution fondamentale de l'historialité et le co-destin du *Dasein*), tradition des opprimés (Walter Benjamin), ou solidarité des ébranlés (Patočka), pour ne citer ici que quelques-uns de ces possibles.

Un même présupposé commande toutes ces pensées: que le lointain soit susceptible de devenir mon prochain par son inscription dans un monde commun, un monde où, par exemple, la compréhension devienne possible par le fait que toutes les œuvres appartiennent à une même langue ou que le phénomène de la traduction renvoie même idéalement, messianiquement à ce noyau du pur langage visé par toutes les langues (Walter Benjamin), que toutes les œuvres d'art puissent trouver place dans un même musée imaginaire (André Malraux), ou la croyance à laquelle nous nous agrippons que le fait de partager la même humanité nous assure d'un patrimoine commun irréductible dont les droits de l'homme sont l'expression la plus forte et urgente. Le présupposé de toutes ces pensées et la condition de possibilité de tout dialogue, avec nos lointains comme avec nos proches, est qu'il n'y ait pas d'étrangeté qui ne puisse entrer dans notre horizon (ce que nous promet en un sens le concept gadamérien de fusion des horizons) ou pas de distanciation qui ne puisse être reprise dans un mouvement cette fois plus grand d'appropriation (de sorte que s'accomplisse ce que Ricoeur décrit comme «la distanciation dans la communication»¹⁰). D'où il suit que je ne peux comprendre aucune pensée qui ne soit mienne – dans un sens restreint (celui de Wittgenstein dans le *Tractatus*: «Ce livre ne sera peut-être compris que par celui qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables»¹¹) – ou, et la chose est heureuse, dans un sens élargi (des pensées qui appartiennent à ce monde qui est le mien, géographiquement ou historiquement, s'inscrivant dans un espace ou une tradition que je peux reconnaître). Cette présupposition: je ne puis comprendre le lointain que s'il m'est déjà en puissance proche ou mien, n'est pas sans force logique, la force d'un cercle qui peut ensuite se décliner de bien des façons, et dont le *Ménon* de Platon pourrait bien constituer une des premières figures. Ma doxa, vous en conviendrez, n'est pas sans noms prestigieux. En dernier lieu il nous faut deviner les contours de l'horizon ultime de cette communauté probable avec le prochain et le lointain: l'espace du monde (signification géographique) ou cette communauté minimale et irréductible qu'est proprement l'humanité (signification historique). Toujours il nous faut imaginer le partage d'un commun, fût-il le plus élémentaire, ce qui veut dire le plus étendu (monde ou humanité)¹².

¹⁰ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, cit. p. 114.

¹¹ Ce sont les premières lignes de l'Avant-propos (trad. Granger, Paris 1993, p. 31).

¹² Voir J.-L. Nancy, *La possibilité d'un monde*, Les Petits Platons 2013, p. 45: «En effet, l'idée de communauté comprend toujours une unité intérieure à laquelle tous les membres de la communauté se rapportent, qu'elle soit religieuse, nationale, familiale, locale aussi comme celle d'un village...»

J'avais annoncé des raisons fortes de rompre avec la doxa – je m'en tiendrai à une, sans être persuadé de sa force, sans être à même de la développer complètement, et sans même être sûr de la faire entièrement mienne. Mais combien peu de phrases nous prononcerions, s'il fallait en être sûr et même tout à fait les comprendre ! Cette raison probable tient au pluriel d'un mot que nous ne devrions rencontrer qu'au singulier. Mon motif d'étonnement est simple: il y a des mots qui *de droit* ne peuvent se décliner qu'au singulier et d'autres qu'au pluriel, et il arrive *de fait* que cette règle grammaticale soit transgessée. Au singulier: Dieu (une page de la *Critique de la raison pure* explique comment raison et bon sens ont en commun une marche forcée vers le monothéisme¹³), monde (les mêmes raisons pour lesquelles chez Kant il ne peut y avoir qu'un seul espace et un seul temps obligent à poser l'unicité du monde¹⁴), et humanité (une lecture maximale dit: *ego*¹⁵, et une lecture minimale: humanité, comme ce qui est commun à tous les *egos*). Au pluriel: possibles (s'il n'y avait qu'une seule possibilité, son nom serait nécessité). Or la conférence de Vienne des 7 et 10 mai 1935 sur *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, presuppose qu'il y ait des humanités non-européennes. Commencement de nos apories. Je m'en tiens à de brefs rappels, qui ont lieu de susciter notre étonnement (quand le mot d'humanité se voit décliné au pluriel) et soulevèrent aussi la polémique (que le mot d'ethnocentrisme suffit à résumer). Premier passage, où il est question de la pluralité de fait de ce qui devrait n'avoir lieu qu'au singulier:

Dans ce processus l'humanité apparaît comme une seule vie pour les hommes et les peuples, liée seulement par une relation spirituelle, avec une quantité de types d'humanités et de cultures, mais les courants se mêlent les uns aux autres. C'est comme une mer, dans laquelle les hommes et les peuples sont des vagues, qui se forment fugitivement, changent et disparaissent à nouveau, les unes plus compliquées et plus riches dans leur découpe, les autres plus primitives¹⁶.

La tension est ici manifeste entre le mouvement qui emporte les hommes et leurs œuvres vers une unique mer, celle qui signifie la vie de l'esprit, la seule qui importe à Husserl en ces temps de détresse, et le constat d'un pluriel des humanités et des cultures, il faudrait presque dire des mondes, et un paragraphe de la *Krisis*, le livre testamentaire, le dira presque en reconnaissant comment le monde ambiant des Nègres du Congo ou des paysans chinois diffère radicalement du nôtre¹⁷. L'article-manifeste de 1911 (*La philosophie comme science rigoureuse*)

¹³ «Aussi voyons-nous, chez tous les peuples, briller, à travers le polythéisme le plus aveugle, quelques étincelles du monothéisme auquel ils sont conduits non par la réflexion ou de profondes spéculations, mais seulement par une marche naturelle du sens commun s'éclairant peu à peu» (Kant, *Critique de la raison pure*, A 590/B 618, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris 1984, p. 424).

¹⁴ Voir *ibid.* A 25/ B 39 («On ne peut se représenter qu'un espace unique», trad. p. 56) et A 31/ B 47 («Le temps n'a qu'une dimension», trad. p. 61).

¹⁵ Ce qui là encore peut s'autoriser de Kant et du *je pense* entendu comme principe *suprême* de tout usage de l'entendement (*Critique de la raison pure*, B 136; trad. p. 114).

¹⁶ E. Husserl, *La crise des sciences européennes* (*Krisis*), trad. G. Granel, Paris 1976, p. 353.

¹⁷ «Si nous sommes transportés dans un milieu étranger, chez les Nègres du Congo ou chez les paysans chinois, etc., nous butons alors sur le fait que leurs vérités, que les faits qui pour eux

pointait le danger de la philosophie comme vision du monde et nommait ici le scepticisme¹⁸ – que faudrait-il dire alors au moment où le pluriel des visions *du* monde devient le pluriel *des* mondes ? La phénoménologie ne peut contredire les faits – en l'occurrence la pluralité des humanités et des mondes -, au moins peut-elle les tenir à l'écart de l'Idée. Ce qu'on peut lire dans ce second passage:

Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les Etats-Unis, etc. appartiennent à l'Europe, mais non pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe. Il est manifeste que, sous le titre d'Europe, il s'agit ici de l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelle...¹⁹

...cette vie de l'esprit à laquelle doivent mener précisément tous les chemins de l'humanité et de la culture. Ne nous hâtons pas d'ironiser ou de faire tomber la foudre sur une telle déclaration ! Cette césure entre humanité européenne et humanité non-européenne ne relève pas de la simple et très cynique volonté de puissance d'un Empire cherchant à s'étendre, géographiquement et culturellement, mais bien d'une mise à part de l'Idée, telle qu'elle ne trouve sa mesure dans aucun fait mais seulement dans un appel, c'est-à-dire une vocation (mot husserlien²⁰) ou un destin (mot heideggérien). Le nom propre de cette césure de l'Idée est philosophie, et ce mot est d'abord grec («L'Europe spirituelle possède un lieu de naissance»²¹: la Grèce). La dé-cision pour la philosophie est à ce prix²², celui d'une différence radicale parce qu'elle prend justement notre humanité à la racine²³. Aussi, avant de lire dans ces pages de Husserl cette faute qu'on appelle ethnocentrisme, avant de retourner contre l'Idée d'humanité européenne ce mot éminemment situé dans cette aire culturelle qui est précisément la nôtre, convient-il de se rappeler que le problème n'a pas échappé à Husserl – jusqu'à être expressément formulé au § 6 de la *Krisis*:

sont en général bien établis, assurés et à assurer, ne sont d'aucune façon les nôtres» (*Krisis* § 36, trad. p. 158). Claude Romano en conclut que même le monde de la vie ne peut se soustraire aux constructions de la culture (cf. *L'inachèvement d'Etre et temps*, Le Cercle Herméneutique 2013, p. 48).

¹⁸ Voir E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. de Launay, Paris 1989, p. 68: «La philosophie comme vision du monde est, nous l'avons déjà dit, fille du scepticisme».

¹⁹ *Krisis*, p. 352. Pour un exemple de lecture critique de cette page, on peut ouvrir J. Derrida, *Heidegger et la question*, Paris 1990, p. 74-76 note.

²⁰ Voir E. Housset, *Husserl et l'impératif de l'Europe idéale*, in *Le phénomène Europe*, «Cahiers de philosophie de l'Université de Caen» 2010/17, p. 51.

²¹ E. Husserl, *Krisis*, cit., p. 354.

²² Voir les développements de Gérard Granel dans *Traditionis traditio*, Paris 1972, p. 77-80 («La séparation ici prononcée, la même que celle des *Barbares* et celle des *Hellènes* qui forme la base de l'histoire pour Thucydide et celle du politique pour Aristote, est précisément celle que, perdus dans toutes les supériorités de notre âge à l'égard de la philosophie, nous risquons de ne plus pouvoir risquer, faute de la comprendre et même de l'apercevoir», p. 78).

²³ Voir J. Beaufret, *Leçons de philosophie*, Paris 1998, t. 1, p. 23: «Il y a un tel dépassement qu'il peut être interprété comme une différenciation radicale: "De même que l'homme, et même le Papou, représentent un nouveau degré de l'animalité, de même la raison philosophique constitue un nouveau degré dans l'histoire et l'usage général de la raison" [Krisis, cit., p. 372]. Il y a bien dans ce dépassement et dans l'exaltation de la raison vulgaire en une raison philosophique une discontinuité véritable».

C'est uniquement ainsi que se décidera la question de savoir si le *Télos* qui naquit pour l'humanité européenne avec la naissance de la philosophie grecque: vouloir être une humanité issue de la raison philosophique (...) n'aura été qu'un simple délice de fait historiquement repérable, l'héritage contingent d'une humanité contingente, perdue au milieu d'humanités et d'historicités tout autres; ou bien si, au contraire, ce qui a percé pour la première fois dans l'humanité grecque n'est pas plutôt cela même qui, comme entéléchie, est inclus par essence dans l'humanité comme telle²⁴.

Comme il convient de tenir que Husserl n'est pas sans répondre à ce problème, très tôt et très clairement identifié dans la *Krisis*: à partir de la *nécessaire* herméneutique de notre héritage européen, mais aussi, et même si le motif s'avère indiscutablement plus discret dans le corpus, à partir de la *possible* description de ces autres humanités qui, pour demeurer à l'écart de la «dé-cision» philosophique (comme décision pour le *télos* de notre histoire), n'en sont pas moins et évidemment humanités. Ce seront pour Husserl nos lointains, humanités avec lesquelles nous ne partageons rien: ni monde (au sens de *Umwelt* ou de *Lebenswelt*) ni histoire (au sens de tradition et de vocation). J'indique trop vite les éléments d'une réflexion qui serait à mener (s'agissant du second point), ou que d'autres ont su mener et sur laquelle je n'ai pas à revenir (s'agissant du premier point)²⁵. Que la philosophie européenne «renferme en elle-même une signification s'étendant à toute culture pure, et par là même et corrélativement une signification pour l'humanité tout entière»²⁶ - la chose est connue. Que cette mise à part de l'Europe n'entraîne aucun mépris pour les cultures non-européennes, la chose mériterait de l'être. La lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 constitue ici un document majeur, s'agirait-il, comme toute lettre, d'un texte mineur:

Il est en effet possible, important au plus haut point et grand de se donner pour tâche de "sentir de l'intérieur" une humanité formée, vivant dans une socialité vive et générative, de la comprendre en tant qu'elle a le monde dans sa vie sociale uniformisée, et à partir de celle-ci, un monde qui n'est pas pour elle une "représentation du monde" mais qui est pour elle le monde véritablement existant. Par là nous parvenons à apprêhender, identifier et penser leurs manières, donc leur logique ainsi que leur ontologie²⁷.

Possible, important, grand – comment n'être pas sensible au crescendo des adjectifs ! Même si cette déclaration nous laisse encore en peine d'inventer

²⁴ E. Husserl, *Krisis* § 6, cit., p. 21. Comme souvent, les critiques qu'on adresse à un grand penseur sont celles qu'il a déjà lui-même depuis longtemps évoquées et abandonnées.

²⁵ Pour une défense de l'idée husserlienne de l'Europe spirituelle, qu'il suffise de renvoyer à l'article déjà cité d'Emmanuel Housset («Husserl et l'impératif de l'Europe idéale»). Gérard Granel a consacré à «L'Europe de Husserl» un article qui, s'il en souligne bien l'équivoque (*Ecrits logiques et politiques*, Galilée 1990, p. 37), ne commence pas moins par en relever la grandeur: Husserl «fut l'un de ceux qui ont sauvé l'honneur de l'Europe» (p. 46).

²⁶ E. Husserl, *Philosophie première II*, Hua VIII, trad. Kelkel, Paris 1972, p. 31.

²⁷ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935, trad. Ph. Soulez, in «Gradhiva», 1988/4, p. 67. Le texte est cité par Emmanuel Housset pour répondre à l'objection d'eurocéanocentrisme dans *Personne et sujet selon Husserl*, Paris 1997, p. 213.

une méthode pour appréhender, identifier et penser des logiques autres que celle de notre raison européenne (encore un mot: *logique*, dont il faut s'étonner qu'il puisse se décliner au pluriel), il n'est pas négligeable qu'elle inscrive à notre cahier des charges, à côté de la dé-cision pour la philosophie, cette autre tâche: nous l'appellerons la décision pour le lointain. D'aussi estimables penseurs que Maurice Merleau-Ponty et Jacques Derrida se sont divisés sur l'articulation des ces deux décisions dans la lettre de Husserl – signe que l'affaire est d'importance et mérite que nous nous y arrêtons²⁸. Contentons-nous plus modestement de quelques jalons: quatre, avant de nous demander comment mettre en œuvre cette décision pour le prochain.

Premier jalon: l'expérience d'une pluralité de mondes, sachant que la phénoménologie peut bien suspendre l'expérience (naturelle) mais jamais l'abolir. «Bien entendu nous savions depuis longtemps que chaque être humain a sa "représentation du monde", que chaque nation, chaque sphère culturelle supra-nationale vit pour ainsi dire dans un monde autre que celui qui l'entoure et nous savions encore qu'il en va de même pour chaque période historique»²⁹. Prolongeons le propos de Husserl: autant de mondes (de mondes de la vie), autant d'humanités.

Deuxième jalon, amplement souligné par Merleau-Ponty: le nécessaire recours aux faits et aux savoirs positifs pour accéder à d'autres mondes: «Dans un domaine vaste et particulièrement important, la possibilité et l'absolue nécessité d'une anthropologie scientifique pure sur le plan des sciences humaines sont devenues manifestes»³⁰. Cette déclaration de Husserl ne va pas sans révision profonde du programme phénoménologique – d'une part parce que l'anthropologie philosophique, violemment rejetée dans la Conférence de 1931 «Phénoménologie et anthropologie» du côté du naturalisme et de sa naïveté, se voit ainsi réhabilitée et élevée au rang de savoir premier («l'anthropologie comme toute science positive tout comme l'Universitas de celle-ci est certes le premier mais non le dernier terme de la connaissance – de la connaissance scientifique»³¹) mais encore parce que ce tournant de la recherche entraîne comme son corollaire un relativisme auquel la phénoménologie comme science rigoureuse s'est longuement opposé («le relativisme historique reste dans son bon droit en tant que fait anthropologique»³²). Il y a là comme une brèche dans laquelle le commentaire merleau-pontyen s'est engouffré: voilà la philosophie tenue de s'attacher aux faits dans leur facticité et leur contingence, tenue

²⁸ Sur cette lettre voir M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et la sociologie*, dans *Signes*, Paris 2001, p. 174 s.; «Les sciences de l'homme et la phénoménologie» dans M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Verdier 2001; et J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris 1962, p. 115 s. Sur cette lettre et ses deux interprètes, D. Giovannangeli, *Passivité et altérité: la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, dans «*Bulletin d'analyse phénoménologique*», 2012, pp. 519-533. Enfin, sur les notes de Husserl sur le travail de Lévy-Bruhl, on pourra consulter R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris 1962, pp. 198-200.

²⁹ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, cit., p. 67.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 69.

³² *Ibid.*

d'abandonner sa prétention à l'*a priori* et la méthode des variations imaginatives qui prend son élan dans notre expérience, pour se mettre plutôt à l'école des faits et de la communication effective avec les autres cultures. Et cela, au risque de perdre son assurance et faire droit au relativisme. «Les dernières lignes de la lettre l'indiquent: la philosophie doit assumer l'ensemble des acquisitions de la science, qui sont les premiers mots de la connaissance, et avec elles, donc, le relativisme historique»³³, autant dire qu'elle doit se mettre à l'école des faits et non plus seulement de la nécessité de l'*eidos*.

Troisième jalon: la lettre à Lévy-Bruhl qui reconnaît dans l'œuvre de celui-ci (*La mythologie primitive*, 1935) «un premier commencement» de l'anthropologie comme science positive, est bien une lettre de Husserl, qui n'a rien renié de la méthode phénoménologique, sa rigueur et son attachement à l'*a priori*. Là où le commentaire merleau-pontyen souligne que le savoir positif de l'anthropologie avec toutes ses déterminations matérielles constitue le «premier mot» de la connaissance scientifique, le commentaire derridien ajoute qu'elle ne sera jamais son «dernier mot»³⁴. Le travail de l'historien, du sociologue, de l'ethnologue, etc. comme travail lié à la facticité, a ses droits, mais il se saurait se dispenser en toute rigueur des structures aprioriques universelles de la socialité et de l'historicité. Comme l'écrit alors Derrida, la technique de la variation imaginaire «précède *en droit* toute investigation historique matérielle et n'a pas besoin des faits comme tels pour révéler à l'historien le sens apriorique de son activité et de ses objets»³⁵. Rien d'étonnant dès lors si Husserl consacre la fin de sa lettre à évoquer ses propres recherches, puisque le sujet en est bien l'articulation (et non la divergence) de la phénoménologie transcendantale et des recherches concrètes dont Lévy-Bruhl vient de fournir un exemple: «Pour moi, au point où j'en suis actuellement du travail sans répit et continu de toute ma vie, cette perceptive [celle de LB] est du plus haut intérêt. J'ai déjà posé pour moi-même, il y a quelques années (de cela) le problème de la corrélation nous-monde environnant en tant que problème de la phénoménologie transcendantale eu égard aux divers "nous" possibles, tel qu'il se ramène en fin de compte au problème de l'ego absolu»³⁶.

Quatrième jalon. La lettre à Lévy-Bruhl pourrait bien nous livrer plus que le simple programme d'amples et longues recherches, à savoir une première indication sur la manière de les entreprendre. Cette indication a quelque chose de paradoxal dans la mesure où elle transforme la plus grande difficulté: la compréhension de ce qui pourrait bien passer pour un plus lointain (l'humanité close des primitifs), en chance: «L'"anhistoricité" des primitifs empêche que nous ne sombrions dans la mer des traditions culturelles historiques, des documents, des guerres, des politiques etc. et que nous en omettions du même coup cette corrélation concrète de la vie purement intellectuelle et du monde environnant en tant que cette corrélation concrète est la formation qui permet (à cette vie

³³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 176.

³⁴ Voir E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, cit., p. 69 et J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, cit., p. 119.

³⁵ *Ibid.*, p. 117.

³⁶ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, cit., p. 69.

purement intellectuelle) de s'affirmer et dont nous ne faisons pas pour cette raison un thème scientifique»³⁷. Ici, et pour interpréter cette phrase, je m'autorisera d'une double violence herméneutique: la première pour n'entendre que l'attaque de cette phrase, et la seconde pour la réinventer: *Par chance*, nous n'avons pas à nous perdre dans le dédale des constructions de la culture et l'océan des documents ! Jusqu'en son évidente erreur (car le monde des «primitifs» a ses constructions et leur subtilité n'a peut-être rien à envier au nôtre, tous les lecteurs de Lévi-Strauss le savent), il y a là une indication aussi précieuse que paradoxale. Une herméneutique classique interprète des documents (Dilthey)³⁸, celle de Husserl se réjouit de leur absence, et qu'ainsi nous ne soyons pas submergés par la mer des documents. Qu'il y ait moins d'œuvres, voilà la chance pour le phénoménologue toujours soucieux de réduction, celle de reprendre toutes choses *ab ovo*. Ce n'est donc pas sans raison que Husserl évoque vers la fin de sa lettre «une philosophie qui d'en bas monte vers les hauteurs»³⁹.

La compréhension de nos lointains obéit à ce programme dans la mesure où elle renonce à accéder à leur monde «par en haut» (à partir des monuments écrits, ou de ce que leurs œuvres de culture pourraient avoir de commun avec les nôtres) mais s'efforce bel et bien d'y accéder «par en bas» (à partir de ce fond d'expérience, fût-elle la plus pauvre, et justement là où elle est la plus pauvre, sur quoi s'élève ensuite et ensuite seulement les œuvres de culture – par exemple à partir de ce que Ricoeur nomme, au premier tome de *Temps et récit*, «le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir»⁴⁰). C'est là déplacer le paradigme de la compréhension, du partage des richesses (le dialogue des œuvres, en présupposant qu'elles soient semblables, avec à la limite l'idée aristotélicienne qu'entre amis tout est commun) vers la pauvreté initiale de l'expérience (celle que traduit cette fois le mythe platonicien de nos origines, même s'il nous est transmis sous le nom de mythe de Protagoras: «l'homme était nu»⁴¹). Telle est du moins l'indication, moins de Husserl lui-même, que celle que nous pouvons tirer de sa lettre, et de quelques autres textes.

³⁷ *Ibid.*, p. 67-69.

³⁸ Déclaration classique de Dilthey: «[La science herméneutique] est l'art d'interpréter les monuments écrits» («Naissance de l'herméneutique» (1900), in Œuvres t. VII, Paris 1995, p. 294).

³⁹ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, p. 70. Expression d'ailleurs récurrente: on la retrouve dans *La philosophie comme science rigoureuse* («...l'idée d'une philosophie rigoureusement scientifique, d'une "philosophie qui part d'en bas"», p. 59) et dans les souvenirs fribourgeois de Levinas («D'un ton solennel – un peu sentencieux – le maître m'a dit quelques mots qui soulignaient l'importance, en philosophie, du travail qui procède en allant du "très bas" vers le haut et la vanité des entreprises qui se veulent "von oben – herab"», «Séjour de jeunesse auprès d'Husserl, in *Le Nouveau Commerce*, Cahier 75, automne 1989, p. 27; texte repris dans *Positivité et transcendance*, Paris 2000»).

⁴⁰ Voir P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Paris 1991, p. 106: «C'est, en revanche, la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir...»

⁴¹ «Alors qu'il était dans l'embarras, Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu, sans chaussures, sans couverture, sans arme» (Platon, *Protagoras*, 321 c; trad. F. Ildefonse).

Mesurée à l'aune du *télos* de *notre histoire*, la compréhension des lointains est chose difficile et a toute chance d'échouer, mais non si elle est menée à partir des commencements de toute histoire humaine: la nudité originale (Platon), le fond opaque de vivre (Ricœur) ou ce que Husserl peut nommer dans la toute première leçon du cours de *Philosophie première* notre profonde misère spirituelle («Chaque fois, et quel que soit le domaine culturel, qu'il s'agit d'une réforme radicale et universelle, la force d'impulsion réside dans une profonde misère spirituelle»⁴²). Aussi n'est-il pas indifférent que Husserl écrive sa lettre à Lévy-Bruhl dans le contexte, pour lui difficile, des années 30, éprouvé par le travail mais surtout tenu d'«aider ceux qui ont été légalement gravement frappés par la nouvelle construction de la nation allemande, et parmi eux [son] propre fils»⁴³. Comme il n'est pas indifférent de noter que les cinq articles écrits en 1922-1923 pour une revue extra-européenne (la revue japonaise *Kaizo*) et qui portent sur le renouveau de la culture, ont pour contexte la détresse d'histoire née de la guerre et la révélation que celle-ci a apporté de «l'indécible misère de l'humanité»⁴⁴.

Que retenir de ces réflexions ? Deux tâches – dont la première relève d'une décision pour la philosophie à laquelle Husserl, dans son livre-testamentaire, et en plein désastre de l'Europe, a su donner encore une fois ses lettres de noblesse - une décision pour nous-mêmes, pour notre propre histoire, de nature pourtant à engager aussi notre lointain:

Naturellement l'époche, en tant qu'exigence méthodologique fondamentale expresse, ne pouvait être que l'affaire d'une réflexion tardive, celle d'un homme qui déjà, dans une certaine naïveté et dans une situation historique donnée, s'est trouvé pour ainsi dire entraîné dans l'époche et s'était approprié déjà un morceau de ce "monde du dedans", en quelque sorte un champ de proximité prélevé sur lui, où un horizon lointain se trouve obscurément préindiqué»⁴⁵

et une décision pour le lointain – j'en emprunte la formulation à Stanislas Breton, déjà cité au tout début de cet exposé:

Une longue écoute est nécessaire pour que l'autre, si éloigné soit-il, devienne, à force de patience, le proche de chacun⁴⁶.

Deux tâches, deux décisions. Mais il se pourrait que, reconduites au commencement de notre histoire et à notre commune misère, elles soient la même.

Jérôme de Gramont, Institut Catholique – Paris
✉ jerome.de-gramont@orange.fr

⁴² E. Husserl, *Philosophie première II*, Hua VII, 7; trad. Kelkel, Paris 1970, p. 8.

⁴³ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, p. 67. Le traducteur a pleinement raison d'indiquer dans son commentaire que le premier paragraphe de la lettre n'est pas moins intéressant que le second (p. 70 col. a)

⁴⁴ «Ce que la guerre a révélé, c'est l'indécible misère non seulement morale et religieuse mais encore philosophique de l'humanité» (Lettre de Husserl à William Hocking du 3 juillet 1920, cité in J. Benoist, *Autour de Husserl*, Paris 1994, p. 222).

⁴⁵ E. Husserl, *Krisis*, cit., § 70, p. 273 ss.

⁴⁶ St. Breton, *L'avenir du christianisme*, cit., p. 171.

Articoli/8

La buona reciprocità nell'ermeneutica

Prospettive di dialogo tra le filosofie del mondo

Roberto Mancini

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 02/06/2014. Accettato il 01/04/2015.

This essay intends to deepen the essential relation between intercultural dialogue and the philosophical research in the several thoughts traditions of the world. If philosophy realizes its specific vocation to critical inquiry about both the meaning of human experience and truth, it will be able to safeguard the capability of reference to the universal in every culture. The spiritual and heuristic strength of dialogue can generate a good reciprocity among the cultures. This kind of relationship can have a great development thanks to hermeneutical approach. First at all hermeneutics has characterized by an open and listening consciousness and its method can help the common and mutual understanding among different conceptions of the life. Then such an approach can be an epistemological antidote against every trend to theoretical enclosure of the thought in the boundaries of a single point of view. For these reasons today the hermeneutical conception of philosophy represents an important contribute to the process of the intercultural convergence toward a humanized global society.

1. Il respiro ermeneutico delle filosofie

La riflessione che qui propongo si muove a grandi linee appena accennate solo allo scopo di dare un'idea del disegno d'insieme. In esso vorrei mostrare come non tanto la particolare filosofia chiamata "ermeneutica", quanto l'*elemento ermeneutico* presente in ogni autentica filosofia sia essenziale, oltre che per il futuro del pensiero critico, anche per costruire le condizioni culturali di una convivenza democratica tra i popoli. Nell'evocare questo elemento penso a quell'apertura che prende corpo nella scelta di testimoniare la verità superando la pretesa di impadronirsene o di produrla in proprio. Tale apertura vivifica la ricerca filosofica e questa a sua volta può contribuire a rinnovare il cammino delle culture, rendendole più capaci di dialogare tra loro per imparare a coabitare il mondo senza distruggerlo. Infatti la lealtà verso la verità, che oltre alla menzogna

esclude la violenza, porta con sé il riguardo verso ogni essere umano. È quanto Gadamer ha condensato in questa osservazione: «Prestare ascolto a ogni voce, e lasciare che ci dica qualcosa: questo è l'arduo compito che ogni uomo trova di fronte a sé. Ognuno ha il dovere di ricordarsene, ma ricordarlo a tutti, e con argomenti persuasivi, è il compito proprio della filosofia»¹.

Un orizzonte di questo tipo può subito sembrare utopistico nel confronto tra la difficoltà della meta e la marginalità del pensiero filosofico ovunque nel mondo. Può ancora esserci una rilevanza sociale e storica della filosofia? Si pensi per un attimo all'effetto incrociato delle tendenze seguenti. Anzitutto dobbiamo prendere atto della potenza persuasiva della logica economica dominante, che è riuscita a rovesciare i termini della realtà, facendo credere che i Mercati producono ricchezza mentre il lavoro, l'istruzione, la sanità, la democrazia e, in una parola, le persone costano troppo. Pensiamo poi ad alcuni aspetti dell'influenza delle religioni che, per quanto indebolite dai processi di secolarizzazione, non sono tali da consentire attenzione per la ricerca filosofica. Quest'ultima viene spesso messa in fuori gioco a causa dell'abitudine a irrigidire l'esperienza religiosa nell'adozione di un sistema di risposte a tutte le questioni della vita o nella delineazione di una lista di valori, regole e divieti morali rispetto ai quali si può obbedire o trasgredire, ma non c'è alcuna ricerca da svolgere. La riprova di questa difficoltà di rapporto tra religioni e conoscenza filosofica sta nel fatto che esse storicamente persistono nell'ambiguità per cui da un lato troviamo alcuni santi che danno la vita per gli altri, dall'altro molti fanatici che agli altri tolgonon la vita, in entrambi i casi in nome di "Dio".

Abbiamo d'altro canto un confronto tra le diverse tendenze politiche e ideologiche nel quale scarseggiano la stima e la pratica del pensiero critico. Nella cultura di massa, sotto gli effetti dell'industria culturale, dell'informazione mediatica e anche dei mutamenti cognitivi indotti dalle tecnologie informatiche, è difficile rintracciare una qualche rilevanza per la filosofia. Persino nelle università essa deve giustificare la propria esistenza e si trova nella distretta per cui deve optare infine o per l'isolamento specialistico - per cui, come aveva sottolineato Michel Foucault, il pensiero filosofico diviene esclusivamente storia della filosofia e questa si riduce a filologia - o per la flessibilità culturale - tramite la quale cerca di convincere i suoi valutatori del fatto che in qualche modo potrà tornare utile all'attuale regina dei saperi e della prassi, l'economia. La difesa dell'umanesimo e del pensiero critico risulta ispirata a un nobile ideale, ma appare riferita a qualcosa di superato, che da tempo è estraneo a ciò che è essenziale per vivere e progredire.

In una situazione del genere si tratta non di tentare la difesa del pensiero filosofico affinché a esso sia riconosciuta una riserva dove ritirarsi e sopravvivere nello *status* di un innocuo *hobby*, ma di prendere coscienza di quella *costituzione interrogativa dell'esistenza* che fa della filosofia un'esperienza universalmente connaturata alla vita delle culture, un'insostituibile forza di lucidità per la costruzione di una buona convivenza e, in definitiva, un'espressione

¹ H. G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, trad. di F. Cuniberto, Torino 1991, p. 143.

insopprimibile della dignità umana. A me pare che la filosofia possieda tali valenze fondamentali e universali *in virtù del suo respiro ermeneutico*. E credo anche che grazie a questo respiro il dialogo tra le culture possa svilupparsi nel dinamismo di una *buona reciprocità*, tramite la quale hanno luogo quei viaggi di andata e ritorno che consentono non solo alle diverse tradizioni di conoscersi a vicenda, ma anche di maturare una coscienza corale che sappia vedere l'umanità come comunità indissolubile.

Per spiegare il senso della mia proposta devo anzitutto chiarire che cosa intendo parlando di costituzione interrogativa della nostra esistenza. L'essere umano è una domanda vivente, sospeso com'è sul mistero che costituisce a se stesso non solo rispetto ai confini dell'esistenza - la sua origine e la sua destinazione -, ma anche in quella che Ernst Bloch chiama «l'oscurità dell'attimo vissuto»² o che Gabriel Marcel evoca come «l'ombra che sta al centro»³ del nostro esistere. Del resto, man mano che fa i suoi passi nel tempo, ognuno di noi costruisce una risposta alla domanda che è in se stesso, prende una via piuttosto che altre, cerca di dare una forma alla propria esistenza. Interpreta sia quando esprime la sua domanda, sia quando tenta una risposta. Assolutizzare l'uno o l'altro versante è astratto perché in ogni caso, anche quando si è costretti ad ammettere che non si è trovata una risposta all'enigma dell'esistenza, intanto siamo questa risposta, seppure precaria e con una consapevolezza dolorosamente esigua rispetto a quella che la vita esigerebbe. L'elemento ermeneutico è dunque connaturato alla quotidianità di ognuno.

Su un piano differente questo elemento vive anche nell'evoluzione delle culture. Non perché esse siano pensabili in analogia con il cammino del singolo, quasi fossero dei megasoggetti unitari dotati, su scala collettiva, delle stesse caratteristiche degli individui, bensì perché sono sistemi di senso che configurano un repertorio condiviso di significati e di modalità operative capaci di dare le coordinate "normali" attraverso le quali una comunità storica si orienta. È in rapporto a esse che si sviluppa l'interpretazione della vita da parte dei singoli. In questi sistemi di senso l'elemento ermeneutico non va individuato tanto nel carattere soltanto prospettico delle credenze e delle idee tipiche di una tradizione, che mai può esibire un punto di vista assoluto. L'elemento ermeneutico va colto sì nella coscienza di partecipare alla relazione con una verità o con un senso che sono irriducibili alla propria cultura, ma cogliendo in questo rapporto, che è di testimonianza e non di proprietà, l'occasione di rinnovarsi attraverso l'esperienza della novità della verità cercata. Nella misura in cui le culture sono vive, esse sono anche in grado di sviluppare la loro sapienza, di crescere in umanità e, di conseguenza, di rinnovare la loro apertura. Alcune sfere d'esperienza in particolare hanno questa virtù euristica e rigeneratrice: l'arte, il servizio al bene comune, la cura per la giustizia dei diritti e dei doveri umani, la fede religiosa e la coscienza

² E. Bloch, *Il principio speranza*, trad. di T. Cavallo ed E. De Angelis, Garzanti 1994, vol. I, pp. 135 ss.

³ G. Marcel, *Giornale metafisico*, trad. di F. Spirito, Abete 1976, p. 233.

atea quando, invece di assolutizzare se stesse, maturano la consapevolezza del loro limite in omaggio alla trascendenza della dignità umana universale.

Tra queste sfere d'esperienza la filosofia ha una specifica responsabilità di lucidità e di testimonianza. Il respiro ermeneutico delle culture è un respiro filosofico e questo vale naturalmente a ogni latitudine, anche là dove ciò che gli occidentali chiamano "filosofia" è denominato con altre parole in altre lingue. La riflessione appassionata e argomentata intorno al senso della vita, alla nostra condizione e alla verità è l'espressione del modo umano di stare al mondo, anzi dei molteplici modi di farlo, giacché l'essere umanità ha trovato tante versioni originali quante sono le culture. In India, in Cina, in America Latina, in Africa questa ricerca si è sviluppata in epoche e forme diverse, talvolta prima della nascita della filosofia occidentale, e non è mai cessata perché è radicata nel nucleo irriducibile della nostra dignità. Ma il tipo di ricerca e di sapienza che si configura in forma filosofica non obbedisce docilmente ai canoni della cultura di appartenenza, non si limita a rispecchiarli. Piuttosto li approfondisce, li riapre, li ridiscute, ne discerne la validità, continua a cercare. In quest'opera di elaborazione dalle filosofie del mondo affiorano le specifiche correnti della passione e della pazienza di interpretare. Perché interpretare è anzitutto porsi in ascolto delle fonti del senso e della verità. Così vediamo filosofie che svolgono una cura ermeneutica dell'eredità delle Scritture - come accade esemplarmente nella tradizione ebraica, in quella islamica e in quella induista - ma anche nei confronti delle tradizioni delle loro comunità, nei confronti della presenza della natura e persino nei confronti del mistero dell'origine della vita, per lo più cercato nella direzione del divino, di Dio o degli dei. L'ascolto è tutt'uno con l'impegno a riconoscere significati essenziali e a cogliere nel contempo il senso che li autentica, la giusta prospettiva che restituisce il valore di ogni conoscenza nella sua luce. In ciò l'ermeneutica ha a che fare con la giustizia nella sua dimensione epistemologica, cioè con la lealtà e con la fedeltà, con il senso del limite, del servizio e della testimonianza.

Il dinamismo essenziale dell'elemento ermeneutico è il dialogo, poiché il dialogo è incontro, partecipazione a una realtà di senso che ci ospita, ricerca comune della verità nella libertà, nel pluralismo, nell'apprendimento reciproco. Perciò il dialogo stesso non va confuso con una qualsiasi conversazione, con un esercizio di mera tolleranza o comunque con un momento marginale della vita delle filosofie e delle culture. Esso costituisce invece il movimento vitale dell'esperienza umana del senso, tanto che secondo le Scritture delle grandi fedi è Dio stesso che convoca al dialogo l'umanità.

Da quanto evidenziato sinora si coglie come l'ermeneutica - come spirito, sensibilità e modo di sviluppare il pensiero - abbia in sé una valenza etica strutturale che implica il tatto, il riguardo, la capacità di solidarietà, la responsabilità. Tenendo conto di questa vocazione etica del pensiero ermeneutico, può essere ritenuta infondata la pretesa di contrapporlo alla tradizione illuminista della critica dell'ideologia, come accadde per certi versi nel dibattito tra Habermas e Gadamer. La filosofia ermeneuticamente intesa, infatti, nella sua disponibilità

a relativizzare e anche a superare la propria prospettiva iniziale per aprirsi alla prospettiva che più si rivela fedele all'esperienza della verità, sa delegittimare le impostazioni falsificanti. In proposito bisogna ricordare che ogni conoscenza non si risolve mai nel puro accertamento dei fatti, ma chiede che essi diventino poi leggibili in una determinata prospettiva. Porre fatti concreti nella prospettiva sbagliata è il modo più persuasivo di costruire menzogne. L'ermeneutica, al contrario del soggettivismo e del relativismo radicale, accetta quella *disciplina della prospettiva* che è richiesta dall'esperienza della verità. Per questo il pensiero così orientato accetta di impegnarsi a elaborare la mediazione più onesta tra ciò che ha costruito in termini di categorie e di metodi e ciò che a esso viene rivelato. Al culmine del cammino di una certa filosofia, la prospettiva emergente dovrà delinearsi molto più per quanto essa ha ricevuto che per quanto aveva progettato.

2. Coabitare il mondo

Naturalmente la filosofia deve esercitare il suo impegno critico non solo verso i riduzionismi e le costruzioni ideologiche, ma anche verso se stessa e verso la cultura in cui è radicata. Per questo deve avere cura dell'apertura all'universalità del senso, della verità e anche dell'umanità, scegliendo la via del dialogo e della ricerca comune con le altre filosofie del mondo. Entro queste coordinate, che sono accolte a più latitudini e trascendono i confini della tradizione occidentale, l'ermeneutica è davvero il servizio dell'interpretazione, un'opera di testimonianza senza la quale vengono compromesse, oltre che l'ospitalità alla verità, le sorti dell'umanizzazione. Un pensare ermeneutico monoculturale è in certa misura possibile, ma resta prigioniero di una contraddizione soffocante. L'apertura ermeneutica interculturale e interfilosofica (nel senso del dialogo tra filosofie di diversa provenienza geoculturale) ci è richiesta non solo dalla verità, ma già dalla nostra umanità, la quale per la sua pluralità e per la libertà che necessariamente implica, ci chiede la capacità di coabitare il mondo nella confluenza delle prospettive e anche nel contrasto, sapendolo però purificare da ogni elemento di esclusivismo e di distruttività.

Del dialogo tra culture e anche tra religioni si parla da molti anni e il richiamo a questa dinamica rischia di divenire retorico se non viene chiarito con maggiore lucidità e se non trova esperienze correlative. L'idea del dialogo implica, oltre che quella del confronto, anche ed essenzialmente l'idea del coabitare la terra. Finché siamo sradicati, anche se parliamo del dialogo e ci crediamo, questo non ci consente di sperimentarlo in profondità. Coabitare significa diventare corresponsabili e coinvolgersi nella ricerca di una vita buona comune. L'incontro tra le culture si realizza solo non se è un astratto dibattito su credenze e principi generali, ma se fa maturare insieme una prassi di corresponsabilità per la terra e per il cammino dell'umanità nella storia. Tale esercizio di corresponsabilità matura a sua volta se scopriamo che l'evoluzione dalla situazione monoculturale a quella multiculturale, dove le culture vivono le une accanto alle altre ma senza interagire veramente, fino a quella propriamente interculturale, nella quale c'è

interazione rispettosa e dialogica, dischiude una possibilità ulteriore, quella della *coralità*. Il dialogo interculturale non si risolve infatti in un infinito confronto tra differenze, dove pure hanno luogo essenziali forme di apprendimento reciproco. I viaggi di andata e ritorno per i quali impariamo a conoscere la visione degli altri promuovono la maturazione di una coscienza che senza dubbio è plurale, differenziata e polifonica, ma anche corale, cioè capace di riconoscere che siamo un'unica comunità umana.

Come le culture non vanno immaginate quali megasoggetti unitari, così la coralità non significa uniformazione o globalizzazione di una stessa visione. Vorrei soffermarmi brevemente su questi due rischi complementari. Nel personificare le culture c'è il rischio di sovraordinarle al valore delle persone. L'appartenenza a una cultura è una dimensione che entra a costituire l'unicità di ciascuno. Quindi non c'è cultura che, come tale, sia più importante anche solo di un singolo essere umano. Ne deriva che dialogo e corresponsabilità tra le culture devono essere in funzione della fioritura delle persone e della gestazione di una forma di società compiutamente democratica e nonviolenta. Altrimenti ragionare in termini di culture, senza più vedere le unicità personali, sarebbe paradossalmente una ricaduta nel tipico approccio razzista che classifica l'umanità per categorie generali. Non è una precisazione sterilmente sottile: si tratta di mettere in atto tutte quelle attenzioni etiche, educative, politiche che fanno dell'appartenenza a una cultura una forza che contribuisce alla libertà delle persone e non una forza che le omologa e le rende indistinguibili.

Nell'irrigidire la coralità in un'universalità monocromatica, negando ad un tempo sia la polifonia che gli elementi di dissonanza, c'è il pericolo di proiettare sull'incontro tra i popoli lo stesso schema della globalizzazione, ossia di un processo che ha omologato il mondo sotto un'unica civiltà del denaro e al tempo stesso ha aggravato le divisioni etniche e le diseguaglianze sociali. La coralità non è una supercultura globale, non è uno "spirito oggettivo" instaurato su scala planetaria. È pensabile semmai come una comunione tra differenti interpretazioni della vita, che nel confronto diretto potranno probabilmente rivelarsi divergenti e che però riconoscono come il loro rapporto reciproco sia fondato sulla comune appartenenza alla condizione umana e sul mistero di senso che chiama tutti alla responsabilità della piena umanizzazione.

Nel nucleo di ogni cultura c'è l'adesione a una verità che dà senso all'esistenza e che configura un ordine di vita riconosciuto collettivamente. Al di là del fatto che in tale nucleo ci sia una dimensione mitico-narrativa e una di rielaborazione esplicativa, qui è in gioco una verità metafisica e, di solito, religiosa, che riguarda l'origine, la destinazione e le forme della condizione umana, che correla l'uomo, la natura, il cielo e la terra. Siamo sul piano di una visione cosmoteandrica⁴. Più l'adesione a questo nucleo veritativo è vissuta in maniera totalizzante e più tutte le altre dimensioni di esperienza saranno riportate alla conformità con la credenza fondativa di quella cultura.

⁴ Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica*, trad. di M. Carrara Pavan, Milano 2004.

Per capire le implicazioni di questo rapporto tra la forma di relazione alla verità metafisica e religiosa e le mille manifestazioni di una cultura bisogna ricordare che il riferimento sociale al vero si articola comunque in diverse dimensioni. C'è infatti una verità morale, come una verità storica e una giudiziaria. È evidente che queste forme non direttamente metafisiche o religiose del riferimento alla verità fanno parte del bene comune di un Paese, della sua memoria, della sua coscienza, del senso di sé, del suo diritto. Quando in una determinata società prevale l'affermazione dogmatica della verità metafisica - per esempio nella teocrazia o nello Stato etico - si attua alla lettera quello che Foucault chiama un "regime di verità". Allora è il potere a stabilire i confini del senso e del nonsenso, del vero e del falso, del valore e del disvalore, e tutte le altre forme di riferimento al vero discendono rigidamente dal sistema di credenze metafisiche dominante.

Per sfuggire a questo esito totalitario, si è spesso ritenuto che l'unica via democratica fosse quella della rimozione della questione della verità nel suo senso più radicale, aprendo piuttosto uno spazio pubblico di confronto tra opinioni e tendenze ideali differenti che rinunciano a qualsiasi pretesa di verità. In Occidente l'idea di laicità è stata fatta valere nella direzione di questo galateo del rispetto reciproco tra soggetti che riservano alla sfera privata e interiore l'esercizio della loro adesione a una verità metafisica o religiosa. Hans Kelsen afferma che soltanto il relativismo può fornire la base epistemologica per la democrazia. Per lui «la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione di valori assoluti»⁵. Non esiste, nella condizione umana, alcuna autorità suprema che possa porsi al di sopra del formarsi di una volontà collettiva nel confronto tra individui che hanno pari diritto a far valere ciò che ritengono.

In questo modo però non ci si è resi conto del fatto che veniva radicalmente compromesso il riferimento sociale alla verità storica, a quella morale, a quella giudiziaria. Se un Paese non ha memoria del suo cammino e delle sue responsabilità - come ad esempio nel caso dell'Italia rispetto al ventennio fascista -, se restano occulti mandanti ed esecutori dei delitti politici, se misconosce la verità morale della dignità e dei diritti umani, quel Paese avrà più spazio non certo per il pluralismo e per un realismo post-ideologico, ma solo per la menzogna, con tutte le iniquità che essa consente.

L'errore tipico di una simile concezione della laicità risale al mancato discernimento del rapporto che lega l'adesione alla verità metafisica e il riferimento sociale alle altre forme di verità. Si deve evitare sia di stringere troppo questo rapporto, così da farne una sequenza deduttiva obbligatoria per tutti, sia di eliminarlo semplicemente, come se il libero gioco delle opinioni potesse bastare a fondare la convivenza. Si delinea così la falsa alternativa tra il regime di verità fondato sul fondamentalismo e una laicità senza criterio, esposta alla prepotenza di chi ha i mezzi per imporre come verità la propria opinione. Si comprende meglio, a questo punto, in che senso l'apertura ermeneutica nel

⁵ H. Kelsen, *La democrazia*, trad. di G. Melloni, Bologna 1995, p. 147.

pensare la verità più radicale - quella della metafisica, della fede, dell'ateismo - possa promuovere la possibilità di esercitare un riferimento sociale veramente laico e democratico alle forme del vero direttamente rilevanti per la convivenza. Da un lato si mantiene l'idea che una verità di fondo sia rilevante, giacché motiva le persone e offre alle loro esistenze un ordine di senso; dall'altro lato nessun soggetto, individuale e collettivo, può porsi come detentore della verità e pretendere di avere un'egemonia culturale sulla società.

3. Pluralismo e reciprocità

Nella prospettiva ermeneutica il rapporto tra i diversi piani di rilevanza della verità non è tale da tradursi in una sospensione della verità radicale, che verrebbe per così dire privatizzata al fine di garantire un più ampio margine di pluralismo all'orientamento sociale in materia storica, informativa, morale o giudiziaria. Il rapporto è ad un tempo più essenziale e più liberante. L'adesione alla verità radicale non è socialmente irrilevante, anzi essa concorre a motivare soggetti singoli e collettivi nel servire quel bene comune di cui fanno parte il rispetto della libertà degli altri, il riconoscimento dei loro diritti e il senso di solidarietà che deve legare i membri della società. Non è questa adesione alla verità a essere incompatibile con la laicità e la democrazia; dipende piuttosto dai modi in cui essa è realizzata, se sono modalità fondamentaliste o se invece si tratta di modalità ermeneutiche.

Ad esempio è su questa differenza che si basa la crescente insistenza di John Rawls sul «consenso per intersezione»⁶ tra culture diverse in una stessa società: mentre in un primo tempo egli aveva messo da parte le concezioni “comprehensive”, cioè metafisiche, della vita, con il loro riferimento al bene e alla verità radicale, nella riflessione successiva Rawls evidenzia che esse, vissute in spirito di corresponsabilità e di equità, devono nutrire l'adesione etica e civile al patto costituzionale. Quindi si riesce a convivere meglio non nonostante, ma grazie alla rilevanza del riferimento delle diverse tradizioni e soggettività a un senso della vita che rimandi a una verità fondamentale.

In tale ottica il dialogo non è riducibile alla pratica della tolleranza e al rispetto delle regole minime per convivere senza distruggersi a vicenda. Né ha senso la distinzione secondo cui le culture, nella loro polivalenza e fluidità, possono anche dialogare tra loro, mentre questa via sarebbe impossibile per le religioni, visto che ognuna di esse pretende all'affermazione di una verità dogmatica semplicemente incompatibile con qualsiasi altra. Il dialogo è il dinamismo vivente dell'esperienza della verità e della correlazione tra differenze che essa stessa richiede. L'apertura ermeneutica connaturata al dialogo permette a ciascuno di non cedere alla permanente tentazione di confondere la verità con la propria formulazione della verità.

A me pare che per questa via si giunga a riconoscere la possibilità della buona reciprocità sia tra tendenze ideali e culture presenti in una società nazionale, sia

⁶Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità*, trad. di G. Rigamonti, Milano 2001.

tra le culture del mondo. Tale espressione rimanda a un dinamismo relazionale spesso equivocato. Capita che la reciprocità sia confusa con la simmetria - dove io e l'altro interagiamo in modo speculare -, con la simultaneità - che è la specificazione temporale della simmetria -, con la complementarità - quando ciascuno svolge compiti diversi che poi si integrano -. Tutte queste figure rimandano all'interazione tra ruoli, più che tra persone e hanno uno spazio concettuale insufficiente a pensare l'incontro interumano.

L'equivoco più diffuso sta poi nell'intendere la reciprocità come se fosse lo scambio. In realtà nell'interazione di scambio conta la "cosa" scambiata e il corrispondente controvalore, non si dice nulla di ciò che accade ai soggetti coinvolti. E soprattutto è rilevante il fatto che nello scambio ciascuno pensa a sé, a ciò che otterrà, al possibile ritorno, vantaggio o profitto che saprà conseguire. Nell'ottica dello scambio non contano né l'altro né la relazione come valore. Invece nella relazione reciproca ciascuno deve essere aperto a uno spirito di gratuità, che si attua non anzitutto nel dare, come si crede solitamente, ma nella capacità di uscire da sé per sentire l'altro e per sentire come l'altro. Senza questo spostamento interiore ogni dare sarebbe insensibile, inappropriato, disattento alla realtà originale del donatario.

Geneviève Vaughan⁷ ha mostrato che il paradigma delle relazioni di dono è individuabile nella relazione di cura, dove c'è la sollecitudine per l'altro e non la preoccupazione per ciò che potrò ottenere attraverso la scambio. Solo nel libero intreccio di questa gratuità viene generata la reciprocità, che consiste nella condivisione di ciò che si è e nell'incontro interiore con l'altro, prima ancora della condivisione di ciò che si ha. Secondo Vaughan le culture patriarcali conoscono solo la logica dello scambio, mentre nell'esperienza di molte donne è in primo piano la capacità di reciprocità e di gratuità.

Un aspetto ulteriore che distingue la reciprocità dallo scambio sta nel fatto che gli eventi e le risonanze della relazione reciproca vengono interiorizzati e potenzialmente affinano l'umanità di ciascuno. La correlazione tra ciò che accade *in ognuno* e ciò che accade *tra* di loro è reale. Al contrario, lo scambio, soprattutto nella forma prevalente dello scambio commerciale, per definizione ci sgrava dal coinvolgimento personale nelle dinamiche di compravendita. Per lo più vige una totale indifferenza tra colui che dà un oggetto o presta un servizio e colui che lo paga per questo. Occorre inoltre chiarire perché qui si parli di "buona" reciprocità. Già da quanto detto si vede come quella di due soggetti in guerra tra loro non possa essere qualificata come reciprocità; si tratta semmai di simmetria violenta. La reciprocità è invece l'incontro libero tra persone che partecipano alla tessitura di una relazione, è l'incontro del loro mondo rispettivo fino a generare, come dice Luce Irigaray, un mondo comune⁸.

Tale dinamica è "buona" nel senso che è rispettosa, nonviolenta, e la relazione intersoggettiva non è mediata dalla logica del dominio. Ma soprattutto

⁷ Cfr. J. Vaughan, *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*, trad. di F. Buffo, Roma 2005.

⁸ L. Irigaray, *Condividere il mondo*, trad. di R. Salvadori, Torino 2009.

è “buona” in quanto è un’esperienza del bene, di quel bene concreto che, per misterioso che sia nella sua origine, si riconosce dal fatto che comporta riguardo, condivisione, solidarietà, responsabilità, cura, fiducia, compassione, liberazione, perdono e, nella sua forma più radicale, misericordia. Nel testo evangelico l’alternativa tra la logica dello scambio e la logica della buona reciprocità è a mio avviso ricapitolata nella sua formula più profonda in quella parola di Gesù, rimasta inaudita, che svela la volontà del Padre: «misericordia io voglio e non sacrificio» (Mt 9, 13 e 12, 7; cfr. Os. 6, 6). Infatti l’una attua la capacità di dono anche verso chi ha introdotto il male nella relazione interpersonale, l’altro implica lo scambio tra chi sacrifica qualcosa per ottenere, da colui al quale si sacrifica, qualcos’altro.

Rimane vero che, come si è detto, le culture non sono grandi individui e quindi non si può forzare l’analogia tra il piano personale e quello collettivo. Nondimeno se in una determinata società nazionale molti maturano la coscienza ermeneutica e dialogica nel loro modo di vivere la relazione con la verità e di partecipare al riferimento sociale nei confronti delle diverse forme del vero, diventa possibile una serie di relazioni, di pratiche e anche di azioni istituzionali ispirate alla logica della buona reciprocità, che poi vuol dire la logica dell’ospitalità vicendevole, l’unica adatta ad abitare insieme la terra. L’elemento ermeneutico nelle filosofie del mondo non può che alimentare questo tipo di corresponsabilità che è l’onesto significato del termine “laicità”, che vuol dire appartenenza a quel *laos* che è l’umanità intera nella più ampia comunità dei viventi. A differenza di quanto credono i fondamentalisti con la loro ossessione dell’identità esclusiva, quando in una cultura fioriscono liberamente le sue espressioni propriamente ermeneutiche - cioè dialogiche testimoniali e solidali -, allora quella cultura si illumina e respira.

Oggi a dover ritrovare il suo respiro è l’intera società mondiale, ancora dispersa a causa dello strapotere delle oligarchie e del delirio dei fanatismi. I problemi dello scontro tra mentalità e interessi opposti e anche tra tradizioni che si credono incompatibili tra loro sono enormi. Il predominio delle oligarchie finanziarie e politiche è tale da esporre la società mondiale non a una “crisi”, ma a un disastro vero e proprio, dai costi umani, sociali, civili ed ecologici altissimi. Dinanzi a queste difficoltà non voglio in alcuna maniera far pensare che con un po’ di filosofia bene orientata risolveremo presto i nostri problemi e guariremo dai deliri del neoliberismo, delle politiche di potenza e dei fondamentalismi. Vorrei tuttavia sottolineare che il cambiamento richiede una profonda svolta spirituale e culturale. In un tempo in cui molti credono che non ci siano alternative di sistema, la svolta non potrà avvenire senza il concorso del pensiero critico e della sua forza euristica. Quando si riconosce che si può aprire un varco lì dove sembrava esserci una barriera insormontabile, diventa possibile risvegliare le energie per imparare a vedere davvero la realtà, per agire diversamente, per rigenerare le forze adatte a svolgere la cura comune per il bene di tutti.

In una situazione come questa, disperata e piena di promesse, le filosofie del mondo hanno il compito di rendere attingibile la forza della lucidità

ermeneutica, quella che, confidando sia nella verità che nella dignità umana, sa affrontare i timori che indurrebbero al ripiegamento identitario o, infine, alla disperazione. Allora sarà anche grazie alla coscienza filosofica, aperta in senso interculturale e corale, che forse, come umanità, potremo evitare il destino di perdere tutto per la paura di perdere qualcosa.

Roberto Mancini, Università di Macerata
✉ roberto.mancini@unimc.it

Articoli/9

Mondialisation et communautés historiques

Une dialectique de l'universel et de l'historique

Jean-Philippe Pierron

Articolo sottoposoto a *peer-review*. Ricevuto il 14/04/2014. Accettato il 01/04/2015.

In this article, we assume that the theme ‘hermeneutics and interculturalités’ is made explicit in the new contemporary imperative ‘think global, act local’. The challenge for personal and collective identities is to learn to understand with regard to nature. Different cultures struggling with the ecological crisis introduce and mobilize difficult relations, but also invent singular answers. These relationships internally imply a process of revision of the conditions for dialogue and external challenges to domination of one culture over others. Talking about difficult relationship, it is observed that the ‘think global act local’, there may be a desire to pose as a dilemma which is a dialectical relationship. The dilemma could be formulated as follows. Either one favors the urgent global problems, and calling for a full and comprehensive state that would impose homogeneous and uniform measures into different cultures for accidents of history that have nothing to teach us the meaning of this what inhabit the Earth. Either one, that only raises crops insured their farms identities are able to respond to global challenges so that they could only organize themselves, not addressing the structural issue of coordination than a technical problem. But next to this dilemma, there has he not a dialectic that reform within international institutions for cultures to express their uniqueness and strength of their exception and an external challenge that requirement careful not to lock up the dialogue between cultures as a dominion of a new type, a neo imaginary. Here, the paradigm of translation would enter to accompany and to live interculturalism. Neither transfuse (environmental ethics Orphic model) or transfer (one-dimensional model technocratic), translated. Translate experienced the irreducible difference of environments and share therefore looking not the same but good equivalence between the singular irreplaceable of a starter culture and the singular irreplaceable of target culture.

Devant la nouveauté des problèmes que l’humanité a aujourd’hui en partage à l’échelle globale – crise sociale, écologique et économique – et pour tenter d’y répondre et de faire monde commun, se développe un nouveau discours du cosmopolitisme. Il élabore une conception renouvelée des liens entre le cosmos et la *polis* dans l’idée de «développement durable ou soutenable». Ce dernier

est pris entre la novlangue d'un triomphalisme techno-administratif planétaire (durabilité faible) et un changement de paradigme qui fait du lien social, y compris entendu comme lien écologique, un bien commun à transmettre (durabilité forte). Cette tension accompagne les réponses institutionnelles, les sommets de la Terre; des propositions d'actions, les objectifs du millénaire et la mise en place d'une responsabilité sociale et environnementale des organisations et des institutions; et l'appel réitéré – et c'est sur le sens de cette réitération que nous allons nous concentrer – à «penser global, agir local». Réitération qui cherche à formuler la mesure prise d'enjeux globaux – ce qui n'est pas synonyme d'universel et c'est là aussi un enjeu - dans et à partir du singulier des cultures.

La globalisation nous découvre des problèmes translocaux quant à l'espace et transgénérationnels quant au temps auxquels l'humanité doit faire face. Il s'agit de s'interroger sur la possible réponse et réplique que l'on peut apporter. A problèmes globaux réponses universelles. Mais comment comprendre l'universel de cette réplique ?

Une telle question renouvelle la question du monde et le thème du cosmopolitisme¹. Deux facilités guettent la réplique qu'elle appelle. On peut soit y entendre l'universel de préoccupations cosmiques qui feraient fi des singularités culturelles et sociales en valorisant un *cosmos* qui tiendrait lieu de *polis*. Ici le monde ambiant, monde naturel ou vital - *cosmos* - serait pris pour le tout du monde, valorisant la seule inscription dans l'*oikos*, dans une appartenance à la nature (écologie profonde). On peut, a contrario, suggérer que les problèmes globaux imposent une réplique globale en déployant une politique planétaire guidée par des principes translocaux dans le cadre d'une politique acosmique, sans *cosmos*. Cette réplique globale encourage l'idée de gouvernance planétaire, de citoyen du monde, de civilisation mondiale. Mais surtout, au lieu d'humaniser la mondialisation, elle cautionne une dyschronie douloureuse et malheureuse entre le temps dit réel de la mondialisation commerciale et financière et le temps cosmique et social². Aussi, entre les deux, la difficulté n'est-elle pas de tenir ensemble *cosmos* et *polis*, nature et histoire, enjeux globaux et répliques culturelles spécifiques en apprenant à penser un universel inscrit, fortement intégré dans des communautés historiques et des territoires ? Entre l'illusion d'une communauté organique dans le grand tout de la nature qui rêve de principes partagés sur fond d'une communion-*transfusion* des énergies vitales (Gaia) et l'idéologie abstraite d'un Etat mondial qui annule les différences culturelles et des milieux à partir du modèle mécaniste du *transfert* de technologies («la colonisation administrative du monde vécu» que dénonce Habermas) inspiré du monde industriel, n'y-a-t-il pas une place alors pour le paradigme de la *traduction* qui donne de penser autrement l'articulation du global et du local, des enjeux planétaires et des différences culturelles et sociales?

¹ Voir F. Worms, *Quel cosmopolitisme aujourd'hui ?*, dans M.-H. Parizeau, J.-Ph. Pierron (edd.), *Représenter la nature. Regards croisés Europe, Amériques, Asie*, P.U.L. Québec 2012, p. 273-282.

² Voir M. Delmas-Marty, *Le travail à l'heure de la mondialisation*, Paris 2013.

1. De la solidarisation à la solidarité planétaire

Nous sommes les contemporains, et c'est à ce «nous» auquel il faut apprendre à donner une consistance, d'une expérience prodigieuse. Avec la conquête spatiale, les hommes ont pu voir leur planète en l'embrassant dans un regard. Cette capacité «à «conquérir l'univers» est due à notre aptitude à manier la nature d'un point de vue de l'univers extérieur à la terre»³. Voir la Terre avec les yeux de Gagarine a donné l'expression figurée d'une conscience progressive d'une humanité pouvant se penser comme un «nous»⁴. Bon gré mal gré, nous avons la connaissance, l'expérience et le sentiment d'une interdépendance objective, écologique, technologique et économique, entre les peuples. Nos lointains sont devenus nos proches. Ce faisant les espaces culturels ne paraissent plus des identités fixes et homogènes. Les identités culturelles semblaient des réalités substantielles (la permanence); elles deviennent des identités relationnelles qui apprennent à se comprendre comme mise en travail par l'épreuve de l'étranger dont elles intègrent déjà les catégories.

C'est là alors l'objet d'un défi: penser ensemble un *nous* qui à la fois enregistre la conscience d'une commune appartenance en termes d'intégration spatiale et quantitative et à la fois reconnaît la dimension symbolique ou relationnelle de chaque culture pour la constitution singulière de ce *nous*. Penser un *nous* de façon ferme éthiquement pris entre un *nous* réfugié et replié sur lui-même dans les régionalismes et les nationalismes et un *nous* qui produirait une politique/une pratique mondiale homogène et uniforme au risque que de totale, elle devienne totalitaire⁵, tel est l'enjeu de notre nouveau cosmo-politisme. «Le défi est de

³ H. Arendt, *La conquête de l'homme et la dimension de l'homme*, dans *La crise de la culture*, Folio/Essais 1972, p. 354.

⁴ Cette idée d'une Terre vue du ciel vient renforcer et perturber une théorie morale pour laquelle c'est la variation de distance entre les prochains et les lointains qui définit la morale. On pense à cette définition de Michel Meyer, dans ses *Principia Moralia*, Fayard 2013. «La moralité est la réponse à la distance entre les êtres, par l'évaluation des problèmes qu'elle pose et qu'y posent. Cela guide nos choix, mais aussi les comportements d'autrui» (p. 299-300). Que devient la responsabilité lorsque ce qui va de la plus intime proximité (le prochain qui est un visage) jusqu'à la grande distance maximale qui concerne l'humanité en son abstraction, les autres comme des lointains qui ne seront jamais des Visages, parasite et obscurcit nos idées claires sur le lointain et le prochain ?

⁵ Dans un propos nourrit de la réflexion sur l'arme atomique et la prolifération nucléaire, voici ce qu'Hannah Arendt écrivait déjà. «Nul ne peut être citoyen du monde comme il est citoyen de son pays. [...] Pour la première fois dans l'histoire universelle, il est vrai que tous les peuples de la terre ont un présent commun: aucun événement de quelque importance dans l'histoire d'un seul pays ne peut demeurer un accident marginal dans celle de l'un des autres. Chaque pays est devenu le voisin presque immédiat de chacun des autres et chaque homme éprouve le choc d'événements qui ont lieu de l'autre côté du globe. [...] La solidarité de l'humanité est à cet égard entièrement négative; elle ne repose pas seulement sur un intérêt commun à une convention qui interdit l'utilisation des armes atomiques, mais peut-être aussi...sur le désir commun d'un monde un peu moins unifié» (H. Arendt, *Karl Jaspers: Citoyen du monde?* dans *Vies politiques* [1957], Paris 1974, pp. 94-108). Nous soulignons. La conscience de ce qui nous unit n'en appelle pas nécessairement à la volonté d'être politiquement unifié. C'est parce que nous avons la conscience de cette union d'appartenance que nous pouvons refuser une totale unification politique ou technologique du monde.

concilier l'intérêt général à long terme du peuple/nation avec les biens communs mondiaux à assurer, dans un contexte marqué par l'imprévisibilité, l'invisibilité et l'irréversibilité de certains phénomènes»⁶. Défi nourri d'un paradoxe puisque la globalisation a renforcé la possibilité d'un humanisme planétaire (Cour internationale des droits de l'homme, émergence d'une conscience de biens publics mondiaux) en même temps que la possibilité d'un asservissement humain lui-même global (réfugiés climatiques et dégradation environnementale «grandeur nature», normalisation planétaire des conduites par les technologies, paradis fiscaux).

Dans un texte consacré à l'avenir du cosmopolitisme, deux siècles après Kant, le philosophe allemand Jürgen Habermas distinguait entre une solidarité de fait et une solidarité de projet⁷. Aujourd'hui à l'échelle globale, la crise financière, économique et écologique donne à cette distinction une actualité. D'une part, en effet, les constats sont universellement partagés d'une crise socio-économique –inégale répartition des richesses - et d'une crise écologique - érosion de la biodiversité - planétaire. L'idée de crise globale nous fait entrer de plein pied dans cette solidarité de fait. Elle nous force à constater qu'effectivement les problèmes que l'humanité a aujourd'hui en partage sont des problèmes à la fois translocaux –au-delà des différences nationales et des catégories du droit international- et à la fois transgénérationnels – assumer les enjeux du temps long autrement que nous ne l'avons fait aujourd'hui. C'est que l'idée d'une responsabilité élargie pour les générations futures fait entendre (cf. Hans Jonas). En ce sens cet élargissement à l'échelle globale des problèmes spatiaux et temporels crée une solidarisation de fait: l'humanité prend conscience comme jamais, par les problèmes qu'elle a en partage, qu'elle est «une».

Mais le sens de cette unité, de l'universel donné à cette unité, fait alors question. Car être solidarisé par des problèmes n'est pas encore être solidaire autour d'un projet. Cette solidarisation négative – pollution, raréfaction des ressources, érosion de la biodiversité, mouvements migratoires globaux, interdépendance technologique, économique et financière etc.- est un signe. Elle indique que le mouvement de globalisation technologique et celui de mondialisation marchande⁸ rapprochent les hommes, comme l'on fait aussi progressivement et bien involontairement les deux grandes guerres des XXe siècles que l'on a pu appeler guerres mondiales. Avec grandeur et douleur, *L'humanité n'est une espèce que dans la mesure où elle est/a une histoire* écrivait Paul Ricoeur⁹. Cette solidarisation de fait par des problèmes rapproche comme

⁶ C. Renouard, *Développement durable et crise de la représentation*, in «Revue Etudes», avril 2013, p. 476.

⁷ J. Habermas, *La paix perpétuelle, Le Bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. R. Rochlitz, Paris 1996.

⁸ Nous proposons de distinguer entre la globalisation qui est la cohésion technologique à l'échelle planétaire et la mondialisation qui est le type d'économie marchande et financière, rendue possible par cette globalisation.

⁹ On rapprochera cette formule tirée du *Le Volontaire et l'involontaire* de cette idée de Karl Jaspers: «On distingue une philosophie de l'humanité d'une philosophie de l'homme en ce que celle-là insiste sur le fait que ce n'est pas l'homme se parlant à lui-même en un dialogue solitaire

jamais les êtres humains. La conscience progressive qu'une unité de l'humanité (polis) est donnée dans le savoir de la fragilité de la demeure commune (cosmos).

Si cette solidarisation contribue à saisir l'importance d'un «nous» pensé à l'échelle globale, elle ne peut seule en tenir lieu. Une solidarité de projet n'est possible que sur le plan des fins explicitées, c'est-à-dire dans la double dimension éthique et politique d'une justice environnementale et sociale. Alors, où ce «nous» peut-il prendre conscience de lui-même si ce n'est à partir d'un chacun, d'une singularité des cultures, des sociétés historiquement et géographiquement singularisées ? La consistance de ce «nous» peut-elle se dispenser de l'univers symbolique singularisant de chaque communauté historique avec sa texture propre ?

L'enjeu de ces questions est de savoir s'il est possible de formuler des principes d'actions, au niveau éthique, juridique et politique qui soient universels eu égard à ces défis ? Est-ce que de tels principes peuvent être valables indépendamment de la diversité des personnes, des sociétés et des cultures ? L'universalité d'une réponse à ces problèmes appelle-t-elle l'uniformité d'une réponse ? Toutes ces questions ont déjà été posées dans le conflit qui a opposé la recherche de principes de justice universels et les tenants du communautarisme. Elles ont, en contre-point, été évacuées par deux discours: soit la fin de l'histoire dans l'analyse de Francis Fukuyama pour lequel le capitalisme industriel remplacé par le capitalisme financier aurait fini par l'emporter dans l'uniformisation globale de la mondialisation; soit dans le choc des civilisations envisagé par Samuel Huntington qui n'envisage ces dernières que comme des réalités substantielles, non poreuses, réifiées.

Pour qui ne se satisfait pas de l'unidimensionnalité marchande, ni d'un repli sur une conception fixiste des identités culturelles pour interpréter notre situation historique, comment repenser la dialectique du principe et du communautaire, de l'universel et du contexte en vue de donner à la mondialisation un visage humain ? Comment penser ensemble le sens de l'universel porté aujourd'hui par une humanité qui apprend à se comprendre comme un «nous» et la pluralité des expressions de cette humanité dans les cultures ?

2. Un discours de la méthode: substituer au dilemme de l'universel et du particulier la dialectique de l'universel et de l'historique.

Parler de monde global incite à ne pas confondre unidimensionnalité et uniformité. L'intérêt de cette distinction est d'apprendre à faire la part entre une nécessaire et légitime uniformité des techniques et des procès qui permettent une solidarisation planétaire de fait (la globalisation technologique) et l'unidimensionnalité qu'encourage cette uniformité. Cette dernière se laisse croire qu'un monde humain n'est qu'un monde d'outillages susceptible d'expansion universelle. Mais il serait abstrait, délaissant les singularités institutionnelles et

mais que ce sont les hommes parlant et communiquant les uns avec les autres qui habitent la terre» (P. Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne 1993, p. 105).

les expressions symboliques (valeurs, croyances, milieux) qui font de ce monde un monde humain habitable. L'identité universelle de l'humanité n'implique nullement qu'elle s'aligne et s'homogénéise dans l'unidimensionnel. Comprise comme tâche, cette identité vise plutôt l'approfondissement du sens de ses différences en vue de découvrir une similitude plus profonde. Prenons deux exemples. Sur le plan sanitaire le modèle thérapeutique biomédicale s'impose aujourd'hui à l'échelle planétaire à travers des standards théoriques (*Evidence based medicine*) et des normalisations pratiques (les guides et normes de bonnes pratiques) uniformes mais du point de vue des usages ces derniers sont polythérapeutiques résistant à l'unidimensionnalisation en convoquant les médecines traditionnelles (médecine chinoise, ayurvédique, rebouteux, tradimédecine). De même sur le plan alimentaire, les approches transculturelles des pratiques alimentaires se situent à ce carrefour entre le «vivre» et «les vivres». Les *food studies* qui étudient l'alimentation en contexte de globalisation montrent bien que les pratiques alimentaires renvoient au cœur des cultures. Au moment même où, dans la mondialisation, l'alimentation est appréhendée comme relevant de «machines à nourrir» (cf. agriculture intensive, OGM), ils s'inventent des migrations, des acculturations ou des hybridations (l'introduction du lait dans le régime des Chinois, la viande dans l'alimentation des japonais, l'installation des restaurants à sushis en Europe, la revalorisation des produits «pays» dans l'économie des circuits courts, etc.) qui résistent à l'unidimensionnel et découvrent du pluriel.

L'enjeu est à chaque fois, du point de vue pratique, de réussir l'articulation entre enjeux globaux et singularités locales (le global et le local). Prisonniers d'un dilemme théorique insoluble (l'opposition entre l'universel et le particulier) nous sommes conduits à interroger le fait de savoir s'il ne nous faut pas plutôt penser une dialectique pratique de l'universel et de l'historique engagée dans nos institutions juridiques, économiques, politiques et religieuses ? Il s'agit de «savoir si on peut formuler au plan éthique, juridique, politique, social, des principes universels, valables indépendamment de la diversité des personnes, des communautés et des cultures susceptibles de les appliquer, et sans limitation tenant aux circonstances particulières d'application et principalement à la nouveauté des cas apparus à l'époque moderne»¹⁰.

Parler de dialectique pratique plutôt que de dilemme théorique revient à dire que la tension entre le local et le global n'est pas qu'un problème logique. Ce dernier vise à subsumer le particulier sous le concept universel dans le rêve totalitaire d'une transparence parfaite et totale, d'une continuité sans heurts allant de l'universel au particulier développée dans l'idée de civilisation mondiale avec ses standards, ses recommandations et ses bonnes pratiques normées. C'est aussi un enjeu pratique, un enjeu éthique et politique qui consiste à faire l'expérience de l'altérité au risque de l'altération – «la découverte de la pluralité des cultures

¹⁰ P. Ricoeur, *L'universel et l'historique*, dans *Le Juste 2*, Editions Esprit 2001, p. 267.

n'est jamais un exercice inoffensif¹¹, de faire «l'épreuve de l'étranger»¹², c'est-à-dire de vivre effectivement l'expérience éthique de l'hospitalité dans la coexistence de la pluralité et la communication des cultures. Cela revient à dire que le dialogue des cultures concernant les problèmes qu'elles ont en partage, dialogue qui ne fait que commencer, ne peut faire l'économie de la traversée ensemble du temps et de la confrontation pratique. Il mobilise des aménagements institutionnels, une inventivité juridique en droit du translocal, des pratiques d'implémentation (des mises en application) engagées dans la responsabilité sociale et environnementale des entreprises, des organisations (RSE et RSO) mais également des sciences et des techniques. Un dialogue entre les traditions culturelles et religieuses, etc., en appelle à une attention à la consistance insistante des communautés historiques. Il s'agit de découvrir qu'il n'y a pas d'un côté l'Occident et de l'autre l'Orient, mais que l'Occident comme l'Orient sont des abstractions qui masquent mal qu'elles portent et comportent des cultures variées, mélangées, poreuses les unes aux autres. La découverte de la pluralité des cultures engage à une rencontre difficile. Elle allie le sens d'une appartenance commune au cosmos avec l'explicitation singulière du sens de cette appartenance dans un milieu humain singularisant, une polis. Le difficile est bien de repenser l'articulation de l'un et du multiple non comme un problème logique (une unité fondée sur la seule cohésion technoscientifique globale), mais comme une tâche pratique historique. L'idée d'hospitalité prépare cette idée d'humanité une et le concept ricoeurien de traduction peut en être le pivot central. A l'abstraction de l'idée d'homme présente dans l'idée de transfert (de technologies et de la culture réduite à des outillages et à des procès), il s'agirait d'opposer le processus dynamique de traduction qui prend le risque de l'autre, de l'humanité dans la pluralité indépassable de ses expressions. Car tel est le paradoxe: la traduction (langagière et culturelle) est théoriquement impossible et pourtant elle est pratiquement existante. «Les phrases du monde entier flottent entre les hommes comme des papillons insaisissables»¹³. Transférer n'est pas traduire pas plus que délocaliser n'est acculturer.

3. «Penser global, agir local»

Une solidarité de fait ne fait donc pas encore une solidarité de projet. A émergé dans le discours public et politique aujourd'hui une formule qui tente de donner du projet là où il pourrait n'y avoir que du rejet – celui du choc des civilisations ou des replis nationalistes, identitaires, territoriaux et régionaux-. C'est la formule «penser global, agir local». Cette formule a été rendue célèbre par le premier sommet de la Terre – le sens et l'existence même de ces sommets placés à l'agenda international engagent et construisent bon gré mal gré un

¹¹ P. Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales* [1961], dans *Histoire et Vérité*, Points/Paris 2001, p. 330.

¹² P. Ricoeur, *Défi et bonheur de la traduction*, dans *Sur la traduction*, Paris 2004, p. 7.

¹³ P. Ricoeur, *Un passage: traduire l'intraduisible*, dans *Sur la traduction*, cit., p. 55.

nouveau cosmopolitisme – qui s'est tenu à Stockholm en 1972. Au moment où elle insistait sur le sens de l'habiter la Terre, elle redonnait à l'agir local sa légitimité, qu'il concerne les identités individuelles ou collectives. Ce faisant elle enregistrait la leçon d'analyses déjà anciennes, défendant une anthropologie du lien, développées par la sociologie allemande si l'on pense au passage de la communauté à la société analysée par Tönnies¹⁴ qui pointait comment la société industrielle remplaçait des liens traditionnels communautaires par des liens contractuels au risque de la déconsidération du local et d'un déracinement; ou aux Etats-Unis par John Dewey qui, observant l'abstraction des liens sociaux à l'âge de la machine, se concentrat sur l'importance de la communauté locale¹⁵.

Mais l'incitation à «penser global» a accentué la nécessité d'adopter une position de surplomb comme s'il était possible de traiter et d'embrasser les problèmes sociaux et environnementaux d'un point de vue totalement abstrait – Sirius – ou du moins extrait des communautés historiques et des milieux qui les vivent, les portent, mais aussi les engendrent. Le global est-ce vraiment la Terre retrouvé ? Est-ce que penser global n'encourage pas encore et toujours, en raison de l'interdépendance des problèmes à prendre en compte, une forme d'acosmisme puisque en considérant les problèmes à l'échelle planétaire, on évacue souvent comme un habillage symbolique exotique et secondaire la dimension d'habitation, de milieu, d'expérience du monde, d'ontologies dirait Philippe Descola attachées à des communautés historiques singulières ? Ce faisant, quel universel cherche-t-on: est-ce un universel abstrait de théoricien, ou un universel pratique comme horizon d'attente d'une humanité travaillant à une manière effective de faire monde commun ?

Cette formule invite, en fait, à penser ensemble deux mouvements – une globalisation scientifico-technique et une tâche éthico-politique d'humanisation -, et donc deux conceptions de l'universel. La première relève d'une approche logique où, classiquement, l'universel est pensé en opposition avec le particulier. La solidarité de fait signale ainsi le triomphe d'un universel uniformisant qui a réussi à imposer sa marque de fabrique dans les techniques politiques comme dans les modes de vie et les technologies qui les accompagnent. Cette uniformisation dans la mondialisation économique est rendue possible par la globalisation de sciences et de techniques obéissant à la rationalité logico-mathématique propre à la raison humaine qui en est le véritable cœur. Cette uniformisation délaisse les enjeux de traduction au profit des logiques de transfert ou de délocalisation. En réduisant la langue d'une culture à la seule logique, elle promeut une langue totalement artificielle, engouffrée dans ce qu'Umberto Eco a appelé «la recherche de la langue parfaite.» Cet universel uniformisant est un universel stratégique.

¹⁴ F. Tönnies, *Communauté et société* [1887], Paris 2010.

¹⁵ «La communauté locale en face à face a été envahie par des forces si vastes et si lointaines par leur origine, si grandes par leur portée et si complexes et indirectes dans leur fonctionnement qu'elles sont, du point de vue des membres des unités sociales locales, inconnues. [...] A présent, de nombreuses conséquences sont ressenties plutôt que perçues; elles sont endurées, mais on ne peut pas dire qu'elles sont connues, car pour ceux qui en font l'expérience, elles ne sont pas référencées à leur origine» (J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, Paris 2010, p. 222-223).

Il constate que la globalisation relie tout dans et par le biais de la rationalité du calcul, et avec lui du calcul utilitariste dans sa dimension économique. «Nous sommes ainsi en face d'une universalité de fait de l'humanité: dès qu'une invention est apparue en quelque point du monde, elle est promise à la diffusion universelle»¹⁶.

Incontestablement il y a un universel planétaire qui opère par uniformisation allant aujourd'hui jusqu'à l'unidimensionnalisation du monde humain. L'homme réduit à l'*homo oeconomicus*, au «dernier homme» dont parlait Max Weber, ou au «citoyen du monde qui vivrait sous la tyrannie d'un empire universel, parlerait et penserait dans une sorte de super espéranto qui ne serait pas moins un monstre qu'un hermaphrodite»¹⁷. Nous la vivons. Une telle unidimensionnalisation arase les différences culturelles. Elle encourage de nouvelles technologies tenues pour langue universelle, la standardisation des procédures administratives de pouvoir (le politique), la normalisation des procès dans les organisations (la gestion), la planification et la rationalisation de l'activité économique jusqu'à l'abstraction de l'économie financière (l'économie), le déploiement d'une *ethos* planétaire. Elle tient pour accidentelles les conditions d'expressions spatiales et temporelles d'une culture. Témoin en est l'idée que pour saisir la réalité de ces enjeux situés à l'échelle globale – donc contre-intuitive –, il faudrait délaisser l'expérience sensible du monde donnée dans les savoirs faire des acteurs. On leur substituerait un savoir scientifique, informé par des systèmes techniques, permettant non plus de percevoir mais de mesurer les perturbations, grâce aux «organes sensoriels de la science»¹⁸.

Cet universel n'est pas le tout de l'universel, mais il a triomphé et s'impose massivement dans l'évidence des faits. Certes, redisons-le, cette uniformisation globale n'est pas d'abord un problème. Elle est avant tout une conquête. Elle est manifeste, connaissant une appropriation planétaire fulgurante. Elle constitue une plateforme de moyens mis à disposition de l'humanité en général parce qu'elle s'adresse à ce qui, en l'humanité est le plus généralisable et appropriable de manière neutre axiologiquement: la nécessité des outillages elle-même appuyée sur la rationalité logico-mathématique. Pourtant, il serait absurde, par exemple, de dire que les sciences œnologiques et les techniques viticoles, que l'on prendra bien soin de distinguer des cultures du vin (cf. voir le film *Mondovino*), aujourd'hui transplantées en Chine, en Australie ou en Amérique du Sud sont françaises sous prétexte que le tonneau est une invention des gaulois. Cette uniformisation illustre ce que disait Pascal lorsqu'il affirmait: «L'humanité tout entière peut être considérée comme un seul homme qui sans cesse apprend et se souvient». Elle donne à l'humanité son plus petit dénominateur commun. En pouvant agir, par le biais de nos sciences et techniques, à l'échelle globale nous prenons conscience effectivement d'une civilisation technologique immense. Cette dernière constitue pour l'humanité en général un corps de prothèses

¹⁶ P. Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales* [1961], dans *Histoire et Vérité*, Essais/Folio 2001, p. 325.

¹⁷ H. Arendt, *Karl Jaspers*, *Citoyen du monde ?*, cit., pp. 103-104.

¹⁸ U. Beck, *La société du risque*, Ed. Alto Aubier 2001, p. 355.

consistant, objectif, pris dans l'incessant mouvement de l'innovation, mais avec l'inertie que celle-ci comporte. «On n'arrête pas le progrès» dit la publicité. Cette solidarisation est déjà conscience émergente d'un «nous», donnée dans une expression vive, l'image poétique de la terre vue du ciel, ou de ce que Kant appelait la rotundité de la Terre.

Qu'on ne s'y trompe pas alors. Ce qui est ici en procès ce n'est donc pas l'uniformisation mais l'unidimensionnalisation des milieux qu'elle encouragerait. Nous interroge en effet l'enfouissement des expériences humaines originaires et authentiques, dont l'appartenance à la Terre, et l'appauprissement les relations de reconnaissance dans un monde humain réduit à un espace de transactions marchandes. Cette unidimensionnalisation porte comme autre nom celui de «despotisme doux» dans les mots de Tocqueville ou de «totalitarisme technocratique» pour Günter Anders, à l'égard de laquelle les forces et les énergies culturelles ont bien du mal à résister. Globalisation et mondialisation seraient alors les éléments porteurs d'une logique de totalisation, dont l'expression politique a pu être l'Etat totalitaire, ce dernier n'en ayant malheureusement pas le monopole¹⁹. Totalisation en dehors du champ politique du totalitarisme, l'empire de la norme, l'étalement de la culture de la procédure (y compris dans les outils «développement durable»), l'appréhension du monde humain sous le seul prisme du calculable et du prévisible, le déploiement planétaire d'une cohésion technologique rendue possible par un capitalisme financier mondialisé et vectrice d'une inertie redoutable sont autant d'éléments qui révèlent combien la conscience éthique, juridique et politique de l'unité de l'humanité est fragile. C'est pourtant ce second universel là qu'il s'agit d'accompagner et de faire exister.

4. Penser global, agir local. Diversité écologique et pluralité des univers symboliques

Dans le «penser global, agir local» il est question de penser non un universel stratégique (une accumulation de biens) mais un universel éthique et politique (une amélioration des liens entre cultures et avec le cosmos). Ceci n'est pas un fait qui constaterait l'opposition abstraite de l'universel et du particulier. C'est un processus qui dialectise l'universel et l'historique. En effet, la conscience d'un «nous» planétaire ne s'explicite nulle part ailleurs que dans et par la médiation d'une entente partagée dans une culture. Comment alors l'universel d'une expérience du monde découverte comme partageable, y compris dans ses résonances globales, s'écrit et s'explicite dans le contexte d'une culture, d'un groupe humain singulier ? Comment les différences des cultures s'approprient et répliquent-elles à un enjeu global et planétaire ?

«Penser global, agir local» peut s'interpréter comme une maxime herméneutique travaillant à faire apparaître un universel en contexte visant à humaniser la mondialisation. Il faut donc clairement faire apparaître les droits des générations présentes comme des limites aux devoirs envers les générations

¹⁹ Voir J. Vioulac, *La logique totalitaire. Essai sur la crise en Occident*, Paris 2013.

futures, et l'indétermination humaine comme une limite aux interdépendances entre la nature humaine et non humaine. Façon de nous rappeler qu'anticiper n'est pas prévoir l'imprévisible, mais, selon la belle formule d'Edouard Glissant, «apprendre à durer et grandir dans cet imprévisible»²⁰. Le développement durable ainsi compris n'est pas la simple extension technologique et administrative d'outils «verts». Il se comprend comme un processus d'interprétation dans et par lequel les cultures apprennent à se comprendre devant une nature devenue fragilisée et comment on comprend les ressources symboliques dont ces cultures sont porteuses. Dans notre crise écologique et économique globale, l'humanité s'engage dans un travail d'interprétation d'elle-même. C'est dans la texture insubstituable du contexte d'une culture (*polis*) qu'elle épèle la portée universelle de ce qu'elle mobilise, à savoir l'universelle épreuve d'un habiter la Terre (*cosmos*) partagé ensemble. Qu'est-ce que cela signifie concrètement sinon décloisonner une mondialisation qui encourage le langage unidimensionnel de l'intérêt en folklorisant les cultures réduites à de l'anecdote d'un côté et en laissant les associations et ONG demeurer les hérauts moraux mais impuissants du désintérêt ? A quoi cela engage-t-il sinon refuser le catastrophisme tétanisé devant la transgression des limites et une exaltation transhumaniste qui prophétise l'arrachement définitif aux limites en travaillant une anthropologie de la limite où l'humanité est en gésine, apprenant à découvrir son unité profonde ? L'économie sociale et solidaire, l'écoconception, la nouaison de l'écologie et de l'économie dans la responsabilité sociale, le droit des droits de l'homme, les arts inventent aujourd'hui des manières de faire qui relient ce que la mondialisation déchire : le service écologique gratuit, l'engagement désintéressé de l'associatif, la concurrence effrénée de l'efficacité économique et la tentative de redistribution par le politique.

C'est tout l'enjeu ici de la signification qu'il convient d'accorder au fait d'habiter la Terre sur/par/dans des territoires. Il n'y a pas de géopolitique sans au préalable une mesure prise de sa géopétrie. Autrement dit la dialectique de l'universel et de l'historique n'est autre que celle de la dialectique de la «civilisation universelle et des cultures nationales» dont parlait Ricoeur. Avec «le penser global, agir local», «l'humanité, prise comme un unique corps, entre dans une unique civilisation planétaire qui représente à la fois un progrès gigantesque pour tous et une tâche écrasante de survie et d'adaptation de l'héritage culturel à ce cadre nouveau. Nous ressentons tous à des degrés différents et sur des modes variables, la tension, entre d'une part, la nécessité de cet accès et de ce progrès et, d'autre part, l'exigence de préserver nos patrimoines hérités»²¹.

Dans l'habiter la Terre à l'heure de la crise environnementale globale, il y va donc d'une résistance à l'assimilation/réduction de l'exigence éthique d'universelle attente d'habiter un monde commun à une forme d'universalisation de fait : la globalisation-mondialisation portée par une «langue» uniforme mondiale. Un

²⁰ M. Delmas-Marty, *Résister, responsabiliser, anticiper : ou comment humaniser la mondialisation*, Paris 2013, p. 193.

²¹ P. Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales* [1961], dans *Histoire et Vérité*, cit., p. 322.

universel se cherche donc. Il force à se départir d'une conception abstraite de l'universel qui croit pouvoir s'affranchir de l'historique. Il invite à comprendre l'universel dans et à partir de l'historique, sans pour autant réifier l'historicité d'une communauté historique donnée en la substantialisant et en la prétendant être l'universel en acte. Cet universel s'appuie sur un fond phénoménologique qu'il tente d'épeler (*le cosmos*) et d'articuler en mondes humains (*la polis*), culture d'avant sa colonisation par des processus d'objectivations planétaires. C'est là le lieu de notre combat: savoir manipuler les choses sans renoncer à habiter le monde pour parler comme Merleau-Ponty.

Là où l'universel scientifico-technique manipule des choses de façon uniforme (la recherche de la langue scientifico-technique comme langue parfaite), l'universel des cultures tente d'habiter le monde en s'explicitant dans la pluralité d'expressions du fond phénoménologique qu'elles laissent apparaître. Dans le «penser local, agir local» un des enjeux est précisément d'empêcher de confondre le retour de la Terre dans l'habiter avec un retour à la terre dans l'identitaire. Car on peut être tenté d'opposer à cette langue artificielle que serait une civilisation technologique qui nous déracine, la recherche éperdue d'une origine avec laquelle communier: l'originale expression de notre être au monde dans la fusion avec le *cosmos* ou *Gaia*.

La globalisation/mondialisation signe le triomphe de l'universalité d'un mode de pensée rationnel. Il se dépose dans les sciences et techniques élaborées depuis la Modernité et manipule des choses sans que l'on puisse dire que cela soit occidental ou autre d'ailleurs. Mais le déploiement de la logique et de la mathématisation du monde, sa modélisation dans le calcul et sa mise à façon dans la globalisation technologique n'est pas le dernier mot de l'universel. Ce dernier est mis en travail par la revendication d'un autre universel qui veut se formuler non pas au-delà, ni en dépit des cultures singulières mais au cœur de ces dernières.

Face à la crise écologique, on ne protégera donc pas la diversité biologique en sacrifiant la diversité symbolique. «Il y a un piège politique à la question écologique. Elle suggère tout naturellement une réponse globale. Elle pousse à récriminer contre l'étroitesse des cadres politiques nationaux. [...] Celle-ci exige sans doute de «penser global», mais elle réclame tout autant d'«agir local». Elle demande d'articuler les deux niveaux, qui ne sont nullement contradictoires, n'en déplaise aux amateurs de raisonnement stratosphériques, mais rigoureusement complémentaires. Là est le véritable défi tant théorique que pratique qu'elle nous lance»²².

Ce défi suppose de laisser au monde, dans sa dimension originale d'habitat, la possibilité d'apparaître. On le fera en se concentrant sur le cœur éthico-poétique d'une culture, ce fond mystérieux qu'explique une poétique (les arts, la poésie et la littérature, les spiritualités, les usages) et avec lequel elle n'a jamais fini de se débattre. Il suppose, d'autre part, d'observer combien cette

²² M. Gauchet, *Remarques préliminaires sur la politique écologique*, dans *Vers une société sobre et désirable*, dir. D. Bourg, Paris 2010, p. 166-167.

forme donnée à l'apparaître s'épèle et trouve sa grammaire dans des cultures et leurs styles. Ces derniers ne sont pas qu'un habillage secondaire et superficiel mais le noeud poétique où s'origine la nature et la culture. En profondeur, cette poétique de l'habiter redonne toute sa densité à ce que signifie «habiter la Terre». Elle prépare une éthique de l'appartenance à la Terre qui nous semble le soutien originaire d'un universel qu'il s'agit ensuite d'apprendre à déchiffrer. Pas moins profonde, une herméneutique des cultures, en travaillant à déployer les conditions symboliques d'une intelligibilité de cette appartenance, montre combien elle se mue en responsabilités, institutions et styles culturels singuliers. N'est-ce pas ainsi que l'on pourrait lire herméneutiquement la signification accordée à la dialectique du Milieu ambiant et des milieux culturels, du Fudô et des «types d'entente propre», de la géopoétique et de la géopolitique telle qu'elle est présente dans l'œuvre du japonais Watsuji Tetsuro²³? Le concept ricoeurien de «noyau éthicomythique»²⁴ fait ici le passage entre la Terre et les terres, évitant de voir l'attention à la Terre dans le retour de la Terre être un retour archaïque à la terre. «En vertu de la fonction médiatrice du corps propre dans la structure de l'être dans le monde, le trait d'ipséité de la corporéité s'étend à celle du monde en tant que corporellement habité. Ce trait qualifie la condition terrestre en tant que telle et donne à la Terre la signification existentielle que, sous des guises diverses, Nietzsche, Husserl et Heidegger lui reconnaissent. La Terre est ici plus et autre chose qu'une planète. C'est le nom mythique de notre ancrage corporel dans le monde»²⁵. Les terres et les territoires seront alors la traduction géopolitique de cette épreuve géopoétique.

Les cultures ne sont pas des substances immuables mais bien des modalités du temps traversé ensemble par une communauté historique. Elles s'engagent dans un processus interprétatif qui tente de rendre ce qui a été éprouvé du cosmos et entrent en dialogue avec d'autres. Les cultures ne sont pas des substances – ce qu'a de trompeur le concept de patrimoine – mais des cadres interprétatifs qui épèlent et déploient comme monde singulier, souvent dans des métamorphoses et pas seulement comme des effondrements, comme styles culturels, l'expérience originaire d'un être au monde. En ce sens les différences culturelles ne sont pas des obstacles mais des ressources pour humaniser la mondialisation. Ressources car leurs créativités internes, déployées en imaginaires singularisants peuvent et ont à être interprétés à nouveaux frais pour résonner avec les défis du temps présent. Ceci manifeste ainsi un triple enjeu qui nous place au cœur d'une résistance créative à la globalisation des problèmes que nous avons en partage. Il convoque des puissances de l'imagination sur trois registres: les grandes images poétiques qui font le cœur d'une culture; les imaginaires culturels qui en expriment les ressources symboliques et les forces d'anticipation et de prospection d'une imagination entendue comme faculté du possible pratique

²³ Voir Watsuji Testurô, *Fudô, Le milieu humain*, trad. Augustin Berque, Editions du CNRS 2011, p. 58-60. Augustin Berque parlera à ce propos d'entente médiale ou de singularité médiale.

²⁴ P. Ricoeur, *Civilisation Universelle*, cit., p. 333.

²⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 178.

Le premier enjeu rappelle les cultures à leur noyau de créativité fondamental. Toute culture s'entend comme une manière d'épeler comment elle se comprend de la nature. Cela sourd dans les grandes images poétiques (de l'eau, de l'air, de la neige, du végétal, etc.) qui l'habite. Au-delà de l'imagerie stéréotypée que cultivent les fantasmes et les publicitaires, ces images ont une portée originante qui fait comprendre autrement une culture du vent engagée dans le cerf-volant, une liturgie de l'eau dans un désert ou une cérémonie du thé au Japon. Cette expérience originale constitue un noyau éthicopoétique qui fait la chair d'une culture. Reconnaître ce fond originale est ce qui rend sensée l'entreprise de traduction des différences culturelles. Toutes les cultures sont portées par une phénoménologie de l'habiter – une géopoétique – tenue et maintenue sous la géométrisation du monde et la stylisation qu'elles en proposent. Y insiste aujourd'hui la notion de milieu, d'écoumène et que déjà Husserl évoquait lors qu'il parlait de «l'arché originale Terre». Le lieu (*topos*) n'est que l'abstraction du milieu (*chora*). C'est déjà ce que signifiait la poétique de l'espace bachelardien parlant de cosmicité intime. Aussi dans le «penser global, agir local» on donnera ici un sens fort au local. L'épreuve de l'habiter repense la localité comme réalité bien plus active que la localisation. Le système GPS (global position system) par exemple nous localise sans nous livrer l'expérience de naître au lieu. Or, on doit insister sur la consistance du là de l'être-là que porte une poétique de la Terre. Aussi plaignant Maldiney, nous dirons que les voyageurs – si l'on parle bien de ceux qui voyagent et non simplement de ceux qui se déplacent – «sont les ambassadeurs de l'espace du paysage dans l'espace géographique»²⁶. Tout voyageur qui «va à l'étranger» fait cette expérience. S'il se concentre sur l'intensité de l'épreuve de l'habiter engagée dans le milieu il se sent, à chaque fois ici, chez lui. S'il en déplie les significations, il sera disponible au fait que le milieu (habiter la Terre) se donne toujours médiatisé, dans des milieux qui paraissent alors étranges !

Ce dernier point conduit au deuxième enjeu: la diversité des héritages. Les différentes communautés historiques stylisent un art d'habiter la Terre dans des cultures, le traduisent dans des «types d'entente propre à l'humain» comme l'écrit Watsuji Tetsurô, le type désignant une réalité dynamique, processuelle. La dialectique du milieu et du type formule autrement la dialectique cosmos et polis. A l'expérience poétique de faire chair avec la chair du monde (le milieu) fait écho le déchiffrement de cette expérience dans des manières d'instituer un monde humain en monde. Cette interprétation définit des cultures comme des types d'entente propre, si l'on pense à une culture de la mousson, du désert ou à une civilisation urbaine voulant valoriser une biodiversité en ville²⁷. Une herméneutique des cultures s'entendra comme la mise au jour du travail de traduction pratique et esthétique du sens que peut avoir son inscription dans un milieu. Elle manifeste la traduction d'une expérience originale de la Terre (*le noyau éthicomythique qui*

²⁶ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Paris 2012, p. 82.

²⁷ Voir Watsuji Testurô, *Fudô, Le milieu humain*, trad. Augustin Berque, Editions du CNRS 2011, p. 58-60. Augustin Berque parlera à ce propos d'entente médiale ou de singularité médiale.

*constitue le fonds culturel d'un peuple)*²⁸ en l'institution d'un style d'être humain. Cette idée de style se diffracte dans la pluralité des cultures. Or, comment ne pas constater alors l'essentielle fragilité de ces imaginaires culturels devant les ravages de l'unidimensionnalisation du monde portée et armée par les technologies ? Les cultures s'entendent comme une pluralité d'univers symboliques porteurs d'imaginaires de la nature distincts, comme autant de *nappes d'images et de symboles* dit encore Ricoeur, qui subjectivisent, singularisent et soutiennent des capacités d'initiative. On aurait besoin de faire appel à l'anthropologie culturelle pour nous nous rendre attentifs à cette pluralité d'imaginaires structurants. L'enjeu est de convoquer leur dynamique créatrice pour résister singulièrement à la globalisation et s'adapter à la crise écologique. Si l'humanité n'est une que dans la pluralité de ses figures historiques, la tension du «penser global, agir local» est travaillée en son cœur par l'idée d'humanité donnée dans la pluralité de ses expressions. Il y aura, de ce fait, autant de conception du développement durable qu'il y a de cultures. Ces dernières proposent une pluralité d'interprétation de ce qu'il convient d'entendre par là, selon qu'on est en Amérique latine ou en Europe, en Chine qui parle aujourd'hui de «civilisation écologique» ou en Inde. La pluralité des agendas 21, la découverte que le développement durable a une porte d'entrée environnementale en Europe alors qu'elle est sociale en Afrique sont les signes manifestent et réjouissant de la puissance créatrice des cultures est mobilisées.

Troisième enjeu alors. Face à la crise écologique, il est question d'apprendre à promouvoir en projets cette épreuve de l'habiter originaire, accessible nulle part ailleurs dans la manière de s'épeler, de s'expliciter et de se structurer que dans la diversité des héritages culturels. «Penser global, agir local» au sens fort signifierait alors prolonger l'articulation d'une phénoménologie de l'habiter avec une herméneutique des cultures en créativités pratiques (les écogestes, les nouveaux usages), inventivités institutionnelles, anticipations et implémentations. N'aurait-on pas là l'explicitation des enjeux d'un programme de traduction de ce que signifie penser local dans l'agir local ? Prendre la mesure de l'habiter le cosmos comme présupposition d'un habiter la Terre partageable; s'attacher avec attention à l'agir local comme étant la traduction de cet habiter dans des styles d'habitats, des cultures et des sociétés; réfléchir une solidarité de projet face à la crise écologique et sociale. Ce dernier mouvement réveillerait ce que nous cherchons à vivre, mettant en débat les différentes compréhensions de l'habiter, à partir du désir de faire monde commun dans cette fragile demeure qu'est le cosmos ?

²⁸ P. Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales*, cit., p. 333-334.

5. Le paradigme de la traduction: des relations difficiles mais fructueuses entre les différentes cultures

Le paradigme de la traduction répond au défi de penser l'unité de l'humanité dans la diversité indépassable de ses expressions langagières. Dans la mesure où traduire n'est pas chercher un identique mais un équivalent comme linguistes ou juristes comparatistes le savent bien. La traduction d'enjeux globaux dans des réalités locales n'est pas une activité théorique mais bien une médiation éthico-pratique sachant la synthèse inachevée. Elle se déploie en des créativités institutionnelles si l'on pense à la pluralité des agendas 21, pluralité tant continentale que dans sa déclinaison nationale, régionale, locale. Elle s'engage dans le souci des mises en application de la responsabilité sociale et environnementale des entreprises qui place ses dernières dans la mondialisation découvrant que la culture de l'entreprise ne peut négliger la place et la part de l'entreprise dans la culture. Elle s'épèle dans des modes de vie et des usages dans de nouveaux ethos écocitoyens, des pratiques éducatives.

Cette traduction résiste au mirage de la traduction parfaite qui effacerait les différences culturelles et reviendrait à l'imposition d'un «monolinguisme» technico-administratif dominant. Elle résiste également à la nostalgie d'une «langue originelle» qui serait présente et donnée dans le retour au grand tout de la nature d'avant les hommes. Ce retour hante de façon vertigineuse l'éthique environnementale d'une *wilderness* et une défense de la valeur intrinsèque de la nature singulièrement déconnectée de ses enjeux sociaux.

L'humanité s'inscrit, se raconte et s'explique dans des communautés d'expériences, dans des traditions historiques, à commencer par la langue. Le fait étrange, en effet, «c'est qu'il y ait des cultures et non point une unique humanité; [...] D'emblée, semble-t-il, l'homme est autre que l'homme; la condition brisée des langues est le signe le plus visible de cette incohésion primitive»²⁹. Bénédiction de Babel dit finement François Marty. C'est à partir de ces communautés historiques irréductibles que nous sommes en prises avec le monde et non du point de vue extérieur, qu'il soit de Sirius, de Gagarine ou d'une administration planétaire. C'est à partir d'elles que nous pouvons avoir une prise sur lui.

Il y a donc une facilité à parler de société civile mondiale, de civilisation planétaire. Croire pouvoir s'affranchir de son ancrage corporel pour prétendre à un universel de surplomb ou s'en contenter pour en faire un point d'accord initial, ce qu'encourage avec facilité l'expression de village planétaire ou celle de citoyen du monde, manifeste une naïveté initiale. Cela dissimule des souffrances et des violences en minimisant les différences objectives entre les cultures. L'expérience commune de l'habiter tend à minimiser les différenciations entre cultures et la violence des conflits sociaux et politiques qui opposent les univers symboliques les uns aux autres. Il suffit de penser aux conflits liés à l'accès à l'eau par exemple ou aux quotas de pêches dans les différentes traditions culturelles.

²⁹ Ivi, p. 333.

Mais une fois appris que nous sommes solidarisés à l'échelle globale, qu'il y a là une manière d'humanité qui prend corps dans un corps de sciences, de techniques opérationnelles, de domination de la nature et du monde humain, il s'agit d'entendre la leçon de cette naïveté première. Instruite, cette dernière découvre que les communautés historiques, tentent une articulation originale du *cosmos* et de la *polis* en un milieu, articulation ouverte, qui en appelle potentiellement à une reconnaissance par tous. La demande de reconnaissance de ces expériences dans la confrontation des héritages est donc porteuse d'une forme d'appel à un universel et manifeste la façon dont l'humanité honore cette tâche d'apprendre à comprendre le sens qu'il convient de donner à son unité. Ce qu'une culture veut faire reconnaître, ce n'est pas qu'elle est l'incarnation définitive de l'universel expérience d'être au monde mais qu'elle en est une traduction, qu'elle participe à l'universel. «Ce qu'il s'agit de faire reconnaître pour chacun de ces points de vue singuliers, c'est sa participation à l'universel, sa contribution, le fait de compter en quelque manière dans l'universel humain au titre de la manière d'être ou de penser que l'on incarne. [...] Personne n'échappe, à aucun niveau, au problème de la reconnaissance, à la requête de voir reconnues à la fois sa singularité et la contribution de cette singularité à l'universel. [...] demander la reconnaissance de sa singularité, c'est se mettre dans l'obligation de s'exposer, de se faire comprendre, de se définir dans ce qui est susceptible de compter pour les autres et au regard de l'universel. [...] l'enjeu de la reconnaissance c'est l'interconnaissance»³⁰.

L'autre nom de cette interconnaissance est porté par le paradigme de la traduction. Epreuve de l'hospitalité à l'égard de l'autre reconnu comme étranger, la traduction engage une pensée de l'universel en contexte. L'universel de la parole humaine se donne dans la pluralité des langues que parlent les hommes. Ces langues, métaphores pour dire l'épaisseur de l'univers symbolique que constitue chaque culture, donnent forme, configurent une manière d'humanité à chaque fois irréductible et qui ambitionne pourtant de dire et d'exprimer un universel. Nulle culture, nulle valeur, «nulle conviction morale n'aurait de force si elle n'élevait une prétention à l'universalité. Mais on doit se borner à donner le sens d'universel présumé à ce qui se donne d'abord comme universel prétendu; entendons par universel présumé la prétention à l'universalité offerte à la discussion publique en attente de la reconnaissance par tous. Dans cet échange chaque protagoniste propose un universel prétendu ou inchoatif en quête de reconnaissance; l'histoire de cette reconnaissance est elle-même mue par l'idée d'une reconnaissance ayant valeur d'universel concret»³¹. Une culture entendue comme une interprétation de ce que peut signifier se penser et se vivre comme humain sur la Terre (cf. Augustin Berque) invite à se déprendre du concept de citoyen du monde. L'habitant de la terre du phénoménologue n'est pas l'abstraction universaliste du citoyen du monde. Si la tâche d'une herméneutique des cultures

³⁰ Voir M. Gauchet, *Les enjeux de la reconnaissance*, dans Shmuel Trigano (ed.), *L'universel et la politique des identités*, Editions de l'éclat 2010, p. 22-24.

³¹ P. Ricoeur, *L'universel et l'historique*, dans *Le Juste 2*, Editions Esprit 2001, p. 284.

et d'un dialogue entre les cultures est, en promouvant un autre cosmopolitisme, de permettre d'élaborer les conditions argumentatives et institutionnelles par lesquelles on passe d'un universel prétendu au présumé et du présumé au partagé, on doit s'arrêter sur le sens de cet universel présumé. Il peut avoir des significations idéologiques et stratégiques – repli identitaire, nationalisme territorial, ou colonisation administrative. Mais il dit aussi comment une culture entrant en discussion avec d'autres offre à la rencontre la façon singulière qu'elle a de nouer son histoire à la nature, se mettant alors à l'école de l'anthropologie qui découvre plusieurs manières d'ontologies (naturaliste, animiste, totémiste ou analogique)³² et s'explicite en des options normatives manifestes dans le pluralisme éthique de traditions et de valeurs.

Si «penser global, agir local» apprend à s'instituer dans le cadre de la relations entre des cultures aux prises avec la crise écologique, à partir de la diversité des cultures, le type de relations qu'elle mobilise sont des relations difficiles. Ces relations supposent en interne un processus de révisions des conditions du dialogue et en externe la contestation de toute domination d'une culture sur d'autres. Parler de relation difficile, c'est observer que dans le «penser local agir global», il peut y avoir une volonté de poser comme un dilemme ce qui est une relation dialectique.

Le dilemme pourrait être formulé comme suit. Soit on privilégie l'urgence des problèmes globaux et, en en appelant au global, on peut rêver d'un Etat total qui imposerait des mesures homogènes et uniformes tenant les différentes cultures pour des accidents de l'histoire qui n'auraient rien à nous apprendre, dans leurs expériences et leurs parcours historiques sur la façon d'assumer le sens de ce qu'est habiter la Terre. «A problème global réponse global» est une formule redoutable qui encourage ce que l'on a pu appeler des écofascismes, mais sans aller jusque-là des politiques «d'ajustements structurels...» et des techniques administratives rectilignes et uniformes. Elles encouragent ici une interprétation faible du développement durable entendu essentiellement comme une pratique administrative à l'échelle planétaire qui homogénéise les pratiques et étend/transfère ses standards techno-administratifs (les agendas 21 et les objectifs du millénaire) dans des outils de pilotages ou de gouvernance mal compris, indifférents aux contextes. Mais il y a une idée qui n'est pas fausse ici: la nécessité d'apprendre à structurer les relations entre les cultures pour qu'elles soient de la sorte en mesure de répondre à des problèmes eux-mêmes transnationaux et translocaux. Ce que Mireille Delmas-Party, attentive aux biens publics mondiaux envisage en parlant, à propos de la convergence des droits, de «pluralisme ordonné».

Deuxième élément du dilemme, il consiste à dire que cette fois-ci, seules les cultures sont en mesure de répondre aux défis globaux de sorte que, dans une métamorphose des cultures et de leur mode d'être elles pourraient seules s'organiser, ne traitant la question structurelle de leur coordination que comme un problème technique. Elles envisagent alors les institutions internationales

³² Ph. Descola, *Par delà nature et culture*, Paris 2005.

uniquement comme des prestataires de services externes ou comme des expertises. Il peut y avoir là la revendication d'une approche forte du développement durable qui est porteuse d'une dimension utopique au sens d'élargissement de nos horizons d'attentes, présente dans l'idée d'une autre mondialisation ou d'une altermondialisation. Elle exprime une attente de reconnaissance profonde qui ne peut être négligée. Le souci du penser global n'est pas fait pour les experts de la globalisation et les institutions internationales (OMC, FMI, FAO, etc.) mais pour les cultures et les peuples. Le dialogue entre les cultures abordant les enjeux planétaires ne peut donner consistance à un «nous» que s'il fait la place à ce que veulent et ce qui vaut pour les cultures et les peuples. Assez significativement, les sommets de la Terre qui se succèdent enregistrent et accroissent ce dilemme entre le sommet officiel des Etats et le contre-sommet des associations, des altermondialistes, etc.

Or à côté de ce dilemme, n'y-a-t-il pas une dialectique qui réforme de l'intérieur les institutions internationales en permettant aux cultures de faire entendre leur singularité et la résistance de leur exception et une exigence de contestation externe qui veille à ne pas enfermer le dialogue entre les cultures sous la forme d'une domination d'un nouveau type, néocolonialisme des imaginaires anticipant dans un coup de force l'idée de commun. A cet endroit, le paradigme de la traduction fait son entrée. Ni transfuser (modèle éthique environnemental orphique), ni transférer (modèle unidimensionnel du totalitarisme technocratique), traduire.

Si l'on entend bien que le dialogue entre les cultures vise en profondeur la prise en compte non seulement de l'avoir (l'économique) et du pouvoir (le politique) mais aussi du valoir (le noyau éthicomythique), la traduction est décisive. Traduire, - à commencer au sens propre par la diversité du plurilinguisme dans les conférences internationales qui prennent au sérieux la langue comme une «vision du monde» - occupe cette charnière de l'universel et de l'historique. Traduire n'est pas qu'une transposition sans pertes, littérale et mécanique, d'un contenu d'un lieu en un autre. Traduire fait l'expérience de la différence irréductible des milieux et part, de ce fait à la recherche non de l'identique mais de la bonne équivalence entre le singulier insubstituable d'une culture de départ et le singulier insubstituable de la culture d'arrivée. Rend possible ce travail le rôle de l'imagination, ce qui est visé dans une culture pouvant, dans la culture de réception être interprété, approprié dans ses catégories propres. Le manifeste assez bien la pluralité et la diversité des agendas 21 selon les continents, selon les régions, selon les agglomérations. C'est à cet endroit que l'universel et l'historique dans le dialogue entre les cultures autour des enjeux planétaires est un dialogue difficile car demeure toujours la suspicion que l'on tente d'imposer le monopole d'une vision d'un monde, d'une anthropologie sur les autres (en l'occurrence le triomphe de l'anthropologie individualiste et utilitariste), ou celui d'institutions juridico-politiques (universel prétendu.) «Dans la traduction travaillent le propre et l'étranger, le soi et l'autre, l'autre que nous retrouvons en nous et qui ne se réduit pas à l'altérité de l'autre homme. Dans la traduction est à l'œuvre un

concept pluriel d'humanité pourtant une, qui ne pourrait pas être réduite à une chose isolée – au sens d'une science unifiée, d'un savoir absolu ou d'une langue unique, mais qui peut bien être unifiée selon le modèle de l'hospitalité, de la vie en commun, de la co-habitation dans un monde devenu habitable grâce à une praxis de convivialité»³³.

Jean-Philippe Pierron, Université Jean Moulin Lyon 3
✉ pierron.jo@laposte.net

³³ D. Jervolino, *Ricoeur. Herméneutique et traduction*, Paris 2007, pp. 100-101.

Articoli/10

Esperienza e verità

Note sullo statuto dell'ermeneutica

Fabiola Falappa

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 13/04/2014. Accettato il 02/03/2015.

In this paper, the author intends to show how a philosophy mindful of hermeneutic richness never forgets that the truth goes beyond every thought, so much that it can't be enclosed in any self-referential idea nor flatten by a false universality which considers its knowledge as the only authentic one thus trying to impose it as if it were the only one vision to adhere to. Differently from the logic-deductive and intellectualistic conception of truth which doesn't see the complex relation that connect us in an essential manner to the reality and the experience of a living truth, two paradigmatic paths are analyzed with the aim of getting to the philosophical recognition of the living truth (Hegel and Heidegger) and of hermeneutics as answer to a freeing love (Gadamer and Zambrano). Finally, the consequences of such a perspective are highlighted: the reference to a pluralism of philosophies and of faiths as well as the possibility of combining the ethic and historic responsibility with the physiological pluralism of interpretations and cultures.

1. La responsabilità dell'ermeneutica in un'epoca di smarrimento

Tentando di cogliere gli elementi massimamente pericolosi nel quadro dell'odierna crisi radicale e le cause del disorientamento della persona, che in essa si sperimenta, non può essere trascurata la sempre maggiore incapacità di vedere l'umanità, di riconoscerne il valore e conseguentemente di averne pertanto riguardo. Ciò che a fatica viene visto, e ancor più con difficoltà si cerca di interpretare, è proprio la nostra dignità. Ed è in un tale contesto che emerge il compito primario della filosofia: esercitare il potere autentico del suo pensiero critico, educare il dialogo, impegnarsi nella testimonianza e nella cura appunto della verità della dignità dell'essere umano. Ovviamente per riuscire in questo intento la filosofia deve orientare la forza della sua apertura verso la correlazione nei confronti della verità, origine stessa del suo essere. Ecco enucleato allora anche il secondo compito che spetta alla filosofia.

I due compiti della filosofia appena tratteggiati orientano la riflessione verso una rinnovata considerazione anche del valore stesso dell'ermeneutica, ossia della filosofia che è nata e cresciuta come relazione interpretativa con la verità. Così, ad

esempio, l'ermeneutica esegetica e quella giuridica hanno delineato pian piano un paradigma gnoseologico che richiede decifrazione, ascolto e partecipazione piuttosto che giudizio, oggettivazione e dominio. Oltre la comprensione dei testi scritti, seguendo il pensiero di Martin Heidegger¹, è stato possibile, in effetti, sostenere che l'esistenza comprendente e interpretante è proprio il modo di essere al mondo dell'essere umano.

È da esplicitare poi il fondamento antropologico dell'ermeneutica: esso ha a che fare con il modo di conoscere dell'essere umano sempre indiretto, bisognoso di mediazione e soprattutto mai conclusivo. Nel cammino esistenziale si è pertanto da sempre e sempre di nuovo cercatori del senso e della verità.

In questa prospettiva emerge chiaramente il nostro essere creature interpretanti e nella filosofia come ermeneutica dunque sono racchiusi elementi molto più essenziali rispetto allo studio di una disciplina inserita nella vasta gamma del sapere filosofico: la fatica di comprendere se stessi e gli altri, la delineazione del cammino della ricerca della verità, il riconoscimento della condizione umana e perfino la relazione sussistente tra amore e conoscenza. Per tali motivi ritengo sia indispensabile tentare un chiarimento circa lo statuto dell'ermeneutica sottolineando, fin da subito, l'importanza di tenere intrinsecamente legate *ermeneutica filosofica*, da un lato, e *filosofia ermeneutica*, dall'altro lato. Qui la prima è solitamente intesa come teoria e tecnica di interpretazione dei testi filosofici, mentre la seconda rimanda all'orientamento tipico della filosofia tedesca del Novecento sviluppata da Heidegger e da Gadamer, in particolare.

Propongo di cogliere pertanto l'autentico valore di entrambe le parti poste in questione, non separando le stesse ponendole su due binari paralleli, ma intrecciando ermeneutica filosofica come disciplina esegetica e filosofia ermeneutica considerata come posizione teoretica originale. Da una tale sottolineatura mi sembra scaturisca una sensibilità nell'interpretante che lo spinge, confrontandosi con i testi, non tanto ad una attenzione scrupolosa volta ad applicare una lista di criteri tecnici, al fine di giungere alla comprensione, ma in massimo grado a riflettere sulla sua stessa relazione con la verità e, più in generale, con ogni possibile questione di senso. Ecco allora emergere un'ermeneutica filosofica, intesa come *continuo pensiero aperto* e volto a tracciare un percorso nell'interpretare congiuntamente i testi e il mondo stesso, facendo costantemente memoria della tradizione specifica della filosofia ermeneutica.

Da sempre la filosofia ermeneutica considera la realtà della verità a partire da una relazione di interpretazione, quest'ultima acquista così un valore che rinvia alla testimonianza di chi sceglie la concretezza della relazione diretta con ciò che va interpretato, piuttosto che la messa a distanza dell'oggetto da indagare e analizzare a partire da concetti teorici. A ben vedere quest'impostazione pone l'interpretazione al di là di ogni pratica tecnicamente esegetica, per testimoniare che si ha vera interpretazione laddove si sperimenta innanzitutto un *incontro*.

È evidente come la posizione ora esplicitata porti alla luce il nucleo metafisico di tale filosofia che incontra ora una verità esperita come irriducibile ad ogni

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano 1976, pp. 182-195.

concreta e oggettiva datità, una verità che per questo non può in nessun modo essere intesa come oggetto, ma che emerge piuttosto come *verità vivente* che ci chiama alla relazione. E ad una relazione fondata sull'apertura incondizionata e sull'ascolto, basi insostituibili dell'interpretare. Il pensiero stesso acquista un'apertura radicale nei confronti dell'alterità, ormai libero dai limiti che lo riporterebbero costantemente all'interno del proprio recinto autoreferenziale, secondo il paradigma ad esempio dell'idealismo assoluto. Così nell'esperienza dell'interpretare entra in gioco la relazione con una reale alterità, non solo rispetto all'esperire orientato al mondo umano e concreto, ma ciò ha valore perfino nel ricomprendere l'alterità inscritta nella stessa verità.

Lo sguardo rivolto a tale nucleo metafisico, che come indicato è specifico della filosofia ermeneutica, permette tra l'altro di riconoscere e oltrepassare le varie forme di riduzionismo, di fondamentalismo e di nichilismo che sono da sempre ostacoli al perseguimento di una vita buona, condivisa e comune dell'intera umanità. Tutti questi “-ismo” sono riscontrabili in ambito scientista, ma anche nella sfera tecnocratica o politica o etnica o religiosa. Una filosofia memore della ricchezza ermeneutica non perde mai di vista la considerazione in base alla quale la verità oltrepassa ogni pensiero, perciò non può essere racchiusa in alcuna idea autoreferenziale né può essere appiattita da una falsa universalità che considera la sua conoscenza come l'unica autentica e, di conseguenza, cerca di imporla come fosse l'unica visione valida alla quale aderire.

Occorre però mettere in guardia da un rischio legato alla presente analisi: quello di un'*umiltà appagata di se stessa*. Intendo dire che non può certo essere sufficiente considerare l'ermeneutica in quanto segnalazione e critica delle varie forme di riduzionismo, poiché sarebbe esclusivamente un pensiero infecondo e passivo, costantemente in cerca di elementi da contestare e smontare, per poter affermare qualsivoglia realtà. Così orientandosi, finirebbe per perdere l'appuntamento con l'esperienza e continuerebbe a sussistere in virtù degli errori altrui. All'opposto la filosofia ermeneutica conserva il suo potere testimoniale ed euristico proprio quando non si limita a criticare l'egocentrismo culturale, per mettersi piuttosto in cammino al fine di cogliere le tracce e interpretare la luce rivelativa che nasce dalla stessa verità, riconosciuta nella sua alterità.

Da questo punto di vista la filosofia ermeneutica non trascura il riferimento alla datità delle cose, al contrario la pone al centro dell'attenzione, a partire dall'impegno volto a conoscerne i differenti livelli, i vari stadi e le complessità profonde inscritte nella realtà stessa. Ricordo ad esempio l'analisi svolta da Hans-Georg Gadamer in merito alla coscienza estetica e alla coscienza storica. Tale studio esprime con precisione il bisogno di trasformare gli atti conoscitivi proprio a partire dalla profondità della realtà con cui sono in relazione². Accenno, inoltre, brevemente all'espressione «campi di coscienza»³, introdotta da Raimon Panikkar, con la quale metaforicamente viene legato il procedere del pensiero

² Cfr H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. di G. Vattimo, Milano 2000, rispettivamente pp. 25-210 e 211-440.

³ R. Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella editrice 2000, p. 68.

all'espressione della danza. Qui il cammino che si apre traccia le sue figure di pari passo all'adesione della coscienza alla realtà multidimensionale, stratificata, impossibile da disegnare in un livello unico ed esclusivo. Apparirà chiaro, giunti a questo punto, il fatto che tentare di surrogare l'esperienza dell'alterità della realtà, e perfino della verità, in rappresentazioni sterili è l'esatto contrario della via delineata dall'impegno all'interpretazione, autenticamente aperta all'alterità della verità.

2. L'apertura a una verità viva

L'ermeneutica esprime la sua critica rispetto alle impostazioni autoreferenziali a partire dal riconoscimento di un *orizzonte molto più esteso*, che supera oltremisura ogni singola posizione impegnata nel confronto dialogico e, nel contempo, oltrepassa anche l'insieme delle posizioni presenti in esso. Ed è ponendosi in una disposizione di contemplazione silenziosa, nei confronti di questo orizzonte di senso sconfinato, che l'ermeneutica rinnova di continuo la via aperta all'ulteriorità della verità, cogliendo quest'ultima innanzitutto come *realità vivente e interlocutrice reale*, seppur misteriosa, del cammino di ricerca umana. Non solo prendendosi cura delle opere e dei testi del passato, ma, a partire da questi, anche contribuendo alla gestazione del futuro rimanendo in ascolto di esso, anziché tentando di categorizzarlo in modo del tutto relativo e arbitrario. Da qui scaturisce la sua attitudine essenziale a rifuggire ogni oggettivazione della verità, ogni tendenza che vuole ridurla a qualità del nostro giudizio sulla realtà o ad una dottrina.

In questo scenario è possibile cogliere allora una sostanziale differenza tra l'ermeneutica e le altre tendenze filosofiche: la prima ricerca la verità in quanto tale, ovvero non la verità nel suo isolamento assoluto, ma cogliendone il carattere di alterità libera, mentre le seconde possono cercare, come traguardo del loro percorso, la giustificazione della verità. Lo spirito ermeneutico, per un verso, consente alla persona di riconoscere addirittura l'appello che la verità le rivolge e, per altro verso, comprende che ogni edificazione di tipo giustificativo del discorso, che *in primis* occorre abbia la valenza testimoniale piuttosto che inventiva, non può che essere ritenuta provvisoria, parziale, secondaria, qualificata dal suo significato simbolico più che dal suo tentativo di dimostrare e di definire in modo conclusivo.

La natura trascendente della verità, sempre eccedente qualsiasi datità, non la rende tuttavia un mistero inconoscibile e totalmente inavvicinabile; neppure è necessario stabilire, in un'indagine di questo tipo, un confine netto di carattere religioso. Il limite principale non è quello che separa credenti e non credenti, ma va piuttosto riconosciuto nella differenza tra coloro che costringono la verità negli angusti confini di una dottrina e coloro che invece affermano come la verità sia l'interlocutrice per eccellenza della nostra umanità, riconoscendole una vita e un'autonomia specifica.

È quanto ha mostrato in modo eccellente Luigi Pareyson nei suoi scritti: la verità è contemporaneamente inoggettivabile, sempre ulteriore e irriducibile al nostro conoscere, ma anche testimoniable, partecipabile, esperibile nel dialogo e nell'esistenza responsabile. In modo particolare nel suo *Verità e interpretazione*, ha saputo delineare un quadro concettuale molto valido nel tracciare il percorso compiuto dall'ermeneutica alla ricerca di una verità vivente e perciò inesauribile e inoggettivabile⁴. Tale analisi della verità non si pone come finalità solo la diminuzione del riduzionismo e della conseguente cecità nei confronti della sua realtà, ma è utile anche per rispondere ad un bisogno connaturato alla natura umana: quello per cui la stessa persona è alla ricerca della sua *forma*. Ciò va considerato a partire dal fatto che la vicenda umana è per l'appunto *esistenza*. È infatti ineludibile considerare il modo umano di stare al mondo secondo il suo respiro spirituale, a partire dalla sua capacità di trascendenza, osservandone il potenziale di libertà e di responsabilità, come anche il grado di consapevolezza e di creatività che tendono a far sporgere questo modo non solo al di là della dimensione puramente biologica, ma anche oltre quella sociale, intesa come seconda natura che definirebbe ogni essere umano.

L'individuo, per quanto il suo modo di essere sia problematico, fragile e sviabile, non è mai alla ricerca solo di un senso per esistere, ma più autenticamente ricerca una forma che corrisponda alla sua dignità e al cammino della sua esistenza. Così se l'esistenza rimane informe rischia di disperdersi, fino a diventare deformi, mentre se trova una forma inadeguata asfissia e si abbrutisce.

L'ermeneutica, in ascolto di questa esigenza antropologica universale, a mio avviso, incarna l'impegno non solo a riconoscere i significati, la loro correlazione e spesso la loro costellazione entro il mondo di un testo, ma anche a individuare quali siano, rispetto a essi, la prospettiva più giusta e l'orizzonte più appropriato.

Impegnandosi profondamente a pensare la relazione tra interprete e verità, l'ermeneutica tenta di individuare una forma di vita, una forma *per* la vita e giunge alla consapevolezza in base alla quale *solo la verità può dare forma adeguata all'esistenza umana* dal momento che gli esseri umani aspirano appunto a una vita vera. Fondamentale è che, in questo compito, l'ermeneutica proceda tanto con radicalità quanto con onestà filosofica.

In quest'ottica una filosofia ermeneutica opera sia per riconoscere e criticare le forme soffocanti e falsificanti, che pretendono di imporsi con una verità che non possiedono, sia per rinnovare in ciascuno un'apertura e un'esposizione alla sola verità a cui ci si possa conformare, restandone non oppressi ma liberati. La concezione logico-deduttiva e intellettualistica della verità semplicemente non vede tutta la complessa relazione che ci lega in modo essenziale alla realtà di una *verità vivente*. Faccio ora riferimento a due percorsi paradigmatici nel tentativo di giungere al riconoscimento filosofico della verità vivente: quello di Hegel e quello tracciato da Heidegger.

Pur muovendosi in una direzione opposta a quella propria dell'ermeneutica, Hegel si impegna a decostruire ogni elaborazione dell'intelletto protocollare, che

⁴ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1971.

per effetto riduce la verità a un oggetto della rappresentazione, dell'intuizione, del sentimento e soprattutto della riflessione. Egli prende il via con il superare ciò che ritiene essere un presupposto privo di fondamento: ogni idea di alterità, di distanza tra soggetto e verità e dunque di relazione effettiva, identificando entrambi nell'unica, perenne realtà dello Spirito. In questo modo Hegel si rende conto del fatto che la verità non può essere puramente oggettiva né esclusivamente pensata come sostanza, contro una verità intuita come comando, imbrigliata entro categorie monologiche e statiche egli sostiene che «il vero (*Wahre*) (va inteso ed espresso) non come sostanza (*Substanz*), ma altrettanto decisamente come soggetto (*Subjekt*)»⁵.

Qui la sostanza va considerata come l'astratta, vuota e immota uguaglianza con sé, in cui non può esserci né verità, né realtà; essa appare come un cattivo modo di intendere il rapporto tra universale e particolare, e conseguentemente tra pensiero e essere. Nel momento in cui, al contrario, la sostanza si mostra completamente come soggetto ciò significa che l'unità della sostanza non è quella immediata e astratta, ma in realtà va individuata in un'unità mediata, che scaturisce dal farsi altro rimanendo se stessa, è non solo l'*in sé*, ma l'*in sé* che diviene *per sé*⁶. Ecco la modalità grazie alla quale «l'astratto elemento dell'immediatezza e della separazione (*Trennung*) del sapere e della verità è sorpassato»⁷; siamo così pervenuti ad una *verità vivente*, che si riconosce nel divenire di se stessa.

L'elemento che Hegel finisce per cancellare dal divenire di questa verità assoluta e viva è però ogni rimando alla *relazionalità reale*. Come la conoscenza oggettivante non ha altra relazione se non quella con le proprie rappresentazioni, così lo Spirito non ha altra relazione che quella di autoconsapevolezza, la quale non è nemmeno un'autorelazione perché finisce per risolversi in pura identità assoluta. Mi sembra opportuno sottolineare come l'accettazione, da parte di Hegel, delle implicazioni di una dialettica in cui l'universalità si rinnova grazie agli atti di libertà e in cui la ragione rivive ogni volta non in forza del suo automatismo, ma in virtù della inesauribile vitalità delle relazioni avrebbe significato, ai suoi occhi, sprofondare l'universalità nella contingenza, nell'irrazionale, dunque in una rovinosa follia. Resta per lui fondamentale in effetti il fatto che sia la razionalità la garanzia ultima dell'universalità, dunque della verità assoluta e della realtà:

La vera figura in cui la verità esiste non può essere che il sistema scientifico di essa. Collaborare a ciò, che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, – affinché essa possa deporre il suo nome di amore del sapere ed essere sapere effettivo – è quanto io mi sono proposto⁸.

Analizzando la prospettiva di Heidegger, che giunge a radicalizzare l'apertura husseriana al darsi del mondo e delle essenze che ne sono la trama veritativa,

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia 1973, vol. I, p. 13. Rimando, per l'analisi di questi passaggi hegeliani, al mio lavoro *Il cuore della ragione. Dialettiche dell'amore e del perdono in Hegel*, Cittadella editrice 2006.

⁶ Ivi, pp. 13-15.

⁷ Ivi, p. 29.

⁸ Ivi, p. 3.

emerge fin da subito l'impegno a considerare il libero rivelarsi della verità. In questa linea il senso del superamento dell'idea di una verità oggettiva a favore del riconoscimento della verità vivente è radicato nel passaggio dal modello concettuale della corrispondenza a quello dell'autosvelamento. Qui la relazione tra il pensiero e la verità non viene elevata in una fusione, ma, nonostante la sua problematicità, persiste come relazione. Ed è proprio a partire da una tale concezione che Heidegger dona un impulso decisivo non all'ermeneutica come filosofia, rispetto alla quale rimane costantemente diffidente, quanto all'idea di come l'ermeneutica sia una disposizione essenziale di ogni autentico pensiero.

Una disposizione fatta di ascolto, di cura e di servizio. L'essere umano è collaboratore dell'essere, per usare un'espressione heideggeriana divenuta celebre: l'uomo è il «*pastore dell'essere*». Emerge immediatamente l'elemento che evidenzia come il pastore non sia il proprietario del gregge, ma piuttosto l'incaricato a prendersene cura; la sua massima dignità risiede «nell'essere chiamato dall'essere stesso a far la guardia alla sua verità»⁹. Un'altra espressione, divenuta altrettanto illustre, sottolinea che «il linguaggio è la casa dell'essere e nella sua dimora abita l'uomo», in questo modo Heidegger stravolge la nozione di linguaggio. Il linguaggio che esprime il pensiero dell'essere non è un modo di espressione della comunicazione, ma piuttosto la modalità di manifestazione dell'essere, ed è esclusivamente ponendosi in ascolto che si entra in contatto con esso. E dire che l'uomo abita nella casa dell'essere, ossia nel linguaggio, equivale a riconoscere che il linguaggio non è uno strumento che l'uomo si dà: al contrario, egli nasce e vive nel linguaggio, giacché la sua vita è già sempre immersa in esso.

Resta importante esplicitare il fatto che, anche nel paradigma heideggeriano, non emerge il pensiero che sia la verità a in-formare l'esistenza. In *Sein und Zeit* è piuttosto il confronto con la morte, mentre nelle opere successive alla *Kehre* il centro della relazione con la verità si dirige verso la cura poetica per le parole, per il silenzio, per il suo enigmatico rivelarsi, oscurato dalla sopraffazione aggressiva e prepotente della civiltà della tecnica.

3. L'ermeneutica come risposta a un amore liberante

Per alcuni versi è emerso come sia per Hegel che per Heidegger il cuore di ciò che la filosofia chiama metodo diviene l'*esperienza*. Per Hegel tale categoria acquista un ruolo centrale: «esperienza» è il termine medio tra coscienza, il grado minimo e inaugurale del sapere, e la scienza, il grado massimo dove sapere e essere la verità sono la stessa cosa. Nel suo orizzonte l'esperienza della coscienza ricomprende gli aspetti sociali, culturali e storici dell'individuo, Hegel contribuisce così ad ampliare il concetto di esperienza che acquista ora una connotazione storica. Scaturisce da ciò il mutamento del percorso della storia ad opera del rapporto stesso tra soggetto ed oggetto.

La conoscenza che si ottiene è quindi complementare alla storia umana. Il cammino della coscienza appare quindi come un progressivo accesso all'oggetto

⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, trad. di F. Volpi, in *Segnavia*, Milano 1987, p. 267.

del sapere, fino a giungere ad identificare se stesso. È ravvisabile innanzitutto nel modo in cui la coscienza appare così “cosa in sé” quando è coscienza di un oggetto esterno; quando poi comprende che un oggetto è un oggetto in quanto oggetto della conoscenza allora si allontana dall’esteriorità avvicinandosi a sé, diventando cioè autocoscienza. Una volta che giunge a concepirsi illimitata si scopre poi come ragione, cioè come certezza della coscienza di essere ogni realtà, fino all’apparire di realtà e coscienza in quanto intimamente connesse. Scoprendosi ragione, la coscienza scopre infine anche di essere spirito, sapere assoluto e soggetto avente come oggetto se stesso e la realtà.

Senz’altro non è da trascurare il fatto che con “esperienza” Hegel non intende solo l’esperienza teoretica, “esperienza” per lui è l’intero: l’arte, la religione, la filosofia, il diritto, la società, lo Stato. Questi sono tutti momenti in cui si manifesta l’esperienza umana. Per questo nella *Fenomenologia dello spirito* egli non prende in considerazione soltanto le forme di conoscenza, ossia la sensibilità, la percezione, l’intelletto, ma l’intera esperienza umana: quella giuridica, quella politica e anche l’esperienza religiosa. Hegel cerca di illustrare il cammino logico esperienziale cercando costantemente di declinare questo percorso *logico* con il divenire *storico*. Nella *Fenomenologia* si intrecciano in modo innegabile una traccia logica e una traccia storica dell’esperienza.

Heidegger si confronta in diversi luoghi del suo pensiero con Hegel cercando di mostrare la decisiva distanza del suo punto di vista da una filosofia che egli interpreta come l’espressione più compiuta della metafisica oggettivante, di un pensiero che porta a compimento la riduzione dell’essere ad “oggetto”, nell’orizzonte di una dispiegata presenzialità, nella completa presenza dell’essere a sé secondo la forma del Sapere assoluto. Basterà richiamare brevemente la sua opera intitolata *Holzwege*¹. È qui, in effetti, che viene esplicitata la sua interpretazione in base alla quale l’essere sarebbe l’unità articolata di rivelazione e nascondimento. A partire da questo presupposto egli svolge una riflessione che lega esperienza, coscienza e verità in Hegel.

Il termine *esperienza* (*Erfahrung*) appare insolito a Heidegger, come nome dell’essere dell’ente, ma, riferendosi alla filosofia hegeliana, egli ritiene di poter affermare che la sua comparsa è giustificata dal fatto che tale termine «è venuto a maturazione (...); esso cade come il frutto maturo di quella stessa cosa in cui è qui impegnato il pensiero di Hegel»². Egli, infatti, è interessato allo studio dell’esperienza della coscienza e in Hegel il concetto di esperienza, differentemente rispetto ad ogni filosofo precedente, investe tutte le sfere dell’esistenza umana fino a coinvolgere l’esperienza diretta che lo stesso Spirito Assoluto fa di sé nella religione («questa sostanza che è lo spirito ne è il *divenire* fino a farsi ciò che esso è *in sé*»³). Agli occhi di Heidegger, Hegel non concepisce l’esperienza in modo dialettico, ma pensa il dialettico in base all’essenza dell’esperienza; di conseguenza il momento decisivo ed essenziale dell’esperienza è per Hegel quello

¹ M. Heidegger, *Il concetto hegeliano di esperienza*, trad. di P. Chiodi, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia 1984, pp. 103-190.

² Ivi, p. 164.

³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 429.

per cui in essa emerge alla coscienza il «nuovo vero oggetto», ciò che conta è il sorgere del «nuovo oggetto come sorgere della verità».

Il procedere (*fahren*) proprio dell'esperire (*erfahren*) ha il significato originario del condurre. Costruendo una casa, il muratore procede con le travature in una determinata direzione. Il procedere è uno studiar la strada da prendere; il procedere è un guidante per-venire a... Il pastore procede... e procedendo guida il gregge verso i monti. *L'esperire è un pervenire che cammina raggiungendo*. L'esperire è una modalità dell'esser-presente, cioè dell'essere.

L'esperienza, intesa come presentazione della rappresentazione assoluta, è allora *parousia* dell'Assoluto. In questo scenario, il ruolo fondamentale della coscienza è quello di "esperire", ossia di «slanciarsi verso il proprio concetto (...). Questo slancio proteso raggiunge, nel vero apparente, l'apparire della verità»⁴. Heidegger presenta un aspetto fondamentale della filosofia hegeliana: la caratteristica dell'esperienza di essere connessa strettamente alle dinamiche esistenziali e per questo capace di pervenire alla verità. L'esperienza emerge dunque come l'apparire del sapere apparente in quanto apparente e la *scienza dell'esperienza della coscienza* presenta l'apparente in quanto apparente.

Orientando l'indagine verso il pensiero di Hans-Georg Gadamer si scopre come per lui il concetto di *esperienza* sia francamente annoverabile tra i «meno chiari che possediamo - per quanto ciò possa suonare paradossale -»⁵. L'esperienza è qui intesa come apertura ad altre esperienze, «l'autentica esperienza è quella in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza»⁶. La pienezza dell'esperienza porta l'uomo esperto ad essere «uno che avendo fatto tante esperienze e avendo tanto imparato dall'esperienza, è appunto particolarmente capace di fare nuove esperienze e di imparare da esse». In realtà non esistono soggetti storici puri davanti a oggetti storici puri: soggetto e oggetto sono modificati e influenzati da una tradizione. L'ermeneutica opera quindi nella continua mediazione tra storia e verità, ma questa dialettica, a differenza di quella hegeliana, non giunge mai al compimento assoluto: «la dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere, ma in quell'apertura all'esperienza che è prodotta dall'esperienza stessa»⁷. Il sapere diventa così una costruzione dialogica che mette in crisi la ragione centrata sul soggetto e privilegia il «processo di fusione degli orizzonti»⁸: questa ermeneutica del sapere tende alla comprensione e, proprio in virtù del fatto che si è costantemente in una situazione determinata e in un punto di vista prospettico, è un'interpretazione che non può sussistere in maniera indipendente dallo stesso processo storico.

Ma il concetto di esperienza non appare adeguato a rendere il senso del modello di relazione che la conoscenza e l'esistenza umana hanno con la verità: la centralità dell'esperienza è in effetti piuttosto ambigua dal momento che accetta

⁴ M. Heidegger, *Il concetto hegeliano di esperienza*, cit., p. 168.

⁵ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 715.

⁶ Ivi, p. 737.

⁷ Ivi, p. 733.

⁸ Ivi, p. 633.

un essere trasformati, ma poi ribadisce il soggetto nella sua centralità. È un soggetto che cresce, si arricchisce, diviene esperto, ma non viene finalmente visto come qualcuno che giunge a una vera nuova nascita. Il rimando alla nozione di esperienza sembra *non scongiura il rischio di quel soggettivismo che vanificherebbe qualsiasi apertura alla verità vivente.*

Proprio temendo questa eventualità Gadamer ha rimarcato che l'uomo esperto è sempre "aperto" e anche che, nella dialettica del domandare e del rispondere, il compito del domandare è maggiormente riferibile al testo piuttosto che all'interprete; quest'ultimo occorre si lasci interrogare dal testo che rivela la sua grande capacità di interrogare i suoi lettori dischiudendo una prospettiva imprevista. Da qui nasce il riferimento costante alla filosofia platonica da parte di Gadamer. La sua dialettica sorge come tecnica di insegnamento nascosto, dove la domanda, posta alla base di un'esperienza conoscitiva, dona la direzione alla risposta: domandare è più difficile che rispondere, proprio secondo il paradigma di Socrate.

All'inizio sta invece la domanda che il testo pone a noi, l'essere direttamente chiamati in causa dalla parola del passato, di modo che la comprensione di tale parola implica già sempre il compito di una mediazione storiografica del presente con il passato. Il rapporto di domanda e risposta risulta in tal modo rovesciato. Il dato storico trasmesso pone esso stesso una domanda, e in tal modo pone il nostro spirito nella situazione dell'apertura⁹.

Va chiarito che non si tratta solo di una dialogica che pone in relazione interpreti, testi e tradizioni. Il tratto che occorre approfondire riguarda la relazione tra umanità e verità, da un punto di vista esistenziale e metafisico. Nell'interpretare e nell'essere interpretati sono in gioco, oltre l'esclusiva dimensione del sapere, la dinamica sia della gestazione della *vera umanità* in ciascuno di noi sia quella della gestazione di un'*apertura fedele* alla verità vivente.

Un contributo essenziale in questa direzione è stato dato, a mio avviso, da María Zambrano, in maniera tale da illuminare un tratto determinante per considerare lo statuto dell'ermeneutica completamente al di là del recinto del puro intellettualismo. La filosofa spagnola ha saputo mostrare mirabilmente che l'esperienza filosofica è sì esperienza di vita, ma non della vita che semplicemente si arricchisce in una continuità di fondo, bensì è esperienza se è apertura all'inizio di una vita nuova. Ciò ha valore in modo altrettanto profondo sia per l'esistenza sia per la filosofia. Nella conoscenza filosofica «ogni metodo salta fuori come un *Incipit vita nova* che si tende verso di noi con la sua inalienabile allegria»¹⁰, già considerando tale citazione è possibile intravedere che il metodo zambraniano non è costituito da una somma di regole, non è pura metodologia, quanto piuttosto è un cammino ricevuto dall'Amore, di cui è costantemente attratto. La verità opera così, con la sua attrazione, una gestazione della persona, proprio

⁹ Ivi, p. 769.

¹⁰ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. C. Ferrucci, Milano 2004, p. 15.

nel senso maieutico del termine, e nel contempo domanda a ciascuno di far emergere il frammento di verità che esprime ed incarna in modo originale con la propria esistenza.

È anche possibile, nella prospettiva zambraniana, pietrificarsi nel delirio o giungere a disnascere, non aiutando la verità, la vita, il sentire e il nostro stesso conoscere a pervenire alla nascita e quindi a pienezza, ma fermarci a metà del cammino, con l'illusione di essere arrivati alla metà.

Si rendeva effettivamente conto che il pensiero filosofico ci permette di arrischiarsi a sentire quello che sentiremmo comunque, ma senza arrischiarsi, e che così resterebbe solo a metà del suo processo di nascita, come quasi sempre accade al nostro sentire. È per questo che la vita di tanta gente non va oltre il conato, un conato di vita. E ciò è grave, perché la vita deve in qualche modo essere già nel pieno in quel conato d'essere che noi siamo; in quel non - essere che non può rinunciare a essere, né può rimanere così, semplicemente. Perché vivere umanamente deve essere un trarre alla luce il sentire, principio oscuro e confuso, un portare il sentire all'intelligenza¹¹.

Quali conseguenze scaturiscono pertanto dal riconoscimento della realtà viva della verità, al di là della dimensione dei nostri giudizi di verità? La prima conseguenza, a mio parere, è insieme metafisica e antropologica. Ha a che fare con il riconoscimento della verità intesa come origine, senso, destinazione e interlocutrice maieutica dell'esistenza dell'essere umano e del mondo. Ciò apre lo spazio di legittimità non solo del *pluralismo delle filosofie*, nel loro impegno a interpretare la realtà di questa origine, ma anche delle *fedi*. L'essere umano si rivela allora come un essere che non è predeterminato né da una "natura" fissa, né dalla condizione fattuale della finitezza, definita dal nostro trovarci tra la nascita e la morte. Emerge chiaramente come l'essere umano, seppure destinato alla morte, è perennemente apertura alla verità vivente, ha la sua dignità in questa relazione essenziale di creatura che può trasfigurare il suo modo d'essere in risposta all'azione liberante della verità stessa.

Per riuscire a comprendere appieno tali dinamiche è fondamentale arrivare a riconoscere che la forza e insieme la forma di vita coinvolte nella conoscenza, e quindi nella relazione tra umanità e verità, è l'*amore*. La filosofa spagnola fa riferimento all'Amore sconosciuto, proprio perché esso non sia subito razionalizzato attraverso la sua riduzione a emozione, sentimento, affetto o passione. L'amore è per lei realtà mediatrice per eccellenza, in grado di sorreggerci nella lacerazione profonda che sperimentiamo continuamente tra la finitezza terrestre e il desiderio di trascendenza: «l'amore è la rivelazione della vita umana»¹² e ancora scrive: «tra la vita e la verità c'è stato un intermediario: l'amore»¹³.

La verità dell'amore originario non può essere in alcun modo inventato dall'essere umano, ma piuttosto è da lei che apprendiamo la nostra umanità.

¹¹ M. Zambrano, *Delirio e destino*, trad. di R. Prezzo e S. Marcelli, Milano 2000, pp. 94-95.

¹² M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, trad. di G. Ferraro, Edizioni Lavoro 2001, p. 247.

¹³ M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, trad. di E. Nobili, Milano 1997, p. 32.

Il pensare ha un movimento interno che si svolge, per così dire, all'interno del soggetto stesso. Se il pensare non spezza la casa all'interno non è un pensare, sarà semplicemente una chiarificazione logica. (...) Chi pensa chiarifica se stesso, si pone apertamente davanti a se stesso, entra in se stesso, guardandosi, cercando la propria unità, in funzione di essa e della sua ricerca¹⁴.

Una seconda conseguenza di questa prospettiva di riconsiderazione dell'ermeneutica sta nella possibilità di coniugare *la responsabilità etica e storica* verso le dinamiche dell'umanizzazione con il fisiologico *pluralismo delle interpretazioni, delle culture e delle fedi*. Una verità viva non si delinea infatti come mera emersione proiettiva di un universalismo filosofico nutrito di teologia cristiana. Di una simile apertura ermeneutica alla verità troviamo testimonianze in molte altre culture e filosofie: penso all'idea della verità considerata come realtà che attrae verso campi di coscienza più profondi e verso un modo di esistere liberato, in riferimento alla tradizione di molte filosofie indiane, o alla concezione della verità-madre presente che chiama l'uomo all'armonia nella comunità e nella natura.

In conclusione vorrei sottolineare come la sensibilità dell'ermeneutica, tipica di filosofie in cammino in molte aree e coscenze del mondo, contribuisca a conferire al pensiero umano la forza della fedeltà. La stessa forza specifica di una memoria estroversa che comprende come l'origine della vita e del mondo non è rinvenibile solo nel passato o esclusivamente nell'interiorità della persona, ma *in primis* nell'incontro che può avvenire in ogni istante.

Fabiola Falappa, Università di Macerata
✉ fabiolapalappa@hotmail.com

¹⁴ M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 84.

Articoli/11

Le dialogue est-il suffisant pour fonder l'interculturalité?

Lambros Couloubaritsis

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 24/08/2014. Accettato il 01/05/2015.

The theory of complexity shows us how difficult it is to really know oneself. So how much more difficult is it to say we know other people, especially people with different cultures and different religions. The author shows that in order to establish an efficient dialogue enabling the realization of a common world, we must first admit that not everything is acceptable in a given culture, especially when human dignity is at stake. From this point and in a pragmatic way, common principles can be established which go beyond the different cultures. In this way, interculturality based on interactions between people of different cultures, can, according to the criterion that the whole is more than the sum of the parts, create new properties and new functions.

1. Introduction

Dans un livre que j'ai consacré à *La proximité et la question de la souffrance humaine*¹, j'ai montré que la notion de proximité qui rend possible les rapports humains, met en jeu deux thèses très différentes. La première thèse, défendue par Heidegger et Levinas, ajoute à la proximité spatiale une proximité plus authentique. J'ai qualifié cette perspective d'*ambivalence* entre proximité spatio-temporelle et proximité relationnelle. Cela signifie que la diminution des distances, notamment grâce aux progrès techniques, ne se traduit pas nécessairement en une véritable proximité relationnelle. On peut ainsi vivre avec une personne dans le même foyer ou dans le même bureau et avoir des rapports conflictuels, au point de se détester. Au contraire, il est possible d'avoir des relations très positives avec des personnes éloignées, voire avec les morts — comme dans le cas du culte des ancêtres dans de nombreuses civilisations — ou avec les dieux ou Dieu, comme dans la religion, surtout dans vie monastique. Quant à la seconde thèse, elle concerne une proximité très différente, qui produit une *antinomie*, parce que, plus on s'approche de quelque chose, plus elle paraît inconnue, différente

¹ *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*, Ousia 2005, pp. 29-203.

et plus complexe, au point qu'elle se dérobe à notre emprise. Se manifeste alors une sorte de fuite en avant sans limites, qui nécessite, pour la connaître et la maîtriser jusqu'à un certain point, la formation de *configurations* diverses, variées et multiples, qui simplifient la réalité.

Ce phénomène s'imposa d'une façon spectaculaire surtout depuis la découverte des télescopes et des microscopes, qui rendirent possible une meilleure pénétration dans l'invisible, amplifiant notre connaissance du monde. Depuis, nous pénétrons de plus en plus dans le monde inconnu de la complexité scientifique et technique. Mais ce phénomène se manifeste également d'une façon intuitive et réflexive, dans la recherche de soi, des autres, des choses et du monde, en dehors de la science. Cette constatation m'a permis de développer une étude sur la recherche de la complexité *en tant que complexité*².

Cette seconde démarche met en question, tout d'abord, l'idée courante de la connaissance de soi (du visage, du corps, des organes, du monde psychique...), et plus encore l'idée d'une connaissance des autres et même des objets. Face à ce phénomène, je suis sceptique quant aux résultats du *dialogue* transparent entre des personnes de cultures, d'éducation et d'activités différentes. Une éventuelle proximité dans le sens d'une connaissance implique, d'abord, qu'on prenne conscience d'une étrangeté et d'une altérité radicale entre les êtres humains de culture différente et entre chaque personne et les choses; ensuite, qu'on prenne connaissance de la culture de l'autre, en la comprenant et en l'interprétant, et, pour les choses, de l'acquisition d'un savoir étendu qui nous échappe; enfin, qu'on s'applique à créer une confiance réciproque, dans le cas des êtres humains. La difficulté bien sûr est de découvrir les moyens susceptibles de réaliser une proximité relationnelle positive fondée sur la confiance, tout en évaluant sa faisabilité compte tenu des multiples obstacles.

Pour y arriver, je crois qu'il faut partir de l'hypothèse qu'il est possible d'imaginer cette faisabilité en repérant certaines pratiques humaines, qui la rendent pertinente et qui favorisent son effectivité. Pour illustrer cette difficulté, je me réfère souvent à une expérience personnelle, qui peut aider à discerner l'ambiguïté de ce phénomène. Quand j'ai publié mon *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*³, des personnes de mon entourage, souvent de convictions laïques, me demandèrent pourquoi je me suis occupé tant des courants mystiques, dans un livre philosophique. J'ai répondu que je considère la mystique comme une expérience remarquable de l'esprit humain, qui devrait interroger tout être humain, indépendamment s'il est croyant ou non. Je considère en effet que s'il existe des êtres humains qui s'appliquent à réaliser, par tous les moyens possibles, une proximité avec Dieu, alors qu'ils ne sont pas sûrs s'il existe réellement, il est absurde de ne pas chercher à réaliser des proximités entre les êtres humains qui, eux, sont visibles et se tiennent à proximité dans notre vie quotidienne. Leur existence étant indubitable, et leurs différences culturelles manifestes, leur

²Voir mon livre, *La philosophie face à la question de la complexité. Le défi majeur du 21e siècle*, T. 1, Chapitre 1, Ousia 2014.

³*Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris 1998.

présence devrait à la fois produire des effets affectifs et enrichir notre monde personnel, que je qualifie de «monde proximal», et qui se constitue au fil de nos expériences depuis notre naissance.

Partant de cette constatation, cette communication souhaite ébaucher une réponse à la difficile question du statut de l'interculturalité, en commençant par éclairer la notion de culture, pour arriver progressivement à mettre en évidence, à travers le dépassement des surdéterminations habituelles de la religion et de la multiculturalité dans nos systèmes politiques, la réalisation d'un dialogue interculturel.

2. Un concept insaisissable: la «culture»

Jean Monnet aurait dit que si c'était à refaire, il aurait commencé sa politique européenne par la culture. L'idée est certes séduisante, mais à supposer qu'elle ait été effectivement exprimée, on peut se demander s'il avait vraiment conscience de l'ampleur de cette question et de la complexité du problème. Au moins deux raisons suscitent l'embarras:

1- Le terme «culture» est vague et très étendu, au point que face à la confusion qu'il suscite, souvent les débats dérivent en une discussion autour des religions, comme si celles-ci étaient représentatives des différentes cultures dans le monde, et plus particulièrement dans l'Union européenne.

2- Le fait que l'Union européenne ait commencé son existence en tant que communauté économique n'est pas sans raison, puisque, après la seconde guerre mondiale, les intérêts économiques antagonistes prévalaient dans un monde dominé de plus en plus par la structure technico-économique. La possibilité de promouvoir en Europe des convergences culturelles fut tardive, une fois que la Communauté Européenne prit forme. Le plus souvent, les convergences entre les pays membres furent d'ordre politique, autour des principes démocratiques et des droits de l'homme. Et lorsqu'il fut question de cultures différentes, le plus souvent, on fit état de perspectives religieuses et linguistiques, avec l'intention de respecter les différences, poussant jusqu'à la multiculturalité et au plurilinguisme. D'ailleurs, la plupart des pays qui fondèrent la Communauté européenne étaient des puissances coloniales, ce qui s'accordait, dans les pays colonisés, à la promotion des seules cultures européennes au détriment des cultures locales, souvent occultées.

En d'autres termes, je crois que peu de choses étaient favorables à l'époque, pour édifier l'Europe des cultures. La création d'une entité européenne fut envisagée dans l'esprit de reconstruction de l'économie européenne après la seconde guerre mondiale et s'est accordée à la structure de notre *contemporanéité* qui est dominée par ce que j'ai appelé l'*antinomie* entre les puissances technico-économiques et les aspirations démocratiques des citoyens. Cette antinomie ne peut être analysée que dans l'éclairage de la question de la *complexité*, qui émerge aujourd'hui comme le défi majeur du 21^e siècle. Il s'agit de comprendre qu'au moment où la démocratie s'impose dans les consciences humaines, fait irruption

une nouvelle réalité constituée des puissances technico-économiques, que la démocratie émergente parvient difficilement à maîtriser. Dans cette étude, je ne porterai pas mon attention sur la question économique (sauf dans des moments très particuliers) pour porter l'attention surtout sur la culture et la religion.

Il est important de constater que la préférence pour la religion chez les Européens ne concorde pas toujours avec l'esprit de ceux qui, sur le plan planétaire, ont pensé les différentes civilisations, qui n'eurent pas autant de conflits et de guerres de religions que le continent européen, y compris les contours de la Méditerranée — qui fit partie de l'espace européen pendant des siècles. Autrement dit, en dehors de l'Europe, il n'y a pas eu une surdétermination aussi importante du phénomène religieux, au point de provoquer des guerres successives et désastreuses depuis la fin de l'Antiquité, et qui aboutit, au 19^e siècle, à la séparation nécessaire entre l'Église et l'État, à la suite de la Révolution française et de l'émergence des idées libérales. Aussi, en 1982, lors de la conférence mondiale, à Mexico City, sur les politiques culturelles, l'Unesco définissait la culture en minimisant le problème de la religion. Citons la formulation de la culture proposée à cette occasion:

Il s'agit de «l'ensemble des traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les *croyances* (je souligne).

Dans cette formulation, très étendue, la science et la culture scientifique sont passées sous silence et la religion est présente uniquement à la fin de la formule. Cette limitation de la religion s'accorde avec la réalité, quoi qu'en pensent les instances de l'Union européenne (UE), qui ne cessèrent de débattre sur un faux problème: l'origine confessionnelle (chrétienne) de l'Europe, pour finalement échouer à fonder une véritable Constitution pour l'UE. La formulation de l'Unesco est confirmée par l'histoire du terme «culture» depuis la *paideia* grecque et la *cultura* latine, jusqu'au 4^e siècle de notre ère, puis réhabilité à l'époque moderne. Les concepts énumérés mettent en évidence le caractère éducatif, formatif et producteur de la culture. Seul problème, l'oubli de la science, qui constitue un symptôme de la fin du 20^e siècle, dont les conséquences sont incommensurables. En effet, non seulement la science s'est imposée comme un phénomène d'émancipation face aux superstitions et aux croyances, et se tient au fondement de la technique contemporaine qui envahit toute la planète, mais elle est aussi la seule référence d'unité planétaire qui fait l'unanimité. Son occultation demande des explications, qui restent encore en retrait dans nos réflexions aujourd'hui, et sur lesquelles je reviens dans la suite de mon exposé⁴.

Comme on le sait, le terme provient du latin *cultura*, qui se rattachait au monde de l'agriculture. Par ce plus, il concernait les soins portés à la terre et au bétail, qui prolongent la nature. Cette perspective mit en évidence le rôle

⁴ Mais aussi, avec plus de détails dans mon livre *La philosophie face à la question de la complexité*, cit.

de la culture et sa différence avec la nature. Par métaphore, Cicéron attribua la culture à l'épanouissement de l'esprit humain. Il s'agissait d'un *plus* qui fut utilisé abondamment à partir du 15^e siècle, dans le sens du développement des facultés humaines. L'idée d'une *culture de l'esprit* fit ainsi son apparition, à l'époque du triomphe de la science physique (newtonienne). Dans le *Dictionnaire de l'Académie française* (1718), figurent différents sens du terme: 1° il rassemblait les arts, les lettres et les sciences. Une forme de confusion entre la science et le reste des activités humaines amenuisa le caractère émancipateur de la science moderne. 2° Il exprimait le processus de formation de l'esprit, en se référant aux sujets en possession de ces connaissances. 3° Il s'agissait aussi de faire état du Corpus de ces connaissances⁵. Même si l'herméneutique, depuis Dilthey, parlait moins de culture que de sciences humaines (ou de l'esprit) et de tradition, le concept incluait la culture.

Toutefois, c'est après la conquête du Nouveau Monde et la colonisation, interprétées souvent, à l'époque, comme des missions civilisatrices, alors qu'elles s'imposèrent par des massacres et des «génocides», puis par la soumission des colonisés, que le phénomène de culture au sens d'une multiplicité culturelle prit un sens plus précis, mais généralement, pour contrôler les cultures locales, au nom de l'évangélisation des peuples. Paradoxalement, cette mission, au lieu de préserver l'idée d'universalité impliquée par la création biblique, imposa la différence entre les Européens civilisés et les peuples indigènes, considérés comme des primitifs et des sauvages. Les Grecs avaient déjà inauguré la différence entre Grecs et Barbares, mais c'était moins sur le plan racial que sur le plan linguistique et culturel. C'est pourquoi, le terme «civilisation» prit souvent la place du terme «culture», en exprimant le mouvement global en devenir, qui effectue la *totalité* des productions humaines: conquêtes, institutions, éducations, législations, *arts, lettres, sciences* (ces trois dernières disciplines concernent plus directement la culture), sans oublier les technologies. Cette généralité rendit nécessaire une distinction entre histoire événementielle et histoire de la culture, et dans celle-ci entre sciences dures et sciences humaines. En 1755, Diderot dirigea le volume sur «Science de l'homme», fondant de nouveaux domaines de recherche, qui s'accomplirent parfois en opposition avec d'autres approches de la culture. Comme on le sait, dans le contexte de l'Allemagne, le terme «culture» (*Kultur*) fut également associé, en l'attribuant à Herder, à la nation allemande, en vertu d'un tout organique, rendant plus complexe le domaine de la culture.

Au 19^e siècle, avec l'émergence de la technique et des structures technico-économiques, la notion de culture se laissa progressivement excéder par l'économique, au point qu'on assista à une marchandisation des choses et des activités, y compris de la culture. En parallèle, l'idée de former une science anthropologique⁶ fit son chemin. L'ouvrage d'Edward Tylor, *La culture primitive* (1871) fut le premier texte en anthropologie qui peut prétendre à constituer une

⁵ Cf. l'*Encyclopédie* de Diderot.

⁶ Je rappelle que le terme grec *anthrōpos* signifie «homme». Comme les sciences de l'homme couvrent un champ très vaste concernant l'homme (incluant l'histoire et l'économie), finalement la culture fut consignée dans l'anthropologie sociale et culturelle, du reste considérée

science⁷. D'après cet anthropologue, la culture est «un tout complexe comprenant les connaissances (techniques, production des biens de subsistance et d'usage...), les *croyances*, l'art, la morale et les coutumes, et d'autres capacités et habitudes dans la vie, acquises dans une société donnée». Par cette formulation universalisante, Tylor étendit le terme de culture à toute l'humanité, plaçant la religion dans le domaine particulier, mais vague, de «croyances», qu'il envisagea selon une idée évolutionniste mais théocentrique. Il établit des étapes entre l'animisme et le monothéisme par l'intermédiaire du polythéisme. Le christianisme attesterait ainsi d'un progrès. Pourtant, avec l'évolutionnisme de Darwin, s'était amorcée l'idée du relativisme culturel qui s'opposait au caractère univoque de la tradition judéo-chrétienne, qui avait marqué l'histoire de l'Europe jusqu'à la fin du Moyen Âge, et renouvelée autrement avec la Réforme et la Contre-réforme. Cela signifie qu'une ambiguïté régnait à l'époque qu'on retrouve aujourd'hui autour du conflit entre évolutionnisme et créationnisme.

Les idées de Tylor sur la culture furent renforcées par Ralph Linton († 1953) dans son livre *The Study of man*, New York, 1938. Cette perspective, fort riche, confond cependant culture, société et civilisation. Une définition claire de la culture était donc difficile à établir. D'autant plus que derrière chaque approche se cachait une conception de la culture, qui pouvait différer d'école à école. Le cas de Tylor est symptomatique, car, proche de l'évolutionnisme, il s'accorda avec les courants historicistes. Tylor avait déjà perçu la diffusion des techniques et des cultures, mais il a fallu attendre l'acquisition par les Musées des objets d'art provenant des différentes régions de la planète, qui se ressemblaient parfois d'une façon étrange, pour voir la naissance d'autres courants anthropologiques. Ainsi naquirent les courants diffusionnistes en anthropologie, grâce à Fritz Graebner (de l'école germano-autrichienne) et Franz Boas et Alfred-Louis Kroeber, aux États-Unis d'Amérique. Ces chercheurs mirent en forme d'autres concepts, comme celui de contact des cultures, impliquant l'*acculturation*.

À titre d'illustration, il me semble utile d'indiquer d'autres définitions possibles de la culture, dont on peut trouver l'inventaire dans une étude des anthropologues André-Louis Kroeber et Clyde Kluckhohn, en 1952, consacrée à la culture, où ils relèvent plus d'une centaine de formulations⁸. Ces anthropologues cherchaient à surmonter le relativisme culturel en établissant des constantes communes dans les différentes cultures. Pour Kroeber, la culture est une expression universelle. Il pensa qu'il est possible de rapporter les particularismes à une structure de base, un *pattern* propre à chaque culture, et les différents «pattern» pouvaient être mis en relation, *via* des ensembles, c'est-à-dire des aires culturelles, pour dessiner des configurations communes, produites par les contacts entre cultures. Ces contacts mettraient en jeu des règles d'adoption

comme étudiant plus les peuples non-occidentaux, pour ne pas empiéter sur le domaine propre de la sociologie.

⁷ C'est Tylor, on le sait, qui donna le nom «anthropologie» à cette nouvelle discipline. Il a été le premier titulaire d'une chaire en Grande-Bretagne, en 1896.

⁸ A.-L. Kroeber et Cl. Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, dans «Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology», XLVII, 1952.

de traits d'une culture par une autre ou des filtrages — sur lesquelles je reviens lorsque je traiterai de l'interculturalité. Quant à Kluckhohn, il insista, surtout dans la dernière partie de son œuvre, sur le fait que, dans le passé, la diversité des comportements humains présentait néanmoins des apparentements, car ces comportements se référaient à des *valeurs essentielles* qui seraient partagées par toutes les cultures.

Cette double intention unifiante contraste avec les tendances depuis les années soixante du 20^e siècle, animées par les penseurs post-modernes. Ceux-ci cherchaient à mettre en valeur la spécificité de chaque culture, en surdéterminant les notions d'«altérité» et de «différence», consolidant l'idée de multiculturalité, en insistant sur le respect de chaque culture quelle que soit sa nature, même au détriment des règles élémentaires de la dignité humaine. Cette attitude suscita des paradoxes, en occultant des comportements culturels inacceptables, tels l'inégalité entre hommes et femmes, l'excision etc., tout en condamnant l'apartheid en Afrique du Sud. Par ces prises de position, se sont imposés les facteurs politiques et les facteurs religieux, souvent envisagés dans l'éclairage du communautarisme, surtout en Europe, où les christianismes catholiques et orthodoxes ne reconnaissent pas le sacerdoce des femmes, au nom d'une hiérarchie ecclésiastique objective, c'est-à-dire sacralisée.

Face à ces dérives, les versions de l'unité culturelle constituaient, en dépit de la diversité entre monde visible et monde invisible, une avancée théorique importante, qui s'accordait à l'une des intentions des études sur la culture, celle de l'unité, renforcée aujourd'hui par le thème de l'interculturalité. Mais la difficulté est de voir à quel niveau une forme d'unité est possible dès lors qu'on souhaite respecter les différences acceptables. Il s'agit en effet d'écartier toute forme d'universalité dogmatique, alors qu'on constate des cultures variées dans les différentes régions de la planète, c'est-à-dire une multiculturalité, à première vue irréductible, cristallisée dans des contextes géopolitiques divergents. Au Moyen Âge, plus spécialement au 12^e siècle, une forme d'unité s'était certes imposée sous l'égide de l'Église catholique, mais elle n'a pas duré, parce qu'elle a voulu imposer une croyance unique et univoque, fondée sur le pouvoir politique, au détriment de la réalité complexe européenne⁹, d'ailleurs en interaction avec un Islam triomphant, — ce qui aboutit aux croisades¹⁰.

3. Sousdétermination des sciences et surdétermination des religions

Aujourd'hui, où la variété culturelle est plus manifeste que jamais, on constate en même temps une forme d'unité planétaire, imposée par les sciences et les techniques. Il est remarquable que la science et la technologie sont adoptées par des êtres humains de races et de cultures différentes, partout sur

⁹ Voir mon livre *La philosophie face à la complexité*, cit., Chapitre IV.

¹⁰ Voir mon livre, *La philosophie ancienne et médiévale*, cit.

notre planète, avec comme point culminant l'usage des nouvelles technologies, et plus spécialement — et malheureusement — des armements. Aussi, la mise entre parenthèses des sciences par une grande partie de la philosophie contemporaine, reflétée dans le texte de l'Unesco que j'ai cité, mais également, comme nous le verrons, dans les principes du Traité de Lisbonne de l'Union Européenne, révèle une occultation regrettable, de ce qui constitue l'une des grandes découvertes de la pensée humaine. Cette découverte se tient encore et plus que jamais au fondement de l'*émancipation intellectuelle* de l'homme depuis surtout l'époque moderne, et contribue à la possibilité d'une *unité culturelle* à un niveau difficilement contestable — ce qui n'est pas le cas des religions, lesquelles affirment, chacune, la vérité. C'est dire que l'attitude actuelle en UE à accorder une place privilégiée au phénomène religieux au détriment de la culture, tout en passant sous silence les sciences, est paradoxale et problématique. Au moins deux raisons philosophiques peuvent expliquer cet oubli de la science dans nos analyses de la culture.

1- La première raison concerne la différence établie par Dilthey entre explication et compréhension, qui influença la philosophie depuis Heidegger. Celui-ci écarta la science, en tant qu'elle est liée à la technologie et à la pensée calculatrice, avec l'idée qu'elles exprimeraient ensemble l'achèvement de la métaphysique, qu'il conviendrait de dépasser par une pensée nouvelle, inspirée de la poésie ou de la littérature. La pensée postmoderne prolongea et consolida cette perspective, en écartant à son tour les sciences de ses préoccupations. Ce tournant est d'autant plus important qu'il occulta en même temps la question de la complexité, introduite par les sciences contemporaines¹¹. Il s'agit là d'une autre question, qui déborde le problème que je souhaite traiter en cet endroit.

2- La seconde raison est précisément le phénomène des religions qui, une fois marginalisées dans la philosophie moderne et contemporaine, se sont concentrées sur leurs valeurs propres et traditionnelles, considérées par leurs doctrines comme exprimant les vraies valeurs, supérieures à celles de la science. Mais alors que la science est une, les religions sont multiples, créant des antagonismes entre plusieurs vérités, ce qui n'est pas sans conséquences géopolitiques. Dans l'UE, les longues discussions autour de la présence de la religion dans la constitution a abouti à deux étapes successives. La première étape, confinée dans l'article 17 du Traité d'Amsterdam, confirme que l'UE reconnaissait l'identité et la contribution spécifiques des églises et des organisations non confessionnelles, et maintenait l'importance d'un dialogue ouvert, transparent et régulier avec elles. Dans la suite, le préambule du Traité de Lisbonne, exprima cette idée en ces termes:

S'inspirant des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, à partir desquels se sont développées les valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit.

¹¹ Sur cette question voir mon livre déjà cité *La philosophie face à la question de la complexité*.

Cette formulation distingue religion et culture, alors que la religion fait en réalité partie de la culture, et met en relief les idées démocratiques de l'Europe, mais en ignorant la science. En fait, elle cherche à conforter les exigences de certains pouvoirs parallèles au pouvoir politique, sans évaluer les conséquences de cette prise de position. Ainsi, celle-ci efface l'exigence préalable d'une séparation obligatoire des Églises et des États dans nos démocraties, en rendant cette distinction facultative selon les traditions de chaque État. Le texte aurait pu se contenter de la formule: «Héritages culturels et humanistes de l'Europe», la seconde expression marquant les conquêtes de la modernité. La fin du texte est étonnante, car, en ajoutant les termes «liberté», «démocratie», «égalité», les auteurs ne se sont pas rendus compte que la notion d'égalité qui y figure n'est pas appliquée par certaines Églises, qui refusent le sacerdoce des femmes, au nom d'une hiérarchie spirituelle (d'origine néoplatonicienne) qui s'oppose à l'égalité profane, c'est-à-dire sociale et politique. Cette observation est également valable pour les religions islamique, hindouiste et autres, qui ne respectent pas, non plus, l'égalité entre hommes et femmes.

Ajoutons ici la dérogation obtenue par le lobbying des Églises, sur la directive de 2003, concernant la non discrimination en matière de travail. Cette dérogation consiste à la non obligation de recruter des employés dont la religion ne correspond pas à la leur, ainsi qu'au droit de licencier un employé qui renonce à la religion de son employeur¹². D'ailleurs, lorsqu'on parle d'*«églises»* en Europe, il s'agit bien de celles de la tradition européenne, qui se sont développées au fil de conflits interminables, mais nullement des différentes associations religieuses, issues de l'immigration, comme celles des bouddhistes, des hindouistes, des sunnites, des chiites et d'autres, qui sont certes invités par les autorités européennes, mais ont jusqu'ici peu de prérogatives. Pourtant l'immigration en Europe a produit une multiculturalité sans précédent, où les multiples religions ne forment qu'un aspect du problème, et, pour ainsi dire, le sommet de l'iceberg. Enfin, lors de la réunion du 29 juin 2011 aux locaux du Parlement européen, organisée par «La plateforme pour la laïcité en politique», dans le but de discuter le sens de l'article 17, un membre chrétien-démocrate polonais du Parlement européen, Jerzy Buzek, rejeta le principe de séparation des Églises et de l'État, tandis qu'un autre membre du même parti, Laslo Tökés, ancien évêque hongrois de l'Église réformée de Roumanie, confondit la laïcité avec le totalitarisme soviétique¹³.

De telles affirmations peuvent choquer, car elles sont le reflet et la survivance des conflits religieux et anti-religieux de l'histoire européenne, alimentés par le fonctionnement même de l'UE. Dans ce contexte, l'idée de «dialogue» prôné par l'UE entre les Églises et d'autres organisations, est tronqué dès lors que les instances européennes ne peuvent intervenir dans la politique des États membres, alors qu'elles le peuvent sur le plan économique, comme, par exemple, pour la

¹² Voir à ce propos l'analyse de T. Van der Haegen, *Les lobbies religieux dans les institutions européennes*: http://www.aepl.eu/pdf/lobbies_religieux_dans_institutions_europeennes.pdf.

¹³ Ivi.

politique de la concurrence afin d'exclure les monopoles de toutes sortes. Bien entendu, il ne s'agit pas, dans mon esprit, de nier ou refuser le principe du dialogue. Cependant, pour qu'il y ait dialogue sur des principes communs, il faut refuser que chaque État puisse agir à sa guise, sinon ce dialogue sera un dialogue de sourds ou, comme aujourd'hui, un dialogue pour faire passer ses convictions, souvent soumis à des intérêts occultes.

En d'autres termes, un dialogue qui suppose une position de repli en vertu des particularités d'un pays et de sa culture propre, soumise aux préceptes religieux, est un faux dialogue. Comme l'avait dit Aristote, une *doxa*, une opinion est déjà une décision, de sorte qu'un système délibératif exige qu'on mette entre parenthèses ses opinions. Je me permets d'ajouter que cela n'est possible que si l'on cherche à établir des références communes qui *transcendent* les convictions personnelles ou communautaires. Or, aucune idée *unificatrice* n'est mise en place, comme référence *régulatrice* et comme instance de *contrôle* de l'application des principes fondamentaux que l'UE prétend défendre. Du reste, il existe des dirigeants européens (je pense en particulier à Romano Prodi) qui ont considéré, lors des débats autour de la Constitution européenne, que la laïcité française — qui met pourtant en évidence des principes de cet ordre —, était un cas extrême. Or, les principes de la laïcité française cherchent à réaliser des principes universaux communs, tout en respectant les convictions de chacun dans la vie quotidienne et dans le privé. Cela signifie que, théoriquement, cette option n'est pas extrême, mais la plus pertinente pour faire prévaloir un monde commun qui respecte néanmoins les particularités. C'est dire qu'elle va dans le bon sens, à condition de comprendre que la laïcité n'est pas une antithèse à la religion, — comme le pensent de nombreux croyants et parfois de laïques fondamentalistes —, mais un *au-delà* qui cherche à neutraliser les oppositions pour créer un monde commun. Peut-être, il manque à la laïcité des assises véritablement philosophiques, qu'elle pourrait puiser dans l'herméneutique de la compréhension et dans la raison critique de la communication, comme elle est développée respectivement par Gadamer et Habermas. C'est pourquoi j'accorde personnellement une attention particulière aux travaux de Jean-Marc Ferry et de Mark Hunyadi, qui situent cette question sur le plan moral. Mais, je crois qu'il faille aller plus loin, car il conviendrait auparavant traverser une exigence, à mes yeux, capitale: fonder l'interculturalité, pour sortir du piège de la multiculturalité.

4. De la multiculturalité à l'interculturalité

L'Europe devient de plus en plus multiculturelle et la présence des autres cultures dans l'UE n'est pas toujours accueillie sur la base d'une égalité, et surtout pas dans la perspective d'une réciprocité culturelle. En l'absence de cette égalité et de cette réciprocité, c'est le communautarisme sous l'influence surtout du religieux, parce qu'il est organisé, qui circonscrit les identités et alimente

les proximités identitaires¹⁴. C'est pourquoi ce qui domine dans la pluralité culturelle aujourd'hui, c'est surtout le pluralisme religieux, qui s'amplifie avec, non plus seulement la présence des différents monothéismes en antagonisme permanent, mais également avec la présence de religions provenant d'autres continents. De plus, la conjoncture géopolitique sur la planète allie de plus en plus les antagonismes religieux et les antagonismes politiques, radicalisant les passions et les intérêts économiques. La réalité pluridimensionnelle devient de plus en plus complexe. S'y mêlent des coopérations qui cherchent à résister aux antagonismes, mais le plus souvent elles ne parviennent pas à aboutir à des résultats probants. Enfin, à cause de la mondialisation, de la globalisation économique et des conflits régionaux, on assiste à la pénétration, dans l'UE, de plus en plus de migrants provenant de presque toutes les cultures de la planète, et ceci par des vagues successives. Aussi découvre-t-on, de jour en jour, que la complexité culturelle européenne, qui constitue l'un des phénomènes les plus extraordinaires de l'histoire humaine, affronte de nouvelles situations, qui bouleversent ses formes traditionnelles, au point de se sentir menacée, suscitant des inquiétudes et produisant des réactions imprévisibles, souvent d'ordre raciste. Presque plus personne ne doute désormais que cette question pourrait constituer l'un des problèmes majeurs de l'Europe dans l'avenir, pour ne pas dire de la planète. D'où l'intérêt de réfléchir sur la notion de complexité et sur le phénomène de la multiculturalité en vue de réaliser une forme d'interculturalité susceptible d'imposer un monde commun, fondé sur le dialogue. Cependant, la thèse que je défends est que le dialogue ne suffit pas; il faut en plus établir des références morales communes qui puissent assurer au dialogue une efficacité, pour qu'il ne devienne pas un dialogue sans résultats probants.

La difficulté d'une telle analyse réside dans le fait que les notions de culture et de religion présentent plusieurs sens et variantes, qui résultent d'une longue histoire de transfigurations. La conquête du Nouveau monde a profondément bouleversé la vision européenne du monde. Les Européens prirent progressivement conscience des limites de leurs cultures. La naissance de l'anthropologie au 19^e siècle contribua à cette transformation, même si, au début, elle préservait l'idée de la prééminence de la culture européenne, fondée sur l'évangélisation et les découvertes scientifiques. C'est surtout grâce au structuralisme de Claude Lévi-Strauss qu'une revalorisation des cultures extra-européennes a pu s'imposer, modifiant l'attitude des Européens, confirmée par la décolonisation.

Or, l'un des problèmes qui ébranla, en anthropologie culturelle, le structuralisme des années 60, fut l'absence d'un dynamisme interne et des interactions que les diffusionnistes avaient pourtant déjà envisagées, en parlant d'acculturation. Aujourd'hui, on le sait, la culture n'est pas un phénomène figé, mais un phénomène *dynamique*. Elle apparaît à la fois comme un produit

¹⁴ Voir mon étude *Proximité et antagonisme*, dans *L'Art de la Paix. Approche transdisciplinaire*, P.I.E.-Peter Lang 2004, pp. 203-233.

et comme une source / ressource, un potentiel du développement des acteurs sociaux.

Cette perspective valorise l'*hétérogénéité culturelle* qui était jadis considérée comme un danger pour la cohérence identitaire des groupes et de leur culture. M. Lavallée et de B. Kremer, de l'«Association pour la recherche interculturelle», rappellent que, dans une perspective interdisciplinaire, la recherche interculturelle s'applique aux divers champs sociaux et psychologiques touchés par l'évolution des socio-cultures et par la généralisation des contacts entre sociétés humaines, entre leurs membres et leurs dynamiques interactives¹⁵. Bref, il s'agit ici de sociétés multiculturelles envisagées par le biais de leurs interactions.

Or, depuis que l'Europe est affrontée à l'immigration, nous utilisons de plus en plus le terme «multiculturel». Mais comme la multiculturalité risque de mettre *en juxtaposition* plusieurs cultures, en occultant les interactions impliquées, le concept paraît d'ores et déjà insuffisant à exprimer l'*intégration* souhaitée de ces populations dans l'UE, qui demande une prise en considération de la fécondité des contacts. D'où l'usage d'une nouvelle terminologie, où l'on découvre les expressions *interculturel* et *interculturalité*, voire le processus dynamique d'*interculturation*.

Historiquement, l'analyse des contacts et de leurs conséquences commença autour du concept d'*acculturation*. Ce terme désigne des processus complexes dominés par les contacts entre cultures qui permettent à des groupes sociaux de mettre en œuvre divers processus d'assimilation, de rejet, d'imposition, de filtrage, etc. La difficulté de circonscrire le concept d'acculturation poussa, en 1936, le Conseil de Recherche en sciences sociales des USA, d'établir un *Memorandum* avec l'aide de R. Redfield, R. Linton et M. Herskovitch pour l'étude de l'acculturation, qui a permis de proposer une définition:

L'acculturation est «l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles (*pattern*) culturels initiaux de l'un ou des groupes.

Entre temps, fut proposé le concept d'enculturation qui marque davantage le processus d'assimilation à l'intérieur d'une culture, où l'éducation joue un rôle important. C'est dans ce jeu entre ces deux concepts, acculturation et enculturation qu'a été créé le concept d'*interculturation*. Citons C. Clanet:

Nous appellerons interculturation, l'ensemble des processus par lesquels les individus et les groupes interagissent lorsqu'ils appartiennent à deux ou plusieurs ensembles se réclamant de cultures différentes ou pouvant être référencés à des cultures distinctes. Il s'agit d'une définition très générale et, comme telle, amenée à être précisée, d'un terme destiné à signifier sinon un phénomène nouveau, du moins un regard relativement nouveau porté sur les processus qui sous-tendent les relations

¹⁵ M. Lavallée et de B. Kremer, dans le «*Bulletin de l'ARIC*», XXIX, 1997, pp. 34-50.

interculturelles. [...] Pour nous, l'interculturation n'est pas seulement une résultante des relations acculturation / enculturation, mais recouvre une classe de faits nouveaux¹⁶.

La notion d'interculturation inclut les processus d'enculturation et d'acculturation en les combinant dans des situations particulières où deux modèles culturels *interagissent* dans une perspective de coexistence de deux cultures, en suscitant des modifications dans les deux cultures. La notion d'interaction est essentielle, mais, en l'occurrence, il faut la préciser par le dialogue et la compréhension réciproques. Ces dynamiques de transformation et de coexistence font en sorte que l'identité culturelle de chacun est ébranlée au point qu'on puisse dire qu'à des degrés divers, nous appartenons à plusieurs cultures. Les mécanismes qui furent établis par les spécialistes dans ce domaine, en appliquant ces concepts, sont multiples, selon que dominent la coexistence, l'intégration, l'assimilation ou l'appropriation. Dans cette énumération manque un cinquième processus: la réciprocité — généralement occultée, parce qu'elle est sans doute plus difficile à appliquer.

5. Diversité et universalité régulatrice

La réciprocité suppose que nous soyons disposés à assumer nous-mêmes des données provenant de la culture de l'autre, et non seulement que l'autre s'intègre, sans échange, à notre culture, comme nos démocraties l'exigent pour les immigrés. Cette concession constitue une condition *sine qua non* pour qu'un consensus réel soit possible. Reste bien sûr de savoir quels sont les critères de ce consensus pour que le dialogue n'aboutisse pas à une impasse. Ces critères doivent faire en sorte que le dialogue réussisse à établir des références communes qui soient acceptées comme des critères d'action. Le danger est que ces références ne soient qu'un horizon dans la discussion sans réalisation effective, alors qu'elles doivent être une exigence qui transcende les antagonismes, lesquels perturbent le rêve d'une unité possible entre les êtres humains. Pour que l'analyse de cette question ait un sens, il me semble pertinent de partir d'un point opposé: la *diversité*.

En effet, le concept de «culture» est souvent utilisé pour rendre compte de la *diversité* des pratiques humaines afin d'arriver à comprendre l'*unité* de l'homme sur l'ensemble de la planète. Il s'agit de deux horizons d'analyse retenus par de nombreux anthropologues depuis Kroeber. Cette double exigence ne va pas de soi, car la diversité apparaît immédiatement, ne serait-ce parce que les différences de couleur des populations sur la planète est visible, alors que l'unité n'a été mise en évidence qu'à travers des textes à caractère mythique, philosophiques et anthropologiques. Aujourd'hui encore cette unité apparaît davantage comme

¹⁶ C. Clanet, *L'intégration pluraliste des cultures minoritaires: l'exemple des Tsiganes*, dans J. Retschitzky, M. Bossel-Lazos, P. Dasen (edd.), *La recherche interculturelle*, T. I, Presses de l'Université Laval 1989, ainsi que G. Vinsonneau, *L'identité culturelle*, Armand Colin 2002, p. 51.

un horizon à atteindre selon des modalités particulières (politiques), que comme une réalité effective. Or, le caractère planétaire du monde humain fait appel à ce type d'exigence, lequel demeure cependant problématique, car l'expérience quotidienne révèle la présence de passions et antagonismes aigus et de proximités problématiques, qui perturbent le projet d'une unité quelconque.

Du reste, on parle beaucoup de «diversité», mais le concept est rarement analysé. Récemment, Alain Renaut s'est appliqué à élucider ce concept¹⁷. Il tenta d'élever la diversité au rang de concept philosophique pour contourner les dimensions idéologiques et confuses des débats en France et en Amérique du Nord. Son objectif est de savoir «comment vivre ensemble avec nos différences» culturelles, religieuses, ethniques ou sexuées. La difficulté concerne l'établissement d'une forme d'universalité qui ne soit pas dogmatique. Par exemple, dans l'Union européenne on persiste à rapporter ces valeurs aux valeurs chrétiennes. Or, depuis Kant, lui-même chrétien, la moralité requiert des valeurs universelles *supraculturelles* fondées sur la raison, alors que l'éthique traditionnelle d'ascendance surtout aristotélicienne, les rapporte également aux mœurs (*ethos*). Les mythes et les religions semblent appartenir à ce cadre d'analyse, où se déploient les multiples traditions.

Comme on le sait, la Bible, par exemple, mit en scène la diversité dans l'épisode de la Tout de Babel, par une faute de démesure due à l'arrogance humaine, alors qu'auparavant, sur le plan de la création tous les êtres humains étaient considérés comme les enfants d'un seul Dieu. Le *Nouveau Testament*, par les *Actes des apôtres*, rétablit à nouveau l'unité, au moyen de l'épisode où les apôtres comprenaient toutes les langues. Mais ni l'unité mythique, qui envisage l'unité sur le mode de la «parenté», ni celle des apôtres qui la considère par la compréhension à travers la diversité des langues, ne furent assumées à l'époque de la colonisation, où les peuples extra-européens étaient considérés, le plus souvent, comme «inférieurs» aux Européens. Le christianisme a considéré sa culture religieuse comme étant la seule véritable culture pour l'ensemble de l'humanité; il réussit jusqu'à un certain point à la répandre au moyen de la colonisation engagée par les grandes nations européennes, en écartant la pertinence des autres cultures. À notre époque, nous sommes passés à l'autre extrême en affirmant la nécessité de la différence et de l'altérité, pour préserver l'identité culturelle de chaque peuple ou chaque communauté, voire de chaque individu. Or, si la diversité s'avérait comme la seule option pertinente, on serait tenté de reconnaître au racisme ou à l'apartheid une forme de pertinence, en se fondant sur l'idée d'une impossible communication entre les communautés et donc aussi entre les cultures. C'est là un des dangers de la multiculturalité, donc aussi de l'héritage multireligieux, qui n'exigent pas nécessairement l'obligation de la communication, car les communautés peuvent revendiquer leurs différences insurmontables, donc la non nécessité d'un dialogue.

¹⁷ Cf. A. Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Flammarion 2009.

Souvent, pour trouver des points communs entre les cultures, on rapporte cette question à un problème de *valeur*. La difficulté est d'identifier de telles valeurs communes, sans une réflexion philosophique approfondie, inexiste dans de nombreuses cultures en dehors de l'Occident. D'ailleurs, on a vu, même dans l'UE on persiste à rapporter ces valeurs à la tradition chrétienne. C'est un problème majeur qui nous oblige à distinguer entre *moralité* et éthique. La moralité implique des valeurs universelles supraculturelles, alors que l'éthique peut être rapportée également à des mœurs — *ethos* signifiant des habitudes culturelles, et *éthos* (avec un *eta*), des qualités morales, fondées sur des règles, comme par exemple la médiété entre deux attitudes extrêmes. Kant thématisa cette différence, déjà introduite par Sénèque, pour établir des maximes universelles de la raison. Mais cela fut une exception sur le plan planétaire, et elle est dès lors difficilement repérable comme un point commun de l'humanité. Cela n'empêche pas que cette démarche met en relief un impératif pour l'humanité. C'est dans ce contexte que se situe le travail de la pensée critique, notamment la pensée d'Habermas et de Jean-Marc Ferry. L'origine se situe donc au 18^e siècle, avec les déclarations en faveur de l'égalité entre les êtres humains, qui permet de parler aujourd'hui de *droits de l'homme* et de *démocratie*, etc. Les références du traité de Lisbonne font d'ailleurs abondamment usage de ces notions. Il n'empêche que la multiculturalité persiste, non sans quelques raisons pertinentes, à cause de la nécessité de promouvoir l'altérité et de la différence, mais, comme on l'a vu aussi, avec le danger d'une radicalisation, sans espoir d'unité.

Tout cela pour dire que, d'une part, la *différence* doit être respectée, mais il s'agit d'une *différence relative* et non absolue, et, d'autre part, que l'*unité* doit être aussi reconnue, mais il s'agit cette fois-ci d'une *universalité pragmatiste* et non métaphysique (dogmatique). En fait cette opposition est moins radicale qu'elle n'apparaît, car jamais une différence ne s'impose comme absolue, fondée sur des *proximités identitaires* (communautarisme). Des situations pures n'existent jamais dans la réalité, à cause des acculturations variables dans l'histoire. Et il existe d'ailleurs des cas où le mélange des populations et de leurs cultures fut très élaborée, comme dans le cas des anciennes colonies portugaises (notamment le Brésil), et du *phénomène créole*, mis en valeur par Alain Renaut.

Cette question lui permit d'introduire, à côté du concept simple, voire simpliste de «différence», la notion de *diversité*. Mais dès lors qu'on introduit cette nouvelle référence qui complexifie l'identité en y intégrant la notion de *relation* interne qui subvertit l'identité pure grâce aux diverses références culturelles, la notion d'*universalité* requiert une redéfinition. Renaut parle d'un *universalisme ouvert à la diversité*, qu'il situe entre un *universalisme dogmatique* (communauté humaine, avec sa variable politique de communauté des citoyens, comme dans le cas d'une république) et un *differentialisme dogmatique* (absolutisation des différences au nom d'une identité culturelle). S'il est clair, comme je l'ai déjà noté, que ce dernier dogmatisme peut conduire à l'apartheid (dont le modèle fut l'Afrique du Sud), l'universalisme dogmatique, introduit par le stoïcisme antique et le christianisme, suscite plus de difficultés encore, car il peut être lié

à l'idée d'une essence ou une nature de l'homme même, définissant une forme d'humanisme qui domina dans la pensée occidentale, en tant qu'humanisme *essentialiste*, fondé sur la nature de l'homme.

Renaut rapproche son idée d'un *humanisme ouvert à la diversité*, aux concepts de rhizome et d'archipel, issu de Deleuze, auxquels il ajoute les concepts de créolisation et de relation, introduits par Édouard Glissant, comme étant des concepts opératoires¹⁸. L'intérêt de ces approches réside dans la constatation que le métissage culturel est un fait universel, qu'on occulta au nom de l'identité culturelle, qui sous-estime l'importance des relations. Cependant, je crois que ces concepts ne donnent pas une véritable réponse à la nécessaire interculturalité, ne serait-ce que parce que celle-ci met en jeu un concept plus fondamental, celui d'*interaction*, mis en évidence par les études sur la complexité. Voyons cela de plus près, en prolongeant l'analyse d'Alain Renaut.

Celui-ci se méfie, avec raison, de l'anti-humanisme qu'il discerne dans le postmodernisme, et se réfère à Glissant, en retenant l'idée selon laquelle «le monde entier s'archipélise et se créolise»¹⁹. Le métissage culturel, qui promeut la *diversité*, assure un sens à la multiculturalité, même si celle-ci est insuffisante à expliquer les phénomènes humains sur l'ensemble de la planète, toute culture étant quelque part, moins identitaire que métissée, et que ce métissage est continu, créatif. Cela permet à Renaut d'associer à cette idée un fonds métaphysique qu'il puise dans l'expression de Fichte, d'après laquelle l'homme «*originairement, n'est rien*». Autrement dit, l'homme n'étant rien par nature, il se produit à travers la diversité culturelle qui assume le métissage des cultures. Comme le montrent les Déclarations de la fin du 18^e siècle, des hommes naissant «libres et égaux», c'est-à-dire *sans détermination qui relèverait de leur appartenance à un groupe culturellement, sexuellement, socialement ou ethniquement déterminé*. Cette position de Renaut se comprend mieux dans l'éclairage de son analyse de la créolité, mais elle ne me semble pas atteindre l'exigence de l'interculturalité. Il lui manque un horizon clair d'unité possible.

En effet, la réalité montre qu'aussi métissées que soient les cultures, les agents qui les assument cherchent leur spécificité et créent des identités. Et c'est ces identités qui produisent la multiculturalité, et celle-ci pose un réel problème, qu'elle soit métissée ou non métissée. Pour atteindre une forme d'universalité, le métissage requiert lui-même une forme d'unité, mais qui soit libérée d'une référence métaphysique, que les peuples extra-européens interprètent, à juste titre, comme une imposition de la pensée occidentale. Aussi faut-il passer par une référence régulatrice, qu'elle ne soit ni de l'ordre du religieux (Dieu), ni de l'ordre politique (nationalisme), mais d'un autre type. Comme le dirait Jean-Marc Ferry, il faudrait surtout se tourner vers une exigence morale. Mais avant de venir à la question de la moralité, il faut envisager une étape préalable qui mette en œuvre une universalité réalisable, en combinant son statut à la fois supraculturel et multiculturel flexible, *via* le dialogue et la compréhension. Cette étape peut

¹⁸ Ivi, pp. 321 ss.

¹⁹ À propos de E. Glissant, *Traité du Tout-Monde*, cit., p. 194.

être qualifiée d'approche *pragmatique*, Il me semble que seule pareille option est susceptible de réaliser le passage de la multiculture à l'interculturalité.

6. Esquisse d'une théorie de l'interculturalité

Sans devoir étudier ici d'une façon précise et systématique cette option, il convient d'éclairer le sens de ce type d'universalité régulatrice et pragmatiste, où le dialogue est une exigence *a priori* pour évaluer les conséquences de choix en accord avec des principes institués. Cela signifie que, quoi qu'en pensent les défenseurs de la multiculture, *tout n'est pas permis* dans une culture. Pour illustrer cela, on peut prendre l'inégalité entre homme et femmes, l'excision, la lapidation, le racisme, et d'autres phénomènes de cet ordre. Il s'agit d'une question de dignité humaine, qui n'est pas étrangère aux souffrances que ces attitudes produisent²⁰. J'ai déjà défendu la thèse selon laquelle la souffrance humaine doit être prise *comme mesure de nos actions*, pour préserver cette dignité. Mais le cas de l'inégalité montre qu'il faut aller encore plus loin dans cette direction, et qu'il faut aussi envisager des concepts de cet ordre comme des principes de l'action, sans chercher à leur assurer des assises métaphysiques. Il s'agit d'une exigence pragmatique.

Un autre exemple pertinent qui peut illustrer cette idée est le sport. Par exemple, au football ou au basketball, les différents joueurs représentent bien une multiculture selon leur origine et leur statut social, mais tous se soumettent aux mêmes règles, qu'aucun ne conteste. S'il y a contestation, elle s'adresse aux arbitres, parce qu'ils n'auraient pas appliqué ces règles avec équité. Or, les règles sportives sont conventionnelles et sont différentes d'un sport à l'autre. Toute proportion gardée, on pourrait établir, grâce au dialogue, des règles communes pour l'action. Sur le plan de l'action, il me semble que les États-Unis d'Amérique sont un bel exemple pour illustrer cette idée pragmatiste. Ce pays est constitué de peuples venus de toute la planète et qui s'intègrent tant bien que mal, surtout qu'il a subi une guerre civile sur la question de la ségrégation. Celle-ci continue d'ailleurs à être une plaie, en dépit des lois anti-ségrégationnistes des années 1960. Mais, généralement, une fois que les personnes se sentent intégrées dans ce pays, elles se considèrent comme américaines, même si elles gardent des attaches avec leurs pays d'origine. Cette identité fictive, configurée, crée des processus divers, qui forment notre histoire contemporaine. Toutefois, — et c'est le point qu'il faut retenir —, cette artificialité ouvre aussi à la possibilité de produire une forme d'universalité en vue du vivre ensemble, sans devoir lui attribuer une paternité occidentale ou autre. C'est sur cet *universel pragmatique* qu'il convient de réfléchir pour réaliser, grâce à son statut supraculturel, une référence qui nous fasse passer d'une multiculture à une interculturalité.

On peut formuler ces différents éléments, en disant que: 1° *tout n'est pas permis dans les cultures particulières sous prétexte du respect de l'identité stricte et*

²⁰ Voir en particulier mon livre *La proximité et la question de la souffrance humaine*, déjà cité.

fermée d'une culture: 2° surtout si ces choix culturels produisent des souffrances; 3° il faut, en plus, recourir à des références communes pour toutes les cultures, quelles qu'elles soient, afin de briser la fermeture de la différence reconnue, afin d'établir des références communes susceptibles de fonder le vivre ensemble dans un monde commun.

Si le dialogue n'aboutit pas à la première exigence («tout n'est pas permis dans les cultures») et à la seconde (qui tient compte des souffrances des agents qui subissent le préjudice), il est inutile de dialoguer à l'infini, car on cautionne alors la multiculturalité sans espoir de réaliser une interculturalité. Sur ce plan, seules des lois (comme dans le cas du racisme) peuvent contourner cette absence de compréhension et de communication. Cependant, si le dialogue réussit à écarter ce qui met en cause la dignité humaine, il est possible d'avancer vers une seconde étape et établir les principes de référence communs et pragmatiques pour réaliser un monde commun. Une fois cela réalisé, il faut néanmoins aller plus loin et accepter, non seulement théoriquement, mais en pratique, l'application du principe de réciprocité.

Récemment, j'ai étudié le cas d'Alexandre le Grand, et j'ai découvert que, dans ses conquêtes, les conflits qu'il a du régler avec les Grecs et les siens (les Macédoniens) étaient dus, le plus souvent, à l'attitude qu'il fallait tenir à l'égard des peuples conquis, de cultures différentes, qualifiés de «barbares». Alexandre s'est opposé à l'idée de la plupart de ses généraux, qui voulaient soumettre et helléniser entièrement ces peuples, c'est-à-dire les intégrer dans leur culture. Il prôna la réciprocité, et c'est la raison pour laquelle il s'était habillé comme les perses, il avait favorisé les mariages et avait intégré des jeunes recrues autochtones dans son armée. Après sa mort, ses généraux rétablirent la différence entre Grecs et Barbares, et s'appliquèrent à helléniser les peuples par la force. Les Romains, puis les Chrétiens et enfin les colonisateurs occidentaux héritèrent ces pratiques, jusqu'à l'époque de la décolonisation. Cette politique est fondée sur la dissymétrie entre dominant et dominé. Au contraire, Alexandre avait cherché à réaliser la symétrie culturelle, même si cette symétrie supposait son autorité pour unifier la diversité. Cette pratique pragmatiste le distingue des autres conquérants. Son originalité réside dans le fait qu'il considéra que les Grecs devaient transcender les différences et les différends, en appliquant des politiques où régneraient l'égalité et la réciprocité aussi bien entre les cités qu'entre les peuples.

Cette réciprocité suppose qu'au lieu d'assimiler ou d'intégrer les autres dans sa propre culture — ce qui suppose une forme de soumission —, il faut que chacun fasse un effort de s'intégrer d'une certaine façon également dans les cultures des autres. Il s'agit d'appliquer le principe d'après lequel les règles de sa propre culture peuvent être réaménagées grâce à certaines règles de la culture des autres. Par ce principe, on atteint le seuil de l'interculturalité. Mais cela suppose que dans une théorie qui met en jeu des obligations et des droits moraux où la reconnaissance est centrale, le principe de réciprocité devienne théoriquement incontournable et qu'il soit assumé en pratique. Or, la réciprocité requiert le

dialogue, mais un dialogue, non pas à vide en vue du dialogue, mais en fonction de principes communs révisables, fondant la dignité humaine, c'est-à-dire qui exclut, dans les différentes cultures, tout ce qui s'oppose à cette dignité.

Pour arriver à passer de la multiculturalité problématique à l'interculturalité, il faut tenir compte du fait que la multiculturalité en question est d'entrée de jeu subvertie par les interactions qui se produisent dans cette culture entre individus et même entre les différentes communautés. De ces interactions résulte une sorte d'auto-organisation, d'où émerge un tout qui est plus que les agents constituants, et qui ouvre à des nouvelles propriétés et à de nouvelles fonctions, où une universalité devient possible, en excédant l'idée d'une unité stricte. S'il y a unité, celle-ci est constituée par l'apparition de nouvelles propriétés et fonctions. Or, cette irruption de nouvelles propriétés et fonctions sur le plan humain met en jeu le dialogue et la compréhension entre les individus et les communautés différentes dans le contexte d'un pays avec ses valeurs propres, qui ne sont pas nécessairement, au départ, celles des immigrés. C'est à ce niveau que l'herméneutique devient pertinente. Mais il faut pour cela supposer un horizon d'unité, pour réaliser un monde commun, qui soit de l'ordre de l'universalité.

Sans théoriser vraiment cette référence à l'universalité, j'ai plusieurs fois insisté, dans mes exposés oraux, sur le fait que celle-ci doit être libérée d'une référence métaphysique, que les peuples extra-européens pourraient interpréter, à juste titre, comme une imposition de la pensée occidentale, et qu'il fallait se limiter à une approche pragmatique, où l'on accepte en commun d'établir des principes en fonction des conséquences de nos actions, comme l'égalité des hommes et des femmes, l'interdiction de l'excision, de la lapidation, etc. Cette universalité pragmatique comme référence supraculturelle m'a paru comme un moyen subtil pour passer de la multiculturalité à l'interculturalité.

Lambros Couloubaritsis, Professeur émérite à l'Université Libre de Bruxelles et Membre de l'Académie Royale de Belgique
✉ lambros.couloubaritsis@ulb.ac.be

Articoli/12

Un contributo ermeneutico per la filosofia interculturale

Maurizio Pagano

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 24/07/2014. Accettato il 05/04/2015.

The aim of this essay is to reflect on the role and status that may philosophy take on in the new context of cultural and religious pluralism that characterizes the world today. The paper analyzes primarily the contemporary attempts to develop an intercultural philosophy; secondly it reflects on the contribution that hermeneutics can provide to deal with these problems. The thesis is that hermeneutics is a particularly suitable approach to face the issue of pluralism; hermeneutics is a discipline aware of its perspective nature, and at the same time keeps open the question of truth. However, hermeneutics, developed within the framework of Western thought, must be redesigned to become adequate to the new horizon of intercultural relations.

1. La questione del pluralismo e il dibattito sulle religioni

La ricerca che propongo intende riflettere intorno a due ordini di questioni, che riguardano il ruolo della filosofia nella nuova condizione di pluralismo culturale e religioso in cui ci troviamo oggi. La prima indagine ruota intorno alla domanda se può esistere una filosofia interculturale, e quale potrebbe essere, in caso positivo, il suo statuto. La seconda questione riguarda specificamente l'ermeneutica, e s'interroga sulla possibilità che essa rechi un contributo originale alla filosofia interculturale e sul modo in cui essa va concepita entro il nuovo orizzonte determinato dal pluralismo.

Il modo particolarmente intenso con cui sperimentiamo e viviamo oggi la questione del confronto tra le culture è certamente legato al fenomeno della globalizzazione; per questa via il tema del pluralismo culturale si collega alle questioni oggi cruciali che riguardano le condizioni di vita di tutti gli abitanti del pianeta, le disuguaglianze tra le nazioni e tra le diverse fasce della popolazione, i rapporti di potere e di sfruttamento, le crisi indotte e governate dai poteri economici, e in particolare finanziari, che hanno ormai un peso dominante, e prevalente rispetto alle possibilità d'intervento e di guida della politica.

Questa situazione particolarmente complessa, e spesso drammatica, non deve però far pensare che l'esperienza del pluralismo sia un carattere peculiare

della nostra epoca. In realtà la dimensione interculturale è presente da sempre nell'Occidente, e percorre la sua storia fin dalle sue fasi iniziali. Dal punto di vista della geografia fisica, l'Europa non è un continente a sé, è solo una piccola parte del continente eurasiatico; essa ottiene la sua identità attraverso una separazione dall'Asia, una frattura che si realizza attraverso una serie di conflitti. Il primo di essi è la guerra combattuta dai Greci contro l'asiatica Troia di Priamo, e narrata da Omero nell'*Iliade*, il testo che sarà la base della *paideia* greca. L'episodio culminante saranno le guerre persiane, combattute all'inizio del V secolo a. C. e narrate da Erodoto; attraverso l'esperienza della guerra vittoriosa contro il grande nemico asiatico la Grecia prenderà definitivamente coscienza della sua identità. A partire di lì tutto lo sviluppo della storia d'Europa, e in particolare il processo di formazione della sua identità, sarà segnato in modo determinante dalla relazione con l'Oriente.

A questa riflessione sui rapporti della Grecia con l'Oriente bisogna accostare un'altra considerazione, che ci porta proprio nel cuore della nostra cultura e della nostra identità: l'Occidente che noi conosciamo, e che si è sviluppato nel corso degli ultimi due millenni, è il risultato dell'incontro decisivo tra la cultura greca, la civiltà romana e la religione biblica, ebraica e soprattutto cristiana. La civiltà a cui apparteniamo, e in cui abbiamo le nostre radici, non soltanto è venuta maturando attraverso un confronto continuo con l'Oriente, ma è nel suo centro stesso il prodotto di un evento interculturale. Queste considerazioni, che abbiamo proposto in riferimento all'Occidente, valgono in realtà per tutte le culture: ognuna di esse da una parte si svolge attraverso le relazioni esterne con le altre, dall'altra è già plurale al suo interno, perché è il frutto della sintesi che ha compiuto ogni volta tra l'eredità della sua tradizione e i nuovi elementi che ha incontrato fuori di sé. Ogni cultura, dunque, è una sintesi in movimento di elementi interni ed esterni, ogni cultura è intercultura.

La rilevanza di questa dimensione interculturale è stata colta e tematizzata dall'Occidente soprattutto nei suoi momenti di crisi. Ciò è avvenuto già nell'epoca della prima maturazione del pensiero greco e del suo distacco dal mito: così Senofane, trovandosi di fronte alla molteplicità delle culture, rileva criticamente come ogni popolo si faccia gli dèi a propria immagine, e a questa caotica pluralità di figure mitologiche contrappone l'unità del divino. Poco più tardi Erodoto, prendendo atto della stessa situazione di pluralità, ne trae motivo per procedere a una ricognizione ampia e accurata dei costumi e delle religioni degli altri popoli, e inaugura così con le sue *Storie* una via diversa e in qualche misura alternativa a quella della filosofia: una via condotta sulla base della descrizione dei costumi e delle credenze diverse, che però egli conduce secondo le linee dell'*interpretatio graeca*, identificando direttamente gli dèi degli altri con quelli della sua religione: Osiride è Dioniso.

Se volgiamo lo sguardo all'età moderna dobbiamo constatare che, proprio nella fase in cui la civiltà dell'Occidente cristiano sta giungendo alla piena maturazione e alla sua prima affermazione a livello mondiale, interviene l'evento traumatico delle guerre di religione: anche se si svolgono all'interno

del mondo cristiano occidentale, tra protestanti e cattolici, esse fanno emergere drammaticamente gli elementi d'intolleranza e di conflitto, e mostrano così con chiarezza quale minaccia possa venire, all'ordinato sviluppo della civiltà, dalle differenze e dai conflitti tra le culture. A ciò si aggiunge il fatto che, attraverso l'incontro con il Nuovo Mondo e i rinnovati contatti con l'Estremo Oriente, l'Europa fa esperienza della relatività della propria tradizione. Il deismo rappresenta un primo importante tentativo di far fronte a questa sfida, ricercando nella religione naturale un elemento minimo, che sia comune a tutti e garantisca così la coesistenza e la comunicazione tra le culture e le religioni; percorrendo questa strada il deismo, come poi l'illuminismo, tende a svalutare il motivo dell'alterità, della ricchezza che viene dalla pluralità. Questo aspetto sarà invece esaltato dalla cultura romantica che, attraverso un nuovo e più puntuale confronto con l'Oriente, si sforzerà di delineare un quadro più complesso e articolato della cultura mondiale, e di rivolgere una considerazione adeguata ai caratteri originali delle diverse tradizioni.

Nell'ambito del pensiero contemporaneo la questione del pluralismo ha ottenuto un'attenzione crescente; lo stimolo in questa direzione è venuto anzitutto dal processo di decolonizzazione, e anche dalla situazione in cui si trovavano i paesi in cui la presenza di diverse culture era più intensa. Così la riflessione su questo tema si è sviluppata anzitutto negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, e si è estesa poi, con l'avanzare della globalizzazione, alle altre nazioni. A questo proposito bisogna constatare che l'attenzione per il nostro argomento è stata particolarmente viva, in un primo tempo, soprattutto nell'ambito degli studi teologici; la filosofia invece è stata all'inizio piuttosto riluttante ad affrontare a fondo il problema, e soprattutto a riconoscerlo come uno dei grandi temi della sua riflessione. La ragione di questa differenza è abbastanza ovvia: nel momento in cui le diverse tradizioni sono venute a più stretto contatto, il confronto tra le differenti prospettive si è subito presentato come una possibile obiezione alla pretesa di assolutezza del cristianesimo. Per completare questo quadro generale bisogna però tenere presente che il problema del pluralismo era stato affrontato, già all'inizio del Novecento, in Giappone: per opera di Nishida Kitaro e poi dei suoi discepoli e continuatori della scuola di Kyoto la ricerca sull'argomento si era sviluppata sul terreno di una filosofia che restava particolarmente attenta all'eredità delle religioni orientali (buddhismo zen e taoismo), ma si apriva a un confronto a tutto campo con la tradizione del pensiero occidentale.

Per quanto riguarda lo sviluppo della nostra questione nell'ambito della teologia, bisogna dire anzitutto che la vecchia posizione dell'esclusivismo (*extra ecclesiam nulla salus*) è stata presto soverchiata dalla prospettiva dell'inclusivismo, per cui la rivelazione cristiana offre la pienezza della verità, ma anche le altre tradizioni contengono elementi validi, che possono o debbono essere ricompresi nella più ampia prospettiva cristiana.

Il dibattito si è acceso già verso gli anni Settanta, quando si è fatta avanti la tesi più radicale dei pluralisti, come Wilfred Cantwell Smith e soprattutto John Hick. Se tutte le grandi tradizioni contengono elementi di verità, bisogna

essere onesti fino in fondo e riconoscere che tutte possono essere egualmente vie di salvezza; ciascuna incarna, in modo originale e su un piano di pari dignità, la comune essenza della religione. Di qui la proposta, da parte di Hick, di una nuova “rivoluzione copernicana”, per cui la teologia abbandona la visione cristocentrica e pone al centro Dio o, più ampiamente, la Realtà Ultima, che vien colta in modo diverso dalle varie tradizioni; e il corollario, che induce ad ammettere che Cristo non è l'unica via di salvezza, l'incarnazione piena di Dio, ma uno dei profeti.

Questa proposta ha suscitato un vivace dibattito, e molte critiche anche presso teologi che non hanno un atteggiamento conservatore, ma cercano di elaborare una soluzione più articolata e meno massiccia del problema. La prima e più fondamentale critica rivolta ai pluralisti è che essi, per affermare la pari dignità delle altre vie, le concepiscono come varianti di un'unica essenza del religioso; questa essenza comune, poi, viene pensata secondo un modello che è tipico dell'esperienza e del pensiero dell'Occidente. Il risultato è che, per riconoscere a tutti la pari dignità, si impone un modello unitario e omogeneizzante, che ribadisce il pregiudizio eurocentrico. A tutto questo si aggiunge il rilievo che non ha senso relativizzare a priori la figura di Gesù per favorire il dialogo: un vero confronto esige che i partner siano disposti a mettere seriamente in gioco la propria prospettiva, non che la abbondonino preliminarmente.

La discussione che si è sviluppata intorno alla sfida del pluralismo ha visto la partecipazione di teologi come Claude Geffré e Jacques Dupuis, John Cobb e David Tracy, di pensatori religiosi come Raimundo Panikkar e di filosofi come Paul Ricoeur, e ha portato alla maturazione di alcuni punti, che secondo me possono offrire un contributo prezioso anche alla discussione filosofica sul pluralismo. Anzitutto la questione della pluralità delle culture non può essere affrontata muovendo da un'ontologia dell'identico e da una concezione oggettivante del pensiero, per cui la nostra conoscenza può prescindere dal punto di vista determinato del soggetto e sporgersi a descrivere il mondo com'è. Il nostro pensiero è sempre situato e prospettico, non possiamo avere una visione panoramica della pluralità delle culture, ma possiamo sviluppare la nostra interpretazione, che muove dal nostro punto di vista e si apre al confronto con l'alterità¹.

Alcuni dei contributi più significativi su questo tema sono venuti da teologi e filosofi che, come Geffré e Ricoeur, si muovevano già in una prospettiva ermeneutica; altri autori proprio mentre si dedicavano a questa ricerca si sono avvicinati a tale impostazione. Si può dire che la filosofia ermeneutica si è affermata come un orientamento particolarmente adeguato ad affrontare la questione del pluralismo. Al tempo stesso bisogna essere consapevoli che questa teoria è maturata in Occidente, e nella sua forma classica resta legata a questa sua provenienza. La teoria della fusione di orizzonti di Gadamer, che è il contributo

¹ Per un'illustrazione più analitica del recente dibattito interreligioso rinvio al mio saggio *Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso*, in *Esperienza e libertà*, a cura di P. Coda e G. Lingua, Città Nuova 2000, pp. 63-86, che contiene anche più diffuse indicazioni bibliografiche.

più specifico fornito dall'ermeneutica intorno al problema dell'incontro di punti di vista diversi, suppone che i protagonisti della fusione appartengano già alla stessa tradizione unitaria. Ora è proprio questa condizione che viene a mancare nell'incontro tra le culture, che non appartengono alla stessa tradizione: nello scarto tra questa situazione di pluralismo e la fusione di orizzonti si apre il rinvio all'universale, all'universalmente umano, che non può avere contenuti tradizionali in comune; nello stesso momento si rende evidente la necessità di ripensare l'eredità occidentale dell'ermeneutica in una prospettiva interculturale.

2. Linee di una filosofia interculturale

Rispetto al percorso della teologia che abbiamo sommariamente rievocato il cammino della filosofia nella direzione della dimensione interculturale è stato assai più lento, e sulle prime quasi riluttante. Le ragioni di questo scarso coinvolgimento si possono far risalire, io credo, ad almeno due ordini di fattori. Da una parte diversi pensatori hanno continuato a muoversi entro il solco tracciato a suo tempo da Hegel, e rinnovato un secolo dopo da Heidegger, secondo cui la filosofia nasce in Grecia e resta una prerogativa dell'Occidente; dall'altra anche chi non intendeva seguire alla lettera quelle autorevoli indicazioni non ha ritenuto di poter trovare fuori della nostra tradizione di pensiero contributi degni di una attenta considerazione.

Certo vi sono state alcune significative eccezioni a questa tendenza, e tra esse si segnala anzitutto l'opera di Paul Masson Oursel, che già nel 1923 pubblicò una *Philosophie comparée* nutrita dalle sue competenze di filosofo e orientalista e ispirata ai criteri del positivismo. A questo lavoro precorritore hanno fatto seguito più tardi i contributi di alcuni altri studiosi, che sono però rimasti piuttosto isolati, e non hanno suscitato un vero e proprio impegno collettivo in questo senso.

La situazione è cambiata radicalmente all'inizio degli anni Novanta, quando diversi autori, che provenivano da esperienze diverse e s'ispiravano a motivazioni differenti, hanno cominciato a parlare di filosofia interculturale e a concentrare le loro ricerche su questo argomento. Tra questi pensatori vanno citati, oltre al già ricordato Raimundo Panikkar (1918-2010), almeno Heinz Kimmerle e Franz Martin Wimmer. La ricerca di Panikkar muoveva da una intensa esperienza religiosa, che si nutriva allo stesso tempo alle fonti del cristianesimo e dell'induismo. Kimmerle viene da una formazione insieme ermeneutica e dialettica, si è affermato come importante studioso di Hegel e in seguito, attraverso un confronto con il pensiero di Derrida sulla differenza, è approdato al tema della differenza tra le culture. Wimmer è un filosofo austriaco che, dopo una formazione ermeneutica, si è dedicato intensamente a un progetto di filosofia interculturale, per la quale ha proposto un modello "polilogico"; "Polylog" è anche il titolo di una rivista interculturale a cui egli collabora attivamente. Negli stessi anni in cui si sviluppavano queste ricerche Wolfgang Welsch, un filosofo tedesco che si era già affermato come teorico del postmoderno e dell'estetica, ha

delineato il programma di una “filosofia transculturale” che, nonostante qualche differenza nei dettagli, converge in sostanza con le intenzioni degli altri progetti sopra menzionati.

Nello stesso periodo in cui altrove, e specialmente nell’area di lingua tedesca, fiorivano le ricerche che abbiamo ricordato, anche in Italia ha cominciato a maturare un certo interesse per la dimensione interculturale. Un contributo di notevole livello è quello proposto da Giangiorgio Pasqualotto, professore dell’Università di Padova. Pasqualotto ha dedicato i suoi primi lavori ad alcuni aspetti del pensiero contemporaneo, con particolare riguardo ai temi della dialettica e del nichilismo. Il risultato teorico di queste ricerche gli è apparso nel complesso insoddisfacente, perché le risorse della filosofia occidentale non sembravano in grado di andare sostanzialmente al di là dell’esito, per Pasqualotto aporetico, del pensiero di Hegel o della condizione di “afasia” cui aveva condotto il lavoro decostruttivo di Nietzsche. Questa situazione di stallo l’ha spinto ad allargare lo sguardo al pensiero dell’Estremo Oriente, e in particolare a soffermarsi su quella dimensione del vuoto, intesa come “sfondo originario di ogni cosa ed evento”, che viene elaborata nella tradizione buddhista e nel taoismo². Muovendo di qui egli si è dedicato in modo sempre più intenso a un lavoro di confronto tra i contributi della tradizione orientale e quelli della nostra filosofia intorno a problemi ogni volta determinati, e parallelamente è venuto elaborando una concezione della filosofia interculturale che cerca di definire lo statuto teorico di questa concreta pratica di ricerca.

Per introdurre la sua proposta, e insieme per delinearne i caratteri specifici, Pasqualotto ricorre a una sorta di fenomenologia degli atteggiamenti più diffusi che si possono riscontrare nei confronti della questione interculturale; nei suoi gradi più elevati questa opera di rilevamento diventa una classificazione dei modi che la cultura, anzitutto occidentale ma in qualche caso anche orientale, ha elaborato per affrontare in sede teorica il problema del pluralismo³.

A un primo grado caratterizzato dall’indifferenza verso ogni elemento estraneo alla propria cultura segue un livello in cui si manifesta qualche curiosità per elementi sparsi provenienti dall’esterno e poi un terzo passaggio, in cui si attua una comparazione con forme di pensiero diverse, che viene però guidata da un pregiudizio di base favorevole alla propria tradizione. I gradi successivi comprendono i vari modelli di comparazione sistematica che la storia della cultura ci ha consegnato; al quarto posto sta quella ricerca che vuole sinceramente scoprire quale sia la prospettiva migliore, ma conclude riservando di fatto il privilegio alla propria tradizione, oppure all’opposto esaltando una cultura estranea: il modello della prima soluzione si incontra nel pensiero hegeliano, quello della seconda è l’esotismo di Guénon. Sul quinto livello si colloca una prospettiva che intende evitare l’atteggiamento pregiudiziale della precedente, ma per far questo crede di poter realizzare una descrizione oggettiva delle diverse

² G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio 2003, p. 9 s.

³ G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale* (2005), ora in *Per una filosofia interculturale*, Milano 2008, p. 57.

teorie, presupponendo così di poter attingere la condizione neutrale e avalutativa di un osservatore ideale e disincarnato. Il modello di questa ricerca è la filosofia comparata di Masson Oursel.

Nel sesto gradino incontriamo un ventaglio di proposte decisamente più interessanti, che vogliono evitare sia il privilegiamento unilaterale di una posizione sia la pretesa neutralità di una descrizione oggettiva. A questo scopo esse cercano di giungere, attraverso la comparazione, a un risultato complessivo valido universalmente. Questo “universalismo transculturale” comprende alcune posizioni che di fatto privilegiano un unico principio, come la “filosofia perenne” di A. Huxley e la “religio perennis” di F. Schuon, ma include anche proposte più avvolute, come la “filosofia mondiale” di T. Izutsu e il “pluralismo delle vie” di Pier Cesare Bori. In queste ultime prospettive, e in particolare in quella di Bori, gli elementi positivi e accettabili prevalgono largamente su quelli negativi; tuttavia Pasqualotto ritiene comunque impraticabile ogni tentativo che cerchi di giungere a una sintesi dotata di validità universale. Per questo motivo egli colloca, sul settimo e ultimo gradino, la sua proposta di “comparazione interculturale”, che rinuncia a ogni illusione di ottenere risultati complessivi validi per tutti e proprio così mantiene sempre aperto l’orizzonte del confronto e promuove una forma di dialogo radicale, capace di trasformare indefinitamente i soggetti e le posizioni che in esso vengono coinvolte.

Direi che la proposta teorica di Pasqualotto matura ispirandosi a un duplice cammino di ricerca: da una parte v’è la pratica concreta del confronto, che egli sviluppa con grande competenza, tra i contributi specifici delle diverse tradizioni, dall’altra v’è un lavoro di cognizione dei tentativi fatti finora per teorizzare lo statuto del confronto interculturale. Questo secondo percorso lo porta a focalizzare tutti i rischi e le insidie che minacciano la pratica dell’intercultura: la prima tentazione che si fa avanti è quella dell’assolutismo, che induce a considerare ingenuamente come indiscutibile la prospettiva della propria tradizione; altrettanto fuorviante è l’opposta via del relativismo, che per sfuggire a questo rischio considera le diverse culture come equivalenti, prive di verità e in sostanza irrilevanti. Una terza soluzione, che si vorrebbe più consapevole, propone di studiare le diverse filosofie secondo un criterio scientifico, ispirato a un ideale di neutralità oggettiva; essa però trascura il fatto che il soggetto dell’esame è sempre coinvolto nel processo di comparazione, e rivela così suo malgrado un tasso d’ingenuità paragonabile a quello delle soluzioni precedenti. La quarta e più complessa posizione cerca di superare tutti questi difetti mirando a un risultato universale che si dovrebbe ottenere proprio attraverso la comparazione; nonostante le sue buone intenzioni questa proposta finisce per scambiare il risultato che essa produce per un acquisto veramente universale, e fallisce così ancora una volta il bersaglio.

Grazie a queste analisi Pasqualotto acquisisce due convinzioni importanti, che fungono da premessa per lo sviluppo della sua ipotesi: anzitutto non è possibile ottenere uno sguardo neutrale e panoramico, che possa considerare le diverse proposte dal di fuori, perché il soggetto che conduce l’esame è sempre

parte dell'oggetto indagato; in secondo luogo, dato questo coinvolgimento inevitabile, qualunque proposta che pretenda di avere un valore universale risulta illegittima, perché confonde la propria visione limitata con l'orizzonte complessivo delle relazioni interculturali.

Pergiungere a una soluzione, bisogna affrontare il nodo teorico fondamentale, che sta alla base di tutte le questioni relative al pluralismo culturale: si tratta della nozione di identità, che va indagata sia per quanto si riferisce al singolo soggetto, sia per ciò che attiene alle collettività più vaste, alle tradizioni e alle culture. Attraverso una ricerca comparata, che fa interagire gli apporti principali del pensiero occidentale, presenti soprattutto in Platone e in Hegel, e i contributi orientali, forniti specialmente dal taoismo e dal buddhismo, Pasqualotto elabora la sua soluzione: l'identità del soggetto ha sempre un carattere relazionale; essa si forma e si sviluppa necessariamente attraverso il rapporto con l'altro, e non può mai essere separata da questo rapporto. La stessa considerazione va applicata alle culture: ogni cultura ha uno statuto e un percorso relazionale, e di riflesso ha, anche al suo interno, un carattere plurale. Questa concezione implica anche che ogni identità, dei soggetti come delle culture, è sempre in divenire ed è esposta a un continuo processo di trasformazione.

Basandosi su queste considerazioni, Pasqualotto sostiene che la visione interculturale non va descritta come una "prospettiva", ma piuttosto come un «orizzonte»⁴, perché la nozione di prospettiva implica il riferimento a un punto di vista fisso e certo, che pretende di valere come criterio per tutti gli altri. Personalmente non vedo la necessità di questa contrapposizione tra le due nozioni, che derivano entrambe da metafore di carattere ottico, e si riferiscono ad aspetti diversi della medesima situazione: l'orizzonte va al di là del mio punto di vista, come di tutti gli altri, ma io posso rivolgermi all'orizzonte comune solo a partire dalla mia prospettiva. Da questa contrapposizione istituita dall'autore si deve però trarre un duplice ammonimento: da una parte la mia prospettiva non è comunque fissa, ma è essa stessa in movimento; inoltre bisogna porre attenzione a non confondere la propria prospettiva con lo spazio che è comune a tutte le altre. D'altra parte, soggiungerei, io non posso fare a meno di sviluppare una concezione dell'orizzonte comune, e posso farlo solo a partire dalla mia prospettiva: si tratta di una concezione certamente ipotetica e disposta a farsi correggere e approfondire dal dibattito con le altre, ma a mio avviso necessariamente implicata nella pratica del confronto interculturale.

In tutto il suo lavoro Pasqualotto appare particolarmente preoccupato dal pericolo che qualunque approccio alla questione del pluralismo, pur se mosso dalle migliori intenzioni e basato su una seria pratica del confronto, finisca per avanzare la pretesa di aver trovato una soluzione valida universalmente. Si tratta effettivamente di un rischio ben reale, che si è concretizzato infinite volte nella storia; sembra quasi che, proprio perché ci si è disposti ad ascoltare l'altro, per un processo quasi inconsapevole si pensi di essere saliti su un gradino più alto: superiore a quello dove ci trovavamo noi prima del confronto, ma

⁴ Ivi, p. 40, 46, 57.

anche più elevato rispetto a tutte le posizioni che abbiamo incontrato nel corso del dibattito. Pasqualotto è ben consapevole che la pretesa di aver ottenuto un punto di vista universale può comportare dei rischi enormi sul terreno delle conseguenze pratiche, perché si espone al pericolo di fornire argomenti a chi può usare la tesi della superiorità culturale per instaurare un dominio che vada ben al di là dell'ambito della cultura. La proposta che egli delinea intende tagliare alla radice la possibilità di questi nefasti sviluppi, e insiste sul fatto che nella pratica interculturale non è possibile raggiungere risultati definitivi. La filosofia interculturale che egli teorizza deve dunque realizzarsi nella pratica di un dialogo radicale, che non mira a ottenere alcun risultato definitivo, ma si esercita attraverso un confronto in cui gli interlocutori sono disposti a mettere in discussione tutti i loro presupposti, secondo il modello offerto da Socrate e teorizzato in tempi recenti da Panikkar.

Per definire meglio le condizioni e le modalità secondo cui può svolgersi questo dialogo radicale Pasqualotto propone anche un modello della discussione interculturale, che egli descrive come uno schema “a tre variabili indipendenti”: due sono costituite da pensieri o ambiti di pensieri tra loro diversi e la terza è rappresentata dal soggetto, individuale o collettivo, che conduce la comparazione. Il punto fondamentale consiste nel fatto che nessuna delle tre variabili sussiste autonomamente dalle altre, né prima, né durante o dopo il confronto; in particolare il soggetto non esiste fuori o indipendentemente dalla vicenda della comparazione⁵. Lo scopo a cui mira questo lavoro non consiste nel tentativo di elaborare una classificazione, che fissi le concordanze e le differenze tra le varie teorie; l'elemento decisivo sta nella scoperta e nell'approfondimento del “comune spazio problematico” da cui sgorgano le diverse soluzioni: questo spazio problematico si presenta come un orizzonte dinamico infinitamente aperto, che corrisponde a quella che l'autore definisce «la vocazione ‘apolide’, internazionale, anarchica del pensiero»⁶. Giunto a questo punto Pasqualotto avanza una tesi in qualche misura più radicale: questo modello di filosofia come comparazione non va inteso come una metafilosofia, ma coincide di fatto con la modalità fondamentale della filosofia stessa, che consiste sempre, nel suo nucleo, in un lavoro di comparazione; questa considerazione per Pasqualotto vale sia al livello logico che a quello storico: quanto al primo, ogni atto filosofico consiste nella comparazione di elementi diversi; quanto al secondo, ogni posizione filosofica, in Occidente come in Oriente, si è definita presentandosi come alternativa ad altre produzioni di pensiero⁷.

⁵ Ivi, p. 46 s. Altrove le tre variabili erano identificate nel soggetto che compara, negli oggetti comparati e nel “campo problematico” che si crea insieme e attraverso alle prime due variabili: G. Pasqualotto, *East & West*, cit., p. 11 e 46 ss.; risulta evidente che il processo descritto è nell'essenziale lo stesso.

⁶ G. Pasqualotto, *East & West*, cit., p. 50 s. La nozione di comune spazio problematico è illustrata a p. 56 s.

⁷ Ivi, p. 39, 48, 58 s.

3. L'ermeneutica alla prova dell'intercultura

Con il suo lavoro, che è tuttora in corso, Pasqualotto ha posto chiaramente all'ordine del giorno la questione della filosofia interculturale, ne ha mostrato in modo convincente l'urgenza e ha delineato i tratti principali che secondo lui questa impresa di pensiero dovrebbe assumere. I punti forti che caratterizzano la sua proposta sono la teoria dell'identità relazionale, l'affermazione del carattere aperto e sempre coinvolto del soggetto e quella, corrispondente, del carattere aperto del pensiero, nonché la concezione dell'orizzonte infinitamente aperto e mai oggettivabile entro cui le diverse prospettive si collocano e nel cui spazio il loro confronto prende forma. Come si è osservato, un aspetto essenziale della sua riflessione è il sospetto, e il conseguente rifiuto, nei confronti di ogni conclusione che pretenda di avere validità universale. A me sembra che questa preoccupazione, che pure per molti versi è giustificata, tenda a sbilanciare la sua posizione a favore dell'aspetto dell'infinita apertura; questa tendenza a mio avviso dovrebbe essere bilanciata da una maggiore attenzione agli aspetti positivi del modo in cui si realizza il confronto.

Per quanto riguarda anzitutto il tema del soggetto, il modello a tre variabili indipendenti per un verso sottolinea giustamente il suo coinvolgimento nella ricerca, ma per l'altro sembra presentarlo come sospeso nello spazio tra le tradizioni, come se fosse esso stesso sempre "apolide". È vero che in certi punti della sua esposizione Pasqualotto sottolinea la necessità di mantenere un "baricentro", costituito dai pensieri che sono nati nel punto di partenza del viaggio interculturale⁸; tuttavia la traccia di questo carattere sospeso permane, soprattutto nella teoria che vuole descrivere le condizioni del lavoro interculturale. Certo bisogna riconoscere che nel mondo di oggi i migranti hanno spesso un'identità mista, o sospesa tra la cultura d'origine e quella di destinazione; inoltre si può anche ipotizzare che questo tipo di identità mista sia destinato a diventare sempre più diffuso nel mondo globalizzato. Tuttavia nell'esperienza prevalente che abbiamo, e nella situazione del filosofo che si espone al confronto tra le culture, la condizione più ricorrente è quella di un soggetto radicato in una certa tradizione. È giusto che questo soggetto sia disposto a mettere in gioco tutti i suoi presupposti e le sue convinzioni nel dialogo, ma non che abbandoni preliminarmente le sue radici. Il soggetto, e con esso il pensiero, è certo in divenire ed esposto, ma è anche e anzitutto situato e prospettico; e solo a partire da questa prospettiva può accedere all'orizzonte che lo comprende e che sta al di là della sua posizione. Il riconoscimento di questa condizione, unito all'apertura al tema della verità, è un carattere essenziale della filosofia ermeneutica, nella cui prospettiva io mi riconosco.

Per ciò che riguarda lo statuto e le modalità del dialogo, mi sembra che manchi una descrizione più ravvicinata di come avviene il confronto. Pasqualotto dice che nel lavoro interculturale il soggetto si espone a modificare le sue convinzioni. Dunque nell'incontro avviene un confronto di vedute, in

⁸ Ivi, p. 12.

base a cui io posso confermare, approfondire o mutare la mia posizione. Ora io posso cambiare le mie convinzioni perché vengo convinto o da un argomento migliore, o da un'interpretazione più ampia e profonda del contesto di esperienza a cui si riferisce il confronto. Questo è possibile solo se le due prospettive che si misurano fanno riferimento a un terzo elemento comune, che è appunto l'esperienza umana. Inoltre la dimensione concettuale della filosofia si richiama per costituzione alla sfera dell'universalità. Questa universalità non è un punto di vista, o un contenuto, ma è una dimensione; come tale non è mai staccata dalla dimensione della concretezza, a cui fa riferimento prevalentemente il lato dell'interpretazione. Nel percorso filosofico l'aspetto interpretativo e quello argomentativo s'intrecciano, e questo rende possibile il confronto; tale intreccio non può mai essere sciolto in una articolazione totale che possa diventare argomento di una descrizione oggettiva: il lato interpretativo segnala il coinvolgimento del soggetto, il lato argomentativo permette una certa distanza del soggetto dalla sua condizione concreta, una distanza che resta relativa, ma consente appunto di commisurare i diversi argomenti. Così questo intreccio da una parte permette il confronto, dall'altra comporta che esso non può mai giungere a una conclusione definitiva.

L'universalità di cui qui si tratta deve essere ben distinta dall'universale come contenuto, e anche come carattere che si potrebbe attribuire a una prospettiva, stabilendone la superiorità definitiva su tutte le altre. Non esiste un contenuto universale e non esiste una prospettiva universale, su questo l'accordo con Pasqualotto è completo. L'universale per un verso è lo spazio dell'esperienza umana, che corrisponde all'orizzonte infinito di cui parla Pasqualotto, per l'altro è la dimensione formale che permette la comunicazione. Questa dimensione formale non ha contenuti, salvo quelli delle scienze formali dotate di validità universale (matematica e logica), è un "universale senza uno", che non ammette gerarchie ma permette la comunicazione. Insomma, secondo me non solo l'identità, ma anche l'universale andrebbe concepito in termini relazionali⁹.

L'universale come orizzonte trascende la mia prospettiva, in quanto rimanda alla sfera universale dell'esperienza umana. Nell'elaborare la mia prospettiva è essenziale che io sappia che questa dimensione eccede la mia esperienza e la mia prospettiva; tuttavia questa dimensione di universalità, e io direi anche di verità, non è un concetto limite, dotato di valenza soltanto regolativa, ma è presente nella mia esperienza e può esserlo anche nell'elaborazione filosofica che ne faccio, quando questa riesce. Su questo punto mi pare di trovare una convergenza molto significativa in Pasqualotto quando egli, contrapponendo la sua concezione a quella del tradizionalismo, dice che essa non pone la verità in un inizio primordiale, rispetto a cui il tempo presente rappresenterebbe una degenerazione; al contrario, nella sua visione, l'originario è una dimensione che accoglie e accompagna sempre la ricerca della verità, ovvero è «un comune

⁹ Ho cercato di argomentare più ampiamente questa concezione nel saggio *Differenze nell'universalità. Questioni filosofiche nell'orizzonte della globalizzazione*, in «Annuario Filosofico», XXII, 2006, Milano 2007, pp. 61-79.

orizzonte di luce che costantemente... include e illumina ogni tipo di figure, più o meno chiare e perfette, che costituiscono le tracce degli sforzi umani alla ricerca della verità»¹⁰.

Un percorso che faccia riferimento ai criteri che ho cercato di enucleare da una parte può contribuire al processo di rinnovamento che è richiesto all'ermeneutica nel nuovo contesto del pluralismo, dall'altra può offrire un contributo alla filosofia interculturale, la cui urgenza è stata così appassionatamente argomentata nell'opera di Pasqualotto.

Maurizio Pagano (Università del Piemonte orientale)

✉ maurizio.pagano@lett.pmn.it

¹⁰ G. Pasqualotto, *East & West*, cit., p. 80.

¶ Sezione Seconda

Figure / Figures

Articoli/13

Entre traditions: compréhension et altérité*

Csaba Olay

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 05/08/2014. Accettato il 01/05/2015.

In this paper I try to explore the nature of intercultural understanding with the help of a clarification of the basic presuppositions of understanding in general. Since understanding is always meeting something strange, coming to terms with this alterity is always implied in situations of interpretation. At the same time, understanding has to take as point of departure a previously given framework of knowledge, evaluations, and presuppositions. Consequently, understanding always takes place on the basis of a tradition and facing an alterity to be interpreted, and this structure necessarily occurs in situations of intercultural understanding. Taking the description of historical understanding given by Gadamer's hermeneutics as a model of intercultural understanding, I argue that every understanding presupposes a set of shared assumptions and convictions, the existence of which cannot be guaranteed in advance by any technique or method. This argument marks a clear limit of efforts of understanding between cultures which can be overcome only by bilateral openness and good will.

Pour une réflexion sur l'entente interculturelle il est inévitable de considérer l'analyse des conditions de chaque compréhension. Comprendre au sens emphatique de terme, c'est toujours, du moins partiellement, une rencontre avec quelque chose différente qui possède une étrangeté, une altérité plus ou moins explicite par rapport à nous-même. Dans la compréhension quotidienne, cet aspect de l'étrangeté semble de manquer; mais déjà au niveau élémentaire de la communication interpersonnelle, l'altérité peut surgir soudain de temps en temps. Et les produits de l'esprit humain, dans les beaux-arts et dans les sciences de l'homme, ne peuvent être compris que par un effort, ce qui signale évidemment la présence d'une altérité à surmonter. En plus, on voit aisément que la compréhension ne peut pas avancer et se produire en sortant de rien, mais plutôt il y a toujours le point de départ de connaissances préalables, un point de départ qui est déterminé par la situation historique dans laquelle celui qui comprend a été formé et socialisé. Si on peut appeler ce contexte tradition, dans un sens encore à clarifier, les trois concepts-clefs dans notre titre peuvent être mises

* Ce travail a été préparé au sein du groupe de recherche «Herméneutique» de MTA-ELTE, avec le soutien de la Bourse de Recherche Bolyai de l'Académie Hongroise des Sciences et du projet K 100922 de Fonds National de la Recherche Scientifique (OTKA).

en rapport les uns avec les autres. Le lien entre les trois phénomènes, dans une première approche, peut s'exprimer de la façon suivante: le comprendre procède toujours sur la base d'une tradition et face à une altérité. Si on assume que toute culture incorpore une ou plusieurs traditions, il s'ensuit évidemment que ce rapport apparaît aussi dans toute entente interculturelle. Ainsi le traitement des relations compliquées entre tradition, compréhension et altérité que nous allons suivre dans ce qui suit, porte aussi sur la possibilité et limite de la compréhension interculturelle.

Parmi des conceptions herméneutiques diverses, c'est surtout celle de Hans-Georg Gadamer philosophe allemande qui s'est concentrée explicitement sur le problème formulé plus haut. L'une des idées déterminantes dans la théorie de Gadamer concerne, on en conviendra, l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Bien que l'altérité joue dès le début un rôle considérable dans la tradition et réflexion herméneutique, c'était la pensée gadamérienne qui a mis ce phénomène au centre de ses considérations. Et l'attention profonde et l'évaluation distincte de la tradition n'a pas échappé aux lecteurs du chef-d'œuvre gadamérien *Vérité et méthode*. Pour l'essentiel, c'est la raison la plus fondamentale dans l'objection, faite par exemple par Jürgen Habermas, que Gadamer est conservateur sur le plan politique¹ – un thème qui dépasse les cadres de notre questionnement ici sur la signification des traditions pour une conception de la compréhension et interprétation.

Pour les fins de l'argumentation, on peut diviser la théorie gadamérienne du comprendre suivant deux idées plus larges: la première d'entre elles propose que le comprendre ne peut s'effectuer qu'à partir d'un ensemble de préjugés, voire d'une tradition; la deuxième idée énonce que le comprendre ne peut être fécond que par l'attitude ouverte de celui qui comprend. En suivant la caractérisation globale du rapport entre tradition, comprendre et altérité, je traiterai d'abord du concept de la tradition chez Gadamer, en réfléchissant aux dimensions différentes de son usage. Puis, de deuxièmement, j'exposerai la conception gadamérienne du comprendre à l'égard de l'altérité. Pour finir, j'essayerai de mesurer la portée de l'approche de Gadamer, plus précisément je demanderai si cette approche a des manques au plan descriptif de l'altérité et s'il néglige certains de ses traits importants. Je poserai avant tout la question de savoir dans quelle mesure il a réussi à considérer l'altérité d'autrui. Pour anticiper la réponse, je vais conclure en affirmant qu'il a rendu justice à l'altérité dans le processus du comprendre, sans l'absolutiser sous la forme d'un autrui radical, comme le fait par exemple Levinas.

En commençant par l'usage linguistique, le terme «tradition» veut dire plusieurs choses dans son usage quotidien comme au sens terminologique. Issu du mot latin *tradere*, l'expression «tradition» signifie toutes sortes de savoirs, de pratiques et de manières de faire héritées de générations ou d'époques précédentes. Suivant cet usage, il s'agit du sens général d'être transmis. Au lieu

¹ J. Habermas, *Zu Gadamer's Wahrheit und Methode*, K. O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main 1971.

d'accentuer le processus de transmission, il y a une signification plus emphatique où le mot tradition souligne la validité, la force normative du contenu transmis pour ceux qui l'acceptent sans l'interroger ou le mettre en doute. On trouve les deux sens chez Gadamer dans la description du processus de la compréhension, où il relève non seulement l'activité et les conditions de la compréhension, mais considère aussi le processus comme une revitalisation de ce qu'il nomme tradition: «Le véritable événement (*Geschehen*) herméneutique consiste dans la venue à la parole de ce qui est dit dans la tradition»². On pourrait dire que c'est le processus de la compréhension vu du côté de ce qui vient d'être interprété. Mais il faut reconnaître que Gadamer utilise le terme d'une manière ambiguë, car il y a au moins trois sens suivant lesquels il parle de «tradition». Premièrement, il semble parfois identifier la tradition avec la totalité des préjugés qui déterminent notre situation herméneutique. Tradition veut dire, deuxièmement, une autorité anonyme, qui peut prouver en principe sa compétence et sa supériorité de savoir. C'est pourquoi Gadamer parle de façon provocatrice de la «réhabilitation de l'autorité». Selon lui, la tradition en ce sens contient les œuvres classiques dont l'interprétation se pose comme une tâche pour toutes les époques. La tradition en un troisième sens est, enfin, ce qui est en vigueur sans justification explicite, par exemple comme les formes spécifiques de la vie humaine. Il est essentiel de voir que les rapports entre ses trois acceptations de tradition ne sont pas tout à fait triviaux. A cet égard, il convient de souligner que Gadamer ne tente pas de donner une théorie explicite de la tradition, même s'il parle parfois de son «traditionalisme»³. Au cours de ses considérations, le phénomène de la tradition attire l'intérêt de Gadamer sur lui-même grâce à la thèse selon laquelle la compréhension opère toujours en vertu d'une tradition. D'un côté, la tradition sert alors de condition de possibilité du processus du comprendre. Mais d'après Gadamer, le comprendre s'appuie encore en autre sens sur la tradition: elle a, d'un autre côté, aussi la fonction de relier en quelque façon la compréhension et ce qu'elle veut comprendre, en fournissant par là une communauté entre les deux. Il faut distinguer, pour présenter cela plus clairement, ces deux aspects d'accomplissement de la tradition.

Afin de pouvoir placer la discussion de la tradition dans la pensée gadamérienne, voyons d'abord les grandes lignes de ses buts principaux. Dans son chef-d'œuvre *Vérité et méthode* Gadamer essaie de réinterpréter les sciences humaines au moyen d'une critique de l'historisme et d'une nouvelle conception de la compréhension. Cependant, Gadamer ne veut plus démontrer, contrairement au projet de Dilthey, que les sciences humaines, opposées aux sciences naturelles, constituent un groupe de sciences. Il faudrait plutôt rendre plus plausible qu'il y a certaines expériences, certaines «vérités» qui ne peuvent pas être justifiées méthodiquement ou bien par un algorithme. Autrement dit, l'idée fondamentale de l'herméneutique philosophique est que le domaine de la

² H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris 1996 (dorénavant cité: VM), p. 489.

³ Ivi.

vérité ne se limite pas aux procédures méthodiques de la science de la nature, mais qu'il y a des connaissances dans le domaine de l'art, des sciences humaines, de la philosophie.

Concernant la limitation de la connaissance méthodique, Gadamer considère que le caractère décisif de la méthode est d'être une procédure standardisée de vérification qui peut être répétée par n'importe qui. Ainsi, le philosophe allemand défend-t-il la thèse selon laquelle les œuvres d'art et les textes fondamentaux contiennent des vérités qui ne sont pas susceptibles d'une telle vérification méthodique. Par conséquent, l'herméneutique philosophique défend l'idée qu'il n'y a pas de méthode comparable à celles des sciences naturelles dans le domaine des sciences humaines. La justification méthodique est en quête de vérification, elle implique la possibilité de répéter l'opération un nombre indéfini de fois. C'est l'extrême de la standardisation: au cours d'une vérification méthodique chaque individu voit la même chose et a les mêmes expériences. Ainsi, faire une expérience méthodique, c'est faire des observations pour toutes les autres personnes et au nom des autres personnes⁴. Gadamer ne veut pas mettre en doute la légitimité de la vérification, il ne veut que critiquer l'universalisation de l'idée de la méthode et par là, limiter sa portée. Il faut reconnaître, selon lui, qu'il y a des domaines où l'idée d'une telle méthode ne peut pas être appliquée. Les sciences naturelles ne sont pas un modèle fécond pour les sciences humaines, et, par conséquent, elles doivent être limitées comme point d'orientation⁵.

La conception de Gadamer peut être regardée comme une variation du programme de Dilthey qui s'est efforcé de décrire les sciences humaines ou les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) dans leur spécificité et a essayé de les établir comme un groupe autonome de sciences à côté des sciences naturelles. Tout comme Dilthey, Gadamer veut saisir le caractère spécifique des sciences humaines, mais son projet change en même temps profondément le programme de Dilthey, parce qu'il ne cherche plus à démontrer le caractère scientifique des sciences humaines. Au lieu de cela, il traite les sciences humaines comme un type particulier du savoir qui doit être conçu à partir de la tradition de la prudence pratique chez Aristote. C'est pourquoi Gadamer croit que concevoir les sciences de l'esprit à partir du modèle des sciences naturelles est trompeur. Le rapport de Gadamer à Dilthey et, en général, à l'historicisme est double: d'une part, il trouve certaines de ses idées très importantes – par exemple la reconnaissance de l'altérité possible de ce qu'on essaie de comprendre –, mais d'autre part, il ne peut pas accepter l'historicisation des œuvres et des objets de l'art. La conséquence problématique de l'historicisme, c'est que les textes et les œuvres d'art des époques précédentes sont devenus historiques au sens où ils ne sont plus pertinents pour

⁴ Dans un autre contexte, Emmanuel Kant a fondé la validité universelle subjective du jugement esthétique sur le fait qu'en jugeant esthétiquement, c'est un sujet dépessoinalisé qui se prononce, car il est dépourvu de toute caractéristique particulière, et le jugement est ainsi fait au nom de et au lieu de toutes les autres personnes.

⁵ Sur la conception gadamérienne de la science, voir A. Przyelbski, *Das Bild der Wissenschaft in Wahrheit und Methode*, in R. Dottori (ed.), *50 Jahre Wahrheit und Methode*, LIT 2012, pp. 137-147.

le présent. Le projet philosophique de Gadamer issu de cette conception peut se formuler comme un historisme qui reconnaît et réfléchit sa propre historicité. Pour ce programme, le phénomène de la compréhension est essentiel, parce que son analyse devrait aider à légitimer les vérités de l'art et des sciences humaines; ainsi le rôle central qu'il donne à la compréhension est la raison pour laquelle Gadamer a donné à sa position philosophique le nom d'«herméneutique».

Une autre dimension du chef-d'œuvre de Gadamer s'inscrit dans la tradition de la critique de la subjectivité moderne développée par son maître Martin Heidegger. *Vérité et méthode*, en dehors d'établir l'existence des vérités dans ces disciplines, veut se libérer de la subjectivisation de ces domaines qui a été accomplie par la philosophie moderne. Quant à l'esthétique, Gadamer parle d'une «subjectivisation» par la critique kantienne, bien qu'il soit difficile de savoir si l'on peut attribuer cette subjectivation à Kant ou à Friedrich Schiller. Gadamer lui-même hésite à attribuer ce changement de façon univoque à Kant ou à Schiller. Plus important dans le contexte présent que dans le domaine de l'interprétation des textes, c'est d'abord l'herméneutique universelle de Friedrich Schleiermacher que Gadamer critique en disant que celle-ci transforme le sens d'un texte en une opinion subjective, en une *mens auctoris*. En ce qui concerne le soupçon de la subjectivation, Gadamer reste un disciple fidèle de Martin Heidegger qui s'oppose au projet propre à l'époque moderne de fonder la philosophie sur la subjectivité⁶. Cependant, le reproche de la déssubjectivation chez Gadamer devient beaucoup moins radical qu'il ne l'est chez Heidegger. C'est le résultat d'une autre construction critique: pour Heidegger, le reproche de la subjectivation de la philosophie moderne se formule dans le cadre d'un retour programmatique à la pensée grecque, plus précisément à la pensée d'Aristote. Ce retour était baptisé par Heidegger «destruction», et l'exigence de la destruction allait avec l'exigence d'un langage nouveau de la philosophie – la raison la plus fondamentale de la langue innovatrice de Heidegger. Par contre, on ne trouve rien de pareil chez Gadamer, du moins n'y a-t-il pas une destruction au sens heideggérien du mot, et, par conséquent, la recherche d'une nouvelle langue de la philosophie manque aussi. Ainsi, l'absence de la pensée d'une destruction globale de la tradition occidentale de la philosophie explique le rapport d'acceptation de Gadamer eu égard à la langue traditionnelle de philosophie. Alors qu'il ne refuse pas d'utiliser le vocabulaire traditionnel de la philosophie, Heidegger de son côté avait essayé d'inventer un nouveau langage⁷.

Gadamer développe une analyse phénoménologique du processus de la compréhension qui est préparé en partie par ce qu'il appelle l'ontologie de

⁶ Voir la conférence de M. Heidegger *Zeit des Weltbildes*, in M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Frankfurt/Main 2003, pp. 75-96.

⁷ Jean Grondin remarque justement: «A la différence d'*Être et temps*, Gadamer n'offre pas vraiment une Analytique de l'existence, centrée sur les existentiels ou la question de l'être. Ce qu'il propose, c'est plutôt une *phénoménologie de l'événement de compréhension*, qui part de certains acquis de l'herméneutique heideggérienne, mais qui sont appropriés d'une manière bien spécifique.» (*Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer*, in J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris 2003, p. 77.)

l'œuvre d'art. L'analyse de l'art, dans la première partie de *Vérité et méthode*, entreprend d'exposer d'un côté la pensée de la vérité d'art, et de l'autre l'ontologie de l'œuvre d'art. Dans le contexte de l'esthétique, Gadamer élabore des structures importantes de la compréhension qu'il mobilise aussi pour la discussion des sciences de l'esprit. Cette analogie lui permet de dire que l'esthétique doit être absorbée par l'herméneutique: «*L'herméneutique absorbe nécessairement l'esthétique.* [...] Inversement, l'herméneutique doit précisément être définie dans son ensemble telle qu'elle rend justice à l'expérience de l'art»⁸. A souligner ici que cette absorption de l'esthétique repose sur la présupposition que l'œuvre d'art est, dans tous ses aspects, accessible à la compréhension. Mais cette présupposition n'est pas évidente, comme on le voit par exemple en rapport de la conception du caractère énigmatique de l'œuvre d'art chez Adorno⁹.

Dans l'ontologie de l'œuvre d'art Gadamer met en rapport l'unité de l'œuvre et la pluralité de ses interprétations. D'un côté, l'œuvre d'art a son être dans la présentation ou représentation (*Darstellung*), sans laquelle elle ne peut pas devenir présente. Autrement dit, les œuvres ne sont pas accessibles hors de leur présentation, c'est-à-dire hors de leur compréhension et interprétation. Il est simplement impossible de placer l'œuvre même à côté de sa représentation ou de son interprétation. Si l'on veut que l'œuvre devienne présente, on ne peut pas en éviter l'interprétation. Le mot *Darstellung* que Gadamer utilise ici peut signifier d'une part faire apparaître une œuvre (au théâtre ou au concert, par exemple) et d'autre part en donner une interprétation. Le mot français 'représentation' est peut-être un peu trompeur, parce qu'il suggère l'existence indépendante de ce qui est présenté à nouveau. De l'autre côté, les présentations et les interprétations ne sont pas arbitraires, elles sont soumises à l'œuvre-même qu'elles cherchent à rendre présente. C'est toujours une œuvre concrète que la présentation tente de faire apparaître. Cela serait un malentendu de la part de l'interprète s'il voulait lui-même créer l'œuvre d'art. Bien que l'activité de l'interprète doive être créatrice, elle n'est pas absolument libre. C'est l'œuvre d'art elle-même que les interprétations visent à faire valoir, d'où vient un caractère contraignant de l'œuvre: «Dans tous ces cas, l'œuvre elle-même est distinguée de sa «représentation», mais on méconnaît l'obligation qu'impose l'œuvre d'art quand on tient pour libres et indifférentes les variations possibles de la représentation»¹⁰. Même s'il n'y a pas de critères fixes d'une représentation ou d'une interprétation exacte, il serait fallacieux de conclure à la relativité arbitraire des interprétations¹¹.

En bref, il s'agit d'une représentation de l'œuvre, bien qu'il s'agisse d'une représentation de l'œuvre dans son ipséité. Aux yeux de Gadamer, l'être du texte et les représentations interprétatives d'un texte appartiennent au texte même,

⁸ VM, p. 184.

⁹ Voir mon essai sur la conception gadamerienne de l'art, *Gadamer's hermeneutische Kunstauf-fassung*, in «Estetika The Central European Journal of Aesthetics», XLV, 2008/2, pp. 129-155.

¹⁰ VM, p. 136.

¹¹ «Il se peut que le critère qui sert ici à mesurer la «justesse d'une interprétation» soit extrêmement mobile et relatif. Mais ce n'est pas parce que la représentation doit renoncer à un critère bien établi qu'elle perd de sa force contraignante» (VM, p. 137.)

étant toutes les présentations du *même* texte. La théorie de la compréhension chez Gadamer est déterminée en tout par la dichotomie de l'être et de l'apparence, plus précisément par l'idée de l'être à travers ses apparences. Il formule clairement ce point à propos du jeu: «Le jeu est œuvre (*Gebilde*), cette thèse veut dire: malgré la nécessité d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens (*ein bedeutungshaftes Ganzes*); comme tel, il peut être répété et livrer le sens qui est le sien. Mais l'œuvre est également jeu, parce que, en dépit de son unité idéelle, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée»¹². Le passage souligne aussi qu'il s'agit ici pour Gadamer de la structure durable d'un *Gebilde* auquel on peut retourner à nouveau dans la multitude ouverte des interprétations diverses.

Gadamer utilise la structure de la compréhension élaborée dans l'ontologie de l'œuvre d'art en discutant les sciences humaines, où il vise à décrire la compréhension des textes. Le texte, de même que l'œuvre d'art, est lié à sa présentation, c'est-à-dire à sa compréhension, et le philosophe rend justice à cette considération dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*. La nouveauté de ces analyses est une image plus détaillée du processus de la compréhension, y compris la structure fine de l'activité interprétative. Dans sa description, Gadamer explique le rôle indispensable des préjugés pour le processus de la compréhension, et son argumentation provocatrice se termine, malgré l'opinion des Lumières, par la «réhabilitation» des préjugés et de l'autorité: «Si l'on veut rendre justice au caractère historique fini de l'être humain, il faut réhabiliter fondamentalement le concept de préjugé et reconnaître qu'il existe des préjugés légitimes»¹³.

Les préjugés de l'interprète sont nécessaires au processus de la compréhension, parce que ce processus se déploie comme une anticipation continuellement répétée du sens du texte entier en vertu de la lecture des parties. Ici, Gadamer s'appuie sur l'idée traditionnelle du cercle herméneutique, selon laquelle il faut entendre réciproquement aussi bien le tout du texte que ses parties¹⁴. Le noyau de l'idée du cercle herméneutique est la dépendance mutuelle de ces deux facteurs. Le texte entier ne peut être compris qu'à travers les parties, mais le sens d'une partie dépend du tout, dans lequel elle est enchaînée. On doit attirer l'attention sur la présupposition importante de cette conception, qui dit que le sens du texte ne peut pas se montrer par la simple addition du sens des phrases constituant le texte. La métaphore du cercle renvoie par ailleurs au fait que le processus de la compréhension n'a pas de point final où le travail de l'interprétation pourrait s'achever. Dans le processus du comprendre, il n'y a aucun critère par lequel on pourrait constater que la compréhension est complète. En renvoyant au

¹² VM, p. 134-5.

¹³ VM, p. 298. «La réhabilitation du préjugé, écrit Ricoeur, ne signifie pas soumission à toute tradition, mais seulement l'impossibilité de se soustraire à la transmission historique» (P. Ricoeur, 'Logique herméneutique' ?, in G. Floistad (dir.), *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1. *Philosophy of language. Philosophical logic*, Martinus Nijhoff 1986, p. 189).

¹⁴ «Gadamer appliquera, pour sa part, la valorisation plus positive du cercle herméneutique à la problématique d'une herméneutique des sciences humaines.» (J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, cit., p. 49).

cercle herméneutique, Gadamer souligne le caractère ouvert du processus de la compréhension. Il est bien entendu que je finis la compréhension quelque part, mais je sais en même temps que les autres comprennent autrement, et moi-même, je pourrais comprendre autrement une autre fois: «Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement*»¹⁵.

Quant aux détails, selon Gadamer, la lecture esquisse continuellement le sens du tout du texte, et elle doit parfois corriger les projets sur la base de nouvelles parties. A son avis, la compréhension a lieu à travers un accomplissement d'une «pré-esquisse, constamment révisée il est vrai à partir de ce que livre le progrès dans la pénétration du sens»¹⁶. La révision des ébauches du sens s'effectue tant que toutes les parties ne sont pas en accord avec le sens du tout. En outre, la seule objectivité qui soit réalisable ici consiste dans l'élaboration réussie des anticipations: «Il n'y a pas d'autre «objectivité» ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration»¹⁷. Les préjugés ou la compréhension préalable (*das Vorverständnis*) signifient chez Gadamer d'une part la maîtrise moyenne de la langue, d'autre part une certaine connaissance du sujet. Il est facile de reconnaître que la pré-esquisse serait impossible si l'interprète n'avait pas déjà des préjugés par lesquels les ébauches et les anticipations du sens du tout du texte deviennent possibles. Sans préjugés, on ne pourrait rien anticiper, et la lecture ne serait pas possible. C'est pourquoi la position de Gadamer mérite l'épithète «phénoménologique»: il vise à élaborer une conception du sens du texte qui ne le pense pas d'une manière abstraite, mais le décrit à travers la manière dont il se manifeste pour l'interprète. En ce sens, il s'agit chez Gadamer d'une phénoménologie de l'interprétation¹⁸.

En nous tournant maintenant vers le problème de l'altérité, il faut commencer par la référence au rôle de l'altérité dans la théorie du comprendre chez Gadamer. Comme déjà formulé au début, le comprendre procède toujours sur la base d'une tradition et face à une altérité. Que signifie cette altérité ? D'abord, il convient de préciser que l'autre que Gadamer discute dans son herméneutique philosophique reste dans le cadre d'une situation interprétative, à savoir communicative, qui pose dès le début des limites à la manifestation d'autrui. Cela relie de façon essentielle la compréhension et l'altérité dans la pensée gadamérienne, et exclut, en même temps, une considération de l'altérité en elle-même. Il s'agit toujours pour Gadamer, comme pour Ricœur d'une autre manière, de l'altérité d'autrui au sein d'une situation interprétative. Il n'est pas possible de discuter ce problème ici en détail, car il dépasse largement la portée

¹⁵ VM, p. 318.

¹⁶ VM, p. 288.

¹⁷ Ivi.

¹⁸ Sur le caractère phénoménologique de son herméneutique, nous nous permettons de renvoyer à notre livre *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Königshausen & Neumann 2007.

de cette étude, mais il faut constater que ce point de départ ne permet au départ aucune considération radicale de l'altérité, une réflexion sur l'altérité d'autrui en elle-même, car l'altérité reste toujours enfermée dans un tout plus englobant qui relie de façon sous-jacente l'un et l'autre.

En se mettant en rapport avec l'altérité, la compréhension devient un dialogue – c'est la thèse fondamentale de Gadamer concernant la structure décisive du comprendre. Essayer à comprendre un texte, c'est toujours un rencontre avec une altérité, et le rapport vers cette altérité est l'aspect déterminant dans la description de Gadamer. A ajouter ici, de l'autre côté, que par cette idée la conception gadamérienne dépasse les limites d'une théorie de la compréhension au sens strict vers une dimension éthique portant sur les relations possibles avec une autre personne. D'ailleurs, cette dimension éthique n'obtient pas une élaboration approfondie dans l'œuvre Gadamer. C'est le caractère dialogique de la compréhension qui établit la revendication de l'ouverture vers autrui qui forme un principe fondamental de la théorie gadamérienne de la compréhension.

L'altérité, pour sa part, n'est pas un thème tout à fait étranger à l'herméneutique traditionnelle. Au 19^{ème} siècle, le courant allemand de l'historicisme cherchait à formuler les principes du travail de l'historien qui s'occupe d'époques passées. Héritier du romantisme, l'historicisme a mis l'accent sur l'individualité de l'objet de l'interprétation. Sous cet angle, on peut même formuler le principe de l'interprétation de l'historicisme, précurseur et inspirateur de l'herméneutique moderne, comme suit: reconnaître l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Le principe est équivalent au dicton fameux de Ranke selon lequel la tâche de l'historien est de montrer comment ce qui s'est passé exactement: «Zeigen wie es eigentlich gewesen». On y trouve d'abord un sens prohibitif: la particularité de l'historien doit être suspendue, c'est-à-dire, ses préjugés et préférences, sa subjectivité etc. doivent être mis entre parenthèses. La tâche de l'historien consiste alors à ouvrir un accès impartial à l'histoire, au passé, à travers une suspension de soi.

En tout cas, l'exigence n'est pas tout à fait triviale et le principe ne va pas de soi. Elle refuse, d'abord, le postulat universel des Lumières, selon lequel tous les phénomènes humains sont au fond des productions de la même nature humaine. La conséquence qu'on a tirée concernant l'entreprise de l'interprétation dit que tous les phénomènes peuvent être compris de façon identique. Il n'y a pas, du moins, de difficulté méthodologique en comprenant les œuvres, les écrits, les monuments et les actes d'époques diverses. La critique de cette présupposition des Lumières signifie la reconnaissance fondamentale de l'individualité et la singularité de l'objet de l'interprétation. Tout doit être compris dans le contexte de son époque et par rapport aux valeurs et mesures de son époque. Nous avons au fond à affaire ici à un principe de la contextualité où le contexte est spécifié comme l'époque concrète – un principe semblable à la linguistique structurale de Saussure, selon laquelle le contexte en tant que système de la langue détermine le signe isolé.

Bien que le problème fût connu par l'Ecole historique, on ne trouve guère chez Dilthey, premier philosophe engagé dans une justification épistémologique de l'Ecole historique, de considérations plus développées sur le problème d'altérité. Ce n'est que dans l'étude célèbre sur la naissance de l'herméneutique de 1900 (*Die Entstehung der Hermeneutik*) qu'il définit plus précisément les opérations de la compréhension et de l'interprétation et leur rôle dans une fondation herméneutique des sciences humaines. Cependant son point de départ est la question de «la connaissance *scientifique* de l'individu, voire des grandes formes singulières de l'existence humaine dans sa singularité¹⁹», et c'est dans ce but qu'il cherche à déterminer la compréhension et l'interprétation. Dilthey appelle compréhension «le processus dans lequel nous reconnaissions, à partir de signes donnés de manière sensible, un fait psychique dont ils sont la manifestation», et il entend par interprétation une compréhension des «expressions de vie durablement fixées» qui est conforme aux règles d'art²⁰. En définissant ainsi les opérations constituantes de l'herméneutique, Dilthey élargit le terrain de l'interprétation, et par conséquent, celui de l'herméneutique, parce que dans la tradition de l'herméneutique, du moins chez Schleiermacher, l'interprétation (*die Auslegung*) concernait la «parole» d'un autre (*die Rede eines Anderen*), orale ou écrite, et, par conséquent, la limitation de la tâche de l'interprétation au langage était évidente. Encore plus important dans notre contexte que Dilthey emprunte à Schleiermacher est l'idée portant sur l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Il est impossible d'interpréter, si les extériorisations vitales étaient absolument étrangères, et il est inutile d'interpréter, s'il n'y avait rien d'étranger en elles. L'interprétation a donc lieu entre ces deux extrêmes²¹. Cette pensée vient de Schleiermacher qui a constaté cette position médiane de l'interprétation dans son discours à l'Académie berlinoise sur le concept de l'herméneutique (*Über den Begriff der Hermeneutik*)²².

Dilthey ne précise pas dans l'étude sur l'herméneutique ce qui rend la compréhension possible. Il constate seulement que «le même esprit humain

¹⁹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (= GS), vol. VII, Vandenhoeck & Ruprecht 2006, p. 291.

²⁰ Ivi, p. 293. Dilthey intègre ces idées dans l'œuvre plus tardive *L'Edification*: «Wie deutlich zeigt sich im Nachbilden und Nacherleben des Fremden und Vergangenen, daß das Verstehen auf einer besonderen persönlichen Genialität beruht! Da es aber eine bedeutsame und dauernde Aufgabe ist als Grundlage der geschichtlichen Wissenschaft, so wird die persönliche Genialität zu einer Technik, und diese Technik entwickelt sich mit der Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins. Sie ist daran gebunden, daß dauernd fixierte Lebensäußerungen dem Verständnis vorliegen, so daß dieses immer wieder zu ihnen zurückkehren kann. Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir *Auslegung*. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum objektive Auffassung ermöglichen Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der *Schrift* enthaltenen Teste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik.» (GS VII, pp. 216-7)

²¹ Ivi, 225.

²² «Si tout était absolument étranger l'herméneutique ne saurait absolument pas rattacher son œuvre, de même dans le cas contraire, à savoir lorsqu'il n'y a rien étranger entre celui, elle n'aurait pas même besoin de trouver le point d'attache, au contraire, la compréhension serait donnée en même temps que la lecture ou l'écoute» (F. Schleiermacher, *Herméneutique*, Paris 1987, pp. 160-161)

nous parle dans la pierre, le marbre, les sons musicaux, les gestes, les paroles et les écrits, les actions, l'ordre économique et les constitutions, et demande une interprétation», mais il reste ambigu en ce qui concerne la nature et l'unité de l'esprit humain. Ce sont les considérations plus tardives de *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* qui avancent l'idée que le fondement de la compréhension se trouve dans la communauté de celui qui comprend et de ce qu'il comprend: «Chaque extériorisation particulière de la vie représente, dans le domaine de cet esprit objectif, une dimension de communauté. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont pas compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend». Afin d'interpréter quelque chose, chaque individu peut mobiliser des possibilités qui sont au-delà de sa vie propre, mais la compréhension n'est possible que si la différence entre l'individu et ce qu'il cherche à comprendre n'est pas trop grande. Aux yeux de Dilthey, sur la base d'une appartenance au monde commun de l'esprit, l'individu interprétant peut retrouver le Je dans le Tu. Il faut souligner que cette idée n'est plus une conception d'unité d'esprit humain, mais plutôt celle d'une communauté nécessaire qui reste une condition préalable à tout effort de la compréhension.

En ce qui concerne Gadamer, nous avons déjà vu que chez lui, la structure fine du comprendre contient un renvoi explicite à l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Le comprendre s'appuie sur la tradition au sens qu'elle doit relier en quelque façon la compréhension et ce qu'elle veut comprendre, en fournissant par là une communauté entre les deux. La participation commune à une tradition quelconque semble être, selon le philosophe allemand, la condition de possibilité de la compréhension. Pourquoi ? Parce que la compréhension cherche à trouver un sens dans le tout du texte, et sans aucune communauté, comme Schleiermacher l'a déjà vu clairement, il est impossible de saisir un contenu quel qu'il soit. Gadamer conçoit cette communauté comme celle d'une tradition, et par conséquent, la question portant sur la tradition se pose à nous.

Cela nous conduit d'une part à la description de l'exigence d'ouverture et d'autre part à l'idée de la fusion d'horizons. L'exigence d'ouverture résulte, bien entendu, du fait que nous avons des préjugés: ils sont indispensables, nous l'avons vu, mais ils créent en même temps une difficulté vitale. Ils peuvent tromper l'interprète tout en l'empêchant d'apercevoir l'altérité de l'objet de l'interprétation qui peut être ainsi assimilé aux attentes de l'interprète. L'insensibilité à l'altérité rend possible que l'interprète ne tienne pas compte de l'altérité de ce qui devrait être compris. Il s'agit plus précisément plutôt d'une insensibilité que d'une inconscience: il est caractéristique de nos préjugés que nous n'en sommes pas conscients. Gadamer déduit de ces considérations l'exigence principale de l'ouverture, une ouverture concernant ce qui est différent de nos préjugés²³. Seulement, cette tâche est rendue extrêmement difficile par le caractère athématique des préjugés, c'est-à-dire par leur caractère de ne pas être

²³ VM, p. 289.

conscients, et c'est pourquoi nous ne percevons pas nos préjugés en tant que tels. Ce caractère est aussi le moment décisif qui rend impossible de trouver une méthode de la compréhension, parce qu'elle présupposerait l'identification des préjugés. Le problème plus grave n'est pas de réfléchir ou corriger un préjugé, mais de le rendre conscient. Ainsi, le rôle indispensable des préjugés dans le processus de la compréhension détruit la possibilité d'un procédé méthodique lors de l'interprétation²⁴. L'ouverture est alors exigée dans le rapport de l'interprète aux ses propres préjugés: «Comprendre un texte, c'est [...] être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte»²⁵. En découvrant l'altérité de ce qui devient compris, l'interprète peut se changer, parce qu'il peut prendre conscience de quelques préjugés inaperçus auparavant. La rencontre avec l'altérité de l'objet d'interprétation, en tant qu'explicitation des préjugés, peut ainsi modifier la compréhension de soi de l'interprète. La compréhension est donc un dialogue au sens profond du mot: essayer de comprendre un texte peut aboutir à une connaissance de soi plus profonde.

La description du comprendre s'achève par ce que Gadamer appelle «la fusion des horizons». La formule «fusion des horizons» désigne l'événement de la compréhension où les deux pôles, l'horizon de l'interprète et l'horizon du texte à comprendre s'approchent et se mélagent: «La projection de l'horizon historique n'est donc qu'une phase de l'acte de comprendre. [...] Dans l'acte de comprendre s'effectue une véritable fusion d'horizons grâce à laquelle s'accomplit à la fois la projection de l'horizon historique et sa «sursomption» (*Aufhebung*)»²⁶. Cette façon de parler souligne la tension possible de deux pôles également, mais il faut, en même temps, faire attention ici à l'image de la fusion qui suggère trompeusement que l'interprétation serait un procès pacifique où le texte et l'interprète se mêlent dans une unité finale sans aucune distorsion. Cette image du processus du comprendre sous-estime vraisemblablement certains aspects du processus de ce qu'on peut être disposé à écrire moins tranquillement, même par l'aide de quelques idées de Gadamer. Il met d'ailleurs en valeur l'activité et la liberté indispensable de la compréhension, et ces facteurs inspirent une image moins pacifique, peut-être même plus violente de la compréhension. Nous trouvons en revanche une description vraiment conciliante de la fusion des horizons chez Jean Grondin: «La fusion est alors si réussie que l'on ne peut plus distinguer ce qui relève du passé ni ce qui relève du présent, d'où l'idée de «fusion». Mais cette fusion du présent et du passé est aussi, plus fondamentalement, celle de l'interprète et de ce qu'il comprend. [...] La compréhension est une expérience si fusionnelle que l'on ne peut plus guère distinguer ce qui relève de l'objet et de ce qui relève du sujet qui comprend»²⁷. A mon avis, c'est une exagération qu'on

²⁴ Cf. sur ce point mon essai «La dialogicité de l'herméneutique philosophique», in «Verbum. Analecta Neolatina» XI, 2009/1, pp. 7-13.

²⁵ VM, p. 290.

²⁶ VM, p. 328.

²⁷ J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris 2006, pp. 59-60

voit d'autant plus clairement qu'on réalise que toute compréhension peut être traitée dans sa différence à son objet.

En ce qui concerne l'altérité chez Gadamer, on peut approfondir l'idée de l'ouverture avec la dialogicité de la compréhension. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de l'exigence d'ouverture, mais on doit l'accomplir avec la tâche de s'insérer dans un dialogue vrai, avec une personne de la même façon qu'avec un texte. C'est un dialogue car il faut toujours compter sur la possibilité que le texte à comprendre peut modifier ou corriger ce que nous avons cru et pensé. C'est la raison pour laquelle l'herméneutique philosophique peut constater que la compréhension est un événement au sens strict, quelque chose dont on ne dispose pas. L'indisponibilité du comprendre est une raison de plus pour laquelle la compréhension ne peut pas s'effectuer méthodiquement. Mais l'idée de la dialogicité développée par Gadamer veut dire en plus que la compréhension s'enracine dans la priorité hermétique de la question, qui porte aussi sur la structure de l'expérience. Autrement dit, la dialogicité impliquée dans la compréhension veut dire non seulement que l'objet de l'interprétation doit être approché d'une ouverture appropriée, mais, en plus, qu'on doit saisir l'énoncé ou le texte à comprendre comme une réponse à une question. Gadamer démontre que tout énoncé, toute proposition est essentiellement une réponse. Le contexte d'une proposition est ainsi représenté par la situation de la question, à laquelle elle maintient un rapport décisif: «Que la question ait un sens, cela est impliqué dans son essence. Or le sens est sens orienté (*Richtungssinn*). Le sens de la question est donc la direction dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse, si elle veut être une réponse sensée et pertinente»²⁸. L'idée principale de Gadamer est, en fait, un principe de la contextualité où le contexte est spécifié comme la situation de l'énoncé: ce qu'on dit ou écrit, appartient à un contexte plus large qu'on doit comprendre, si l'on veut saisir le sens exact. Appliquée à l'interprétation des écrits, comprendre un texte, c'est essayer de comprendre la question à laquelle ce texte serait la réponse. L'idée de la primauté de la question est expliquée comme «la logique question-réponse», une formule créée par Robin Collingwood, et cette logique renvoie à une dimension encore plus large: une dialectique se manifeste dans le fait que la question, pour sa part, est enracinée dans une texture des propositions et présuppositions: «Tous les énoncés sont des réponses. Mais cela n'est pas tout encore. La question à laquelle chaque énoncé est une réponse est elle-même à son tour motivée, et ainsi toute question est en un certain sens elle-même à son tour une réponse. Elle répond à une provocation»²⁹. Gadamer explique qu'il est illusoire de comprendre complètement cet enchevêtrement sensible. En tant que tâche interminable, la compréhension de cette texture est un devoir infini.

L'herméneutique philosophique met la structure générale de l'expérience en rapport à la question, car l'expérience, qui mérite ce nom, est essentiellement négative, parce qu'elle doit falsifier et annuler des attentes fausses. L'expérience

²⁸ VM, p. 385.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Langage et vérité*, Paris 1995, pp. 248-9.

est préparée par une question qui déstabilise aussi nos opinions fixées. «Or, toute suspension de jugement, par conséquent et *a fortiori* celle de préjugés, a pour structure, du point de vue logique, celle de la *question*. L'essence de la *question* est d'ouvrir et de maintenir des possibilités»³⁰. L'expérience au sens gadamérien ne peut pas être répétée, on ne peut l'acquérir qu'une seule fois. Par conséquent, l'expérience dans les sciences naturelles n'est pas expérience au sens de Gadamer, parce que son historicité et sa négativité sont déjà annulées. Par contre, l'expérience chez Gadamer renvoie à l'ouverture comme attitude indispensable à l'acquisition de nouvelles expériences. La conclusion que Gadamer en tire est que la négativité en tant que structure générale de l'expérience est l'indice de la finitude humaine.

Christian Berner a objecté que Gadamer n'avait pas raison en considérant la compréhension d'un texte comme un dialogue: c'est une implication de l'intégration nécessaire du texte à notre horizon, selon Berner, qui rend la dialogicité du comprendre illusoire. «Ce n'est pas un dialogue lorsqu'une telle intégration interdit au texte autre de faire valoir contre nous, contre la particularité de notre horizon, la spécificité de son propre horizon.» Et il est encore plus problématique, écrit-il, lorsqu'il s'agit de textes écrits: «Dans un dialogue, l'écoute des raisons d'autrui me permet, le cas échéant, de changer d'opinion et vice versa, ce qu'un texte précisément ne peut jamais»³¹. Berner oublie cependant une idée fondamentale de l'herméneutique gadamérienne qui complète sa description de la fusion des horizons: l'exigence de l'ouverture de l'interprète. L'ouverture est nécessaire, plus précisément, dans le rapport de l'interprète à ses propres préjugés³². Sous cet angle, il n'y a aucune différence entre le dialogue avec une personne et le dialogue avec le texte. La dialogicité de la compréhension n'est possible que par l'ouverture qui doit être mise en œuvre de la même façon dans les deux cas.

Pour conclure, retournons à la question d'une compréhension interculturelle sur la base de la reconnaissance de la nécessité d'une communauté entre les deux pôles du comprendre et d'une ouverture du côté de ce qui comprend. On pourrait avoir l'impression que dans l'argumentation nous avons négligé l'altérité radicale de la compréhension vraiment interculturelle qui ne peut pas être réduite à la compréhension dans une seule tradition européenne³³. L'objection presuppose que la tradition européenne est en un certain sens homogène, et ce n'est que par cette homogénéité qu'une compréhension au sein de cette tradition est toujours, en principe, possible. La réponse peut être donnée à deux niveaux différents. D'abord, il est incontestable qu'il y avait et qu'il y a des discontinuités dans la tradition européenne, et la compréhension au sein de la tradition européenne

³⁰ VM, p. 321.

³¹ C. Berner, *Au détour de sens*, Paris 2007, p. 63.

³² VM, p. 290.

³³ Jean-Claude Gens a constaté en ce sens que «Gadamer est relativement muet sur la question de la compréhension interculturelle et sur les formes non européennes de la pensée» (J.-C. Gens, *Vérité et Méthode et la question de la compréhension interculturelle*, in R. Dottori (ed.), *50 Jahre Wahrheit und Methode*, cit., p. 239).

ressemble ainsi à l'interprétation dans une distance historique et à celle dans une distance géographique et culturelle. Autrement dit, l'unité et l'homogénéité de la tradition européenne est, au fond, fragile, et ainsi une compréhension au sein de la tradition européenne ne peut pas être opposée à la compréhension d'une culture différente.

De l'autre côté, il faut faire ressortir que l'étrangeté discutée par Gadamer (et par Dilthey) peut être comprise comme étrangeté tout court, c'est-à-dire que rien n'empêche de concevoir la compréhension interculturelle selon le modèle de compréhension historique. En d'autres termes, les caractères de l'étrangeté historique montrent exactement ceux de l'étrangeté géographique, voire de l'étrangeté interculturelle. On voit aisément un point faible de la réponse qui peut donner lieu à une objection: on pourrait souligner que la différence, l'altérité, est beaucoup plus radicale que l'herméneutique gadamérienne, motivée peut-être par un eurocentrisme non convaincant, n'est prête à le reconnaître. Un examen conclusif de ce débat semble être d'autant plus difficile qu'il faudrait, pour ce but, contourner un concept plausible de la culture et de l'interculturalité. On serait peut-être tenté de renvoyer à l'ethnologie où, depuis Lévi-Strauss, le problème méthodologique de savoir comment comprendre une culture profondément étrangère était beaucoup discutée. Sans pouvoir épouser la question, je me borne à une seule observation. Les discussions ethnologiques touchaient en première ligne la possibilité du comprendre les formes de vie élémentaires et d'usages linguistiques élémentaires. C'est une question essentielle ici de savoir s'il y a une différence profonde entre la compréhension d'activités quotidiennes et celle de produits intellectuels. Dans ce dernier cas, nous n'avons aucun contrôle et aucune garantie de la compréhension dans le comportement. Autrement dit, c'est une leçon à tirer du dernier Wittgenstein que de reconnaître que, dans le cas de produits intellectuels plus complexes, nous n'avons pas autres critères de la compréhension d'une parole que d'autres paroles. On ne peut pas montrer la compréhension de Hamlet ou d'une pièce de Bach par un comportement déterminé, par exemple en dansant ou en faisant une pantomime. On est empêtré dans des paroles. Par conséquent, il nous faut reconnaître que la compréhension interculturelle par rapport aux produits intellectuels doit surmonter leurs étrangetés sans pouvoir s'appuyer sur le comportement. Ce trait rend bien sûr les possibilités de la compréhension interculturelle beaucoup plus fragiles. Pour me résumer, je dirais qu'à penser les conditions de l'entente interculturelle à partir de l'herméneutique gadamérienne, on arrive à la conclusion qui peut être formulée comme une variation de la thèse d'Ernst-Wolfgang Boeckenfoerde, juriste constitutionnel allemand, sur l'incapacité de la démocratie libérale à établir les vertus dont elle a besoin: le dialogue, y compris l'entente interculturelle, repose sur les présuppositions qu'elle ne peut pas garantir.

Csaba Olay, Université Eötvös Lorand
✉ olaycsaba@gmail.com

Articoli/14

Le visage au-delà de l'apparence

Levinas et l'autre rive de l'éthique

Lazare Benaroyo

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 23/06/2014. Accettato il 01/03/2015.

In this article I look at the significance of Emmanuel Levinas' thought for an ethics of care. I argue that the meaning Levinas gives to the term « face » is a central aspect related to this issue. The face is in this French philosopher's view an ambiguous phenomenon, an enigma, that bears high ethical significance : beyond its physical appearance, the face of the other escapes every effort at representation, it indicates the way in which the representation of the other exceeds any idea of the other in me, and it is precisely this irreducibility of alterity that lights up its ethical meaning. In Levinas' view, to be oneself is to be for the other, and the otherness of the other manifests itself in the face-to-face encounter. Accordingly, responsibility is the response to the injunction, the interpellation, of the other's face, preceding the claim of justice, and humaneness is conceived as entangled in the other's face. Against this background, I suggest that Levinas' philosophical insight constitutes a turning point from a traditional to a new conception of responsibility that may bear great significance to a renewed understanding of an hermeneutics and an ethics of care.

1. Introduction

Comme le précise Sylvie Courtine-Denamy dans son ouvrage *Le Visage en question, de l'image à l'éthique*, le mot visage,

du latin *vis, visus*, tout comme le terme allemand *Gesicht* (qui dérive de *sehen*), désigne ce que l'on présente à la vue d'autrui, ce qui est vu, le visible. Dès l'Antiquité, le visage apparaît dans les textes comme le propre de l'homme, au même titre que la raison. L'homme, contrairement à l'animal, ne se conçoit pas sans visage¹.

Au lendemain de la Shoah, Emmanuel Levinas, né en 1906 à Kovno, en Lituanie, remet en cause la définition commune du visage. Naturalisé Français et vivant à Paris dès 1930 où il travaillait au sein de l'Alliance israélite universelle, il a été mobilisé en 1939 puis fait prisonnier de guerre. En tant qu'officier de

¹ S. Courtine-Denamy, *Le Visage en question. De l'image à l'éthique*, Paris 2004, p. 21.

l'armée française, il a été envoyé dans des camps de travaux forcés, et épargné, alors que toute sa famille a été décimée.

Fortement imprégnée de son expérience des camps, l'approche du visage de ce philosophe doit être interprétée à la lumière de sa réflexion générale sur l'éthique, qu'il développera dès 1947 dans un ouvrage intitulé *De l'existence à l'existant*, suivi d'un livre remarquable issu de conférences données au Collège philosophique fondé par Jean Wahl, paru en 1948, *Le temps et l'autre* (publié sous le premier titre de *Le Choix, le Monde, l'Existence*), puis développée et élaborée dans ses deux ouvrages devenus classiques depuis lors, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* publié en 1961 et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* publié en 1974, ainsi que dans de nombreux autres livres et articles tout aussi importants publiés alors qu'il était professeur de philosophie à Poitiers en 1964, puis à Paris-Nanterre en 1967 et enfin à la Sorbonne de 1973 à 1980. Il a été nommé Docteur honoris causa de nombreuses universités, Loyola à Chicago, Leyden, Leuven, Fribourg, et Bar-Ilan. Il reçut également le prix Albert Schweizer en 1971 et le prix Karl Jaspers à Heidelberg en 1983.

L'approche plastique paradoxalement «manque le visage»², car elle le réifie, elle le transforme en objet, empêchant par là tout accès à la différence, à l'altérité. L'approche plastique est, selon Levinas, totalisante et déshumanisante, elle ouvre la voie à la banalité du mal. «La meilleure façon de rencontrer autrui, c'est de ne pas remarquer la couleur de ses yeux» écrit-il dans un entretien donné en 1979 à Philippe Nemo³. Comment comprendre cette pensée en apparence paradoxale ?

2. Le visage au-delà de l'apparence: le face-à-face et l'éthique

Pour Levinas, le visage est à la fois phénomène et non-phénomène, d'où le paradoxe de la rencontre avec le visage. Le face-à-face fait apparaître à la fois le visage au sens du *visus*, soit une partie du corps qui a des caractéristiques physiques, mais, au-delà de l'apparence, le visage est aussi pour Levinas une extériorité, ce qui signifie que le visage se situe hors de la catégorie qui détermine la relation sujet-objet. En ce sens, le visage n'est pas seulement une partie anatomique et physiologique d'un corps comme tel, il n'est pas la somme des yeux, du nez et de la bouche. Il peut très bien être perçu en toute autre partie du corps⁴. Il n'est ni «chose en soi», ni dévoilement, il ne s'identifie pas seulement à la figure visible, il est «présence vivante»⁵.

Pour Levinas, le visage n'est donc pas seulement objet de représentation, mais il se présente comme infiniment autre, insaisissable à travers les catégories de la connaissance définies par la modernité des Lumières. Comme il le précise dans son ouvrage *Le temps et l'autre*:

² S. Courtine-Denamy, *Le Visage en question*, cit., p. 16.

³ E. Lévinas, *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Fayard 1982, p. 79.

⁴ A. Zieliński, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris 2004, p. 177.

⁵ F. Guibal, *Levinas*, Aubier Montaigne 1980, p. 49.

La lumière, qui permet de rencontrer autre chose que soi, la fait rencontrer comme si cette chose sortait déjà de moi. La lumière, la clarté, c'est l'intelligibilité même, elle fait tout venir de moi, elle ramène toute expérience à un élément de réminiscence. La raison est seule. Et dans ce sens, la connaissance ne rencontre jamais dans le monde quelque chose de véritablement autre. C'est là la profonde vérité de l'idéalisme⁶.

En disant cela, Levinas, se démarque de son maître Husserl, dont il suivit l'enseignement en 1928 et 1929, pour lequel autrui est conçu comme un alter-ego, connaissable par une activité constituante de la conscience. Il se distingue aussi de Heidegger, dont il avait lu *Sein und Zeit*, pour qui la relation à autrui repose sur la compréhension par le biais de la connaissance objective. En contraste, Levinas affirme qu'autrui n'est pas seulement un signe, mais qu'il est de soi signification. Son sens est dit et enseigné par sa présence⁷. La présence d'autrui déborde le Moi. Expulsé de son intérriorité, déposé, dérangé et perturbé dans son repos en lui-même, inquiété, le Moi est exposé à l'approche du visage d'autrui. L'un-pour-l'autre devient signification dans le cadre d'une immédiateté, sans intermédiaire. Pour Levinas, le face-à-face enjoint, il constitue le rapport premier à autrui, qui ouvre l'humanité selon sa propre expression, et en ce sens, l'accès au visage est d'emblée éthique.

Ainsi, l'éthique ne commence pas pour Levinas par le souci d'autrui, comme cela est le cas dans la Règle d'Or, mais par l'abandon du souci d'affirmer sa propre autonomie. L'éthique se situe au-delà de l'essence ou dans l'autrement qu'être. En d'autres termes, la rencontre avec le visage d'autrui est au plan éthique la mise en question de mon pouvoir; l'éthique consiste en l'épreuve de la déprise de soi, la mise en question de l'égoïsme du moi. Dans la mesure où, pour Levinas, le réel c'est la guerre - qui cède à la tentation de la totalisation au nom de la recherche de la vérité -, l'éthique est philosophie première, exigence de paix avant d'être exigence de vérité. C'est en ce sens que la rencontre avec le visage d'autrui brise la totalité, comme le précise François-David Sebbah⁸.

3. Les figures de la responsabilité. Le temps et l'autre

Le face-à-face relève dès lors avant tout de l'écoute plutôt que de la vision, le visage parle, il est la voix, et la perception devient le modèle de la rencontre avec autrui. Ainsi autrui est pour Levinas, avant tout interpellation éthique. À ses yeux, la relation éthique se situe sur un autre plan que celui de la représentation qui prévaut dans la relation à un objet, qu'il s'agisse de la face, du facies ou de la figure⁹. À la différence des choses, autrui n'est pas seulement un phénomène, il se présente, se manifeste, s'exprime sous l'aspect d'un visage. Le visage ne renvoie alors à rien derrière lui, comme s'il était une image, pas plus qu'il est un masque.

⁶ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana 1979, p. 53.

⁷ S. Plourde, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité*, Paris 1996, pp. 30 et 43.

⁸ F.-D. Sebbah, *Levinas*, Les Belles Lettres 2000, p. 39.

⁹ S. Plourde, *Emmanuel Levinas*, cit., pp. 29- 30.

Il se présente comme infiniment autre, comme une «présence vivante» qui défait à tout instant la forme qu'il offre¹⁰.

La relation qui définit les rapports de la subjectivité à autrui – la subjectivité du sujet engagé dans le monde et la chair – n'est dès lors pas pour Levinas celle d'une conscience avec son objet, mais une relation de proximité – de contact charnel – d'où jaillit l'assignation à ma responsabilité pour autrui. C'est justement la rencontre avec le visage, réfractaire à toute thématisation, qui met l'intentionnalité en défaut et opère le déplacement de la conscience à la sensibilité. Ainsi, la présence de l'autre me situe d'emblée en position de responsabilité: l'autre est celui qui échappe à ma compréhension, mais qui m'interroge de toute façon. Je ne suis dès lors pas plus ou moins responsable d'un autre en fonction de ses origines, de son pays, de sa langue, de sa culture ou de son histoire, comme le rappelle Agata Zielinski¹¹. Toute altérité doit être honorée en tant que telle, et le visage ne représente justement rien d'autre que l'altérité en tant que telle.

Ainsi vivre éthiquement, c'est vivre sans se détourner de la rencontre du visage¹². Cela presuppose une manière d'être particulière du sujet, où ce dernier est en position de subjectivité, ce qui en termes levinassiens signifie une manière d'être où le sujet n'est plus un sujet connaissant, mais un sujet sensiblement affecté, un sujet vulnérable – c'est-à-dire ouvert à l'inconnu et à l'inconnaissable – qui ne se définit pas par lui-même mais par sa relation à l'autre, à travers l'interpellation éthique suscitée par l'autre. Comme Mylène Baum-Bothol le relève, «la fracture de mon autonomie est ma naissance en tant que sujet éthique»¹³. Le mot hébreu pour responsable *abraï*, précise-t-elle, comprend à la fois le mot autre (*aher*) et le mot frère (*ah*), ce qui suggère qu'être responsable c'est faire de l'autre, du différent, non pas le même, mais son frère. Être responsable serait pouvoir répondre à l'anonyme question «Où es-tu» par «Me voici!»¹⁴.

Pour Levinas, cette approche de l'altérité est à même d'interrompre l'égoïsme de la conscience, et d'empêcher la raison de se transformer en violence, qu'il définit comme l'incapacité de faire place à l'autre. En somme, la rencontre du visage force en quelque sorte le sujet à une nudité de sa conscience, à une ouverture à sa propre vulnérabilité, qui fait de la passivité non pas le contraire de l'action libre et autonome, mais l'espace d'accueil d'autrui – c'est-à-dire de ce qui est inconnaissable – en soi. C'est ce que résume ce passage saisissant de Levinas que l'on trouve dans son ouvrage *Humanisme de l'autre homme*:

Autrui qui se manifeste dans le visage, perce en quelque sorte sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêoir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule: le visage parle. La manifestation du visage est

¹⁰ Ivi, p. 30.

¹¹ A. Zielinski, *Levinas*, cit. p. 181.

¹² F.-D. Sebbah, *Levinas*, cit., p. 71.

¹³ M. Baum-Bothol, *Après vous Monsieur*, in M. Vacquin (éd), *La responsabilité*, Editions Autrement 2002, pp 51-71, cit. p. 54.

¹⁴ Ivi, p. 53.

le premier discours. Parler, c'est avant toute chose, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture¹⁵.

Cette approche a pour corollaire l'idée que la responsabilité-pour-autrui est intimement liée à la notion de temps, non pas le temps de l'existence économique qui s'étend de la naissance à la mort, mais le temps ouvert par la relation à l'autre. «Le temps c'est l'autre» nous dit Levinas, voulant dire par là que l'autre c'est l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisissable et dont la rencontre est «l'accomplissement même du temps».

Ainsi, par sa puissance relationnelle, le visage fait entrer le sujet dans un dialogue humain au sein duquel la responsabilité prend la place de l'intentionnalité. Cependant, nous dit Levinas, à l'exposition du visage, «se superpose un ordre raisonnable (...) de la justice à travers le savoir»¹⁶. La présence d'un tiers au sein de la proximité de l'un et de l'autre est le berceau de la «con-science», précise-t-il, dont le fondement est la justice se posant comme source d'objectivité¹⁷. Ainsi, en se référant essentiellement à la lecture de *Totalité et infini*, l'ordre de la vérité et du savoir a un rôle à jouer, ajoute-t-il, dans la paix de la proximité¹⁸. La philosophie devient ici «une mesure apportée à l'infini de l'un pour l'autre, de la paix de la proximité, et comme la sagesse de l'amour»¹⁹. Le visage signifie dès lors l'interdit du meurtre et le «texte» qui dit cet interdit se lit sur le visage de l'autre²⁰.

En risquant ce geste philosophique, conjuguant Athènes et Jérusalem, Levinas porte une profonde critique de la connaissance, du pouvoir sur autrui qui y est associé, ainsi que de la surdité à l'altérité qui l'accompagne. Il cherche à orienter, essentiellement dans *Totalité et Infini*, l'action de l'homme de la seconde moitié du XXème siècle vers un renoncement nécessaire à l'excès d'être pour soi, qui est, et a longtemps été, à ses yeux source de mal, d'irresponsabilité et de banalisation du mal. Dans quelle mesure cette pensée peut-elle être pertinente pour nous aujourd'hui ?

4. Perspectives

Nous pouvons percevoir son importance dans de nombreux champs de l'action humaine, allant des relations interpersonnelles aux relations internationales. Je souhaiterais dire ici quelques mots de sa pertinence dans le champ de la médecine, et plus particulièrement dans le domaine de la clinique.

Une lecture levinassienne de la relation clinique enjoint à percevoir la responsabilité soignante comme une attention particulière portée à la «visitation»

¹⁵ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana 1972, p. 51.

¹⁶ E. Levinas, *Paix et proximité*, in *Les cahiers de La nuit surveillée*, Verdier 1984, pp. 339-346, p. 346.

¹⁷ Ivi.

¹⁸ Ivi, p. 345.

¹⁹ Ivi, p. 346.

²⁰ J.-F. Rey, *Levinas. Le passeur de justice*, Michalon 1997, p. 25.

du patient, ne réduisant pas le colloque singulier - qui conduit du diagnostic au traitement et au pronostic - à ses aspects techniques. En d'autres termes, cela signifie que l'éveil éthique du soignant pourrait consister à accepter la profonde altérité de son patient, qui s'exprime à travers son visage et à travers la vulnérabilité qui y est associée. La vulnérabilité non pas en tant que perte d'autonomie à combler dans la mesure du possible par la médecine, mais bien plus en tant qu'appel, qu'injonction éthique à prendre soin de ce malade-là, en ouvrant un espace où l'avenir est possible pour lui. Cette conception de la responsabilité fait appel à une capacité d'accueil, à une hospitalité du soignant qui mobilise sa propre vulnérabilité. C'est au cœur de ce dialogue entre deux vulnérabilités, qui deviennent en quelque sorte des formes de capacités, que la confiance peut prendre naissance et se déployer dans une prise en soin singulière à même de répondre de manière responsable au noyau de la souffrance telle qu'elle est perçue par le malade. Il nous semble que cette approche de la responsabilité éthique peut être une source d'inspiration qui permettrait de faire face au risque actuel de fragilisation progressive de la confiance qui semble menacer les institutions de soin²¹.

5. Conclusion

J'aimerais conclure en insistant sur le caractère profondément social et politique de la rencontre avec le visage d'autrui telle que je l'ai présentée à la lumière de la pensée de Levinas.

Pour Levinas, l'identité se noue dans le rapport étroit qu'elle tisse avec la responsabilité. L'irresponsabilité est tant une perte d'identité qu'un manquement moral. Il est même possible de faire un pas de plus et de dire que c'est la responsabilité qui fonde l'identité²². «Plus je suis responsable, plus je suis moi, au point d'exister à l'accusatif. Me voici» pour reprendre les termes de Levinas. En somme être moi, ce n'est pas commencer par un «je» (qui n'existe d'ailleurs pas dans la langue hébraïque) mais par l'accusatif «me». Nous ne sommes pas ici dans une logique d'imputation: ma responsabilité inaccessible précède dès lors toute liberté. D'où la séquence: responsabilité, identité, liberté. L'irresponsabilité c'est l'anonymat, attestant bien que nous nous trouvons plongés avec Levinas dans une philosophie de la non-indifférence: «Tu ne tueras pas [...] mais aussi accueille l'étranger»²³.

Cependant, pour éviter de se perdre dans une démesure de la responsabilité, et rester dans la concrétude du monde et des hommes, Levinas rappelle à l'ordre le judiciaire et le politique dont la mise en tension devrait pouvoir se résoudre dans la figure du Juste, à la fois tragique et sereine, qui devrait conduire à la paix entre les hommes. Une figure qui au-delà de son caractère rhétorique devrait

²¹ L. Benaroyo, *Soin, confiance et disponibilité. Les ressources éthiques de la philosophie d'Emmanuel Levinas*, in «Ethique & Santé», 2004/ 1, pp. 60-6; cit. p. 62.

²² J.-F. Rey, *Levinas*, cit. p. 36.

²³ Ivi, p. 31.

constituer pour Levinas un ordre de priorité autour de l'idée qu'être éthique, c'est être le gardien de son frère.

Lazare Benaroyo, Université de Lausanne
✉ lazare@benaroyo@unil.ch

Articoli/15

Comprensione, simbolo, alterità

Aspetti antropologici dell'ermeneutica interculturale

Massimo Mezzanzanica

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 17/04/2014. Accettato il 01/04/2015.

This article analyses some relationships between intercultural hermeneutics and anthropology, stressing in particular the role played by symbolic dimension in understanding culture (as showed in different ways by the work of Clifford Geertz and Carl Gustav Jung). Concepts like the ones of heterotopia, threshold, liminality can be useful to characterize the experiences of the other and of the stranger upon which the work of intercultural hermeneutics is based. In the context of globalisation Dilthey's idea that understanding occurs in-between the self and the other takes on new importance. Aware of the impossibility to reduce different cultures to an all-encompassing model, both intercultural hermeneutics and anthropology focus on the issue to overcome the opposition between universalism and relativism. Through its dynamic idea of man as an indeterminate and open being, philosophical anthropology (Gehlen, Plessner) can give a basis to cultural hermeneutics for its aim of understanding humanity in its different forms.

1. Estraneità, eterotopia e liminalità

Nel suo *L'ultima sfera* Peter Sloterdijk considera il mondo globalizzato alla luce di uno schema antropologico che individua nella sfera una figura fondamentale sia in quanto forma della rappresentazione del mondo sia come *medium* che ha la funzione di creare le condizioni spaziali dell'esistenza dell'uomo nel mondo, separando tramite confini e involucri protettivi il proprio dall'estraneo e garantendo all'individuo uno spazio immunologico in cui vivere. In questo senso, gli attuali fenomeni di globalizzazione esprimerebbero una tendenza a cui diedero inizio già i cosmologi razionali dell'antichità, con i loro tentativi di rinchiudere la terra in un insieme di sfere concentriche, seguiti in questo dai geografi e dai marinai che nell'età moderna cercarono di costruire un'immagine del globo terrestre¹. La peculiarità della "realtà liquida" della

¹ P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, trad. di B. Agnese, Roma 2005, pp. 11-17.

globalizzazione consisterebbe nell'avere esteso sul pianeta una rete di traffici e di comunicazioni, obbligando così le popolazioni a entrare in contatto reciproco. In questa prospettiva, uno degli effetti della globalizzazione sarebbe di avere costretto gli esseri umani a guardare al di là del rispettivo "contenitore etnico", elevando «a norma, a nuova norma, l'improbabilità antropologica, quel continuo fare i conti con l'altro lontano, l'estraneo al contenitore»². Il mondo globalizzato è un mondo *sincronizzato*, in cui mutano le categorie tradizionali di spazio e di tempo e in cui si produce «la sintesi logica dell'umanità in un unico possente genere e la sua riunione in un compatto e sincronico mondo del traffico»³. Nella "seconda ecumene" creata dalla globalizzazione – un'ecumene in cui, a differenza della "prima ecumene" dell'antichità di cui parla Eric Voegelin, non si dà più una "sfera delle sfere", e in cui non è più possibile un orizzonte di senso onnicomprensivo, un "potente centro di tutti i centri" – si sviluppa una «grande trasformazione immunologica», che porta alla formazione di una «società dalle pareti sottili»⁴. Ma in un contesto di questo genere, proprio l'assottigliarsi delle pareti e dei confini può portare allo sviluppo di nuove forme di estraneità tra gli individui e degli individui rispetto ai luoghi. La globalizzazione spezza infatti l'«effetto di domesticità» dovuto alla «convergenza del luogo e del sé»⁵ tipica dell'era degli Stati nazionali, producendo le figure inedite di un sé senza luogo e di un luogo senza il sé, di un sé multilocale e di un luogo multietnico, "denazionalizzato", come avviene nell'"etnorama" (*ethnoscape*) di cui parla Arjun Appadurai⁶. In questo contesto, all'effetto di omogeneizzazione culturale prodotto dalla globalizzazione s'intreccia una tendenza alla frammentazione per cui il mondo diventa sempre più simile a un *patchwork* di culture⁷, in cui si sviluppano tendenze centrifughe e conflitti etnici che sempre più spesso assumono caratteri violenti⁸. Per effetto della globalizzazione il mondo diventa al tempo stesso sempre più estraniato e sempre meno ampio, e le parti che lo compongono si connettono in una rete di dipendenze reciproche. Questa situazione, in cui gli spazi vitali risultano tanto meno strutturati in base alla distinzione tra interno ed esterno quanto più aumentano in essi le zone di sovrapposizione, rende manifesto, da una parte, il fatto che l'estraneità è una condizione non assoluta ma relazionale, che diventa

² Ivi, p. 58.

³ Ivi.

⁴ Ivi, pp. 166-167. Per quanto riguarda la nozione di "prima ecumene" cfr. ivi, pp. 162-163. Sloterdijk si riferisce a E. Voegelin, *Order and History*, vol IV: *The Ecumenic Age*, Louisiana University Press 1974, p. 305.

⁵ P. Sloterdijk, *L'ultima sfera*, cit., p. 170.

⁶ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, trad. di P. Vereni, Milano 2001, p. 53: «Per etnorama intendo quel panorama di persone che costituisce il mondo mutevole in cui viviamo: turisti, immigrati, rifugiati, esiliati, lavoratori ospiti ed altri gruppi e individui in movimento costituiscono un tratto essenziale del mondo e sembrano in grado di influenzare la politica delle (e tra le) nazioni ad un livello mai raggiunto prima». Il fatto che il mondo attuale sia caratterizzato da panorami di persone e gruppi in movimento non significa che non si diano comunità relativamente stabili, ma che questa stabilità è costantemente attraversata dal movimento umano.

⁷ C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. di A. G. Michler, M. Santoro, Bologna 1999.

⁸ A. Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma 2005.

più intensa con l'aumentare della prossimità e, dall'altra, che individui, gruppi sociali e istituzioni sono caratterizzati da un «tempo proprio» a cui è legata la loro eventuale relazione di estraneità⁹.

Come ha osservato Bernhard Waldenfels, la tematizzazione dell'estranchezza nel pensiero europeo è legata a un processo che ha reso problematici i "grandi ordini" tradizionali¹⁰. Questo processo non è una caratteristica esclusiva della postmodernità, ma ha portato alle estreme conseguenze due tendenze affermate già dalla fine del XVIII secolo: la trasformazione della concezione moderna della ragione e quella, legata alla prima, dello status e del ruolo del soggetto. In seguito a queste trasformazioni, matura la consapevolezza del carattere limitato degli ordini umani, che non sono più garantiti da un ordine cosmico e, insieme, si produce un decentramento dell'uomo, che perde la sua posizione predominante nel mondo. Entrambe le trasformazioni producono un effetto di straniamento del soggetto che viene messo a confronto con una estraneità radicale: «Non si dà un mondo in cui siamo pienamente a casa, e non si dà un soggetto che sia signore nella propria casa»¹¹. Se è vero che, in questa situazione, l'estraneo va pensato primariamente a partire dai *luoghi* dell'estraneo, come un altrove o come un elemento che si sottrae all'ordine¹², e se è vero che, come ha osservato Foucault, l'epoca attuale è un "epoca dello spazio", dominata dalla sincronia¹³, la nozione di *eterotopia* sembra poter costituire un importante strumento concettuale di una comprensione interculturale che si sforzi di non ridurre l'estraneo al proprio. Non è infatti la comprensione di culture altre di primo acchito una comprensione che costringe il soggetto a una dislocazione, a uno spostamento rispetto ai modi consueti di vedere, a vedere con altri occhi¹⁴, ponendosi in una posizione di esteriorità rispetto alla propria cultura?

In *Le parole e le cose*, riferendosi a un testo di Borges, Foucault ha indicato, attraverso il concetto di eterotopia, la possibilità di modalità del pensiero diverse da quelle dell'Occidente e del suo modo di rapportare le parole e le cose nell'ordine del discorso. Il testo di Borges menziona «una certa encyclopedia cinese» che propone una classificazione di animali basata su criteri che al pensiero occidentale, risultato di una «pratica millenaria dello Stesso e dell'Altro», devono apparire impossibili e incomprensibili. Secondo questa classificazione «gli animali

⁹ Cfr. O. Schäffter, *Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*, in O. Schäffter (ed.), *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Verlag für Sozialwissenschaften 1991.

¹⁰ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/Main 1997, pp. 10-11.

¹¹ Ivi, p. 11.

¹² Ivi, p. 12.

¹³ M. Foucault, *Eterotopie*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3. 1978-1985: *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano 1998, p. 307: «L'epoca attuale, invece, è forse l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui – credo – il mondo si percepisce più come una rete che collega dei punti e che intreccia la sua matassa, che come una grande vita che si sviluppa nel tempo».

¹⁴ Cfr. H. Plessner, *Mit anderen Augen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Conditio humana*, Frankfurt/Main 1983, pp. 88-104.

si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) addomesticati, d) maialini da latte, e) sirene, f) favolosi, g) cani in libertà, h) inclusi nella presente classificazione, i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello, i) *et caetera*, m) che fanno l'amore, n) che da lontano sembrano mosche»¹⁵. Questo testo non evoca solo il disordine dell'incongruo, dovuto all'accostamento del discorde, ma un disordine più radicale, «il disordine che fa scintillare i frammenti di un gran numero di ordini possibili nella dimensione, senza legge e geometria, dell'*eteroclito*»¹⁶. Nell'interpretazione di Foucault, la tassonomia immaginaria costruita da Borges indica, insieme al «fascino esotico di un altro pensiero», «il limite del nostro, l'impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*»¹⁷. Essa rinvia dunque a un luogo altro, a un'eterotopia che si presenta con la connotazione dell'*inquietante* in quanto annulla «lo spazio comune degli incontri»¹⁸, il luogo in cui individui, oggetti ed esperienze potrebbero coesistere. Attraverso l'evocazione di un paese come la Cina, che secondo Foucault costituisce per l'Occidente un serbatoio di utopie, un luogo altro, la classificazione di Borges allude a un pensiero senza spazio, a parole prive di luogo, alla possibile perdita dell'elemento comune al luogo e al nome. Secondo Foucault, l'eterotopia costruita da Borges mostra che il pensiero occidentale, come ogni pensiero e ogni cultura, è il risultato di una costruzione: l'ordine del discorso, l'insieme di analogie e differenze che esso fonda, si mostra legato a un insieme di categorie e di pratiche, a un «a priori storico». Al tempo stesso, il testo di Borges indica la possibilità di porsi al di fuori delle categorie del pensiero occidentale, considerandolo nella prospettiva di questo luogo altro. Ed è in questo porsi al di fuori del luogo comune, nella «contestazione di tutti gli altri spazi»¹⁹ che consiste il carattere più essenziale delle eterotopie: «Le eterotopie inquietano, probabilmente perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni, perché devastano anzitempo la 'sintassi' e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma anche quella meno manifesta che fa 'tenere insieme' (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose»²⁰.

Già Wilhelm Dilthey era consapevole del fatto che la comprensione si muove in uno spazio intermedio tra il sé e l'altro, il proprio e l'estraneo. «L'interpretazione sarebbe impossibile se le manifestazioni della vita ci fossero del tutto estranee; e non sarebbe necessaria se in esse non vi fosse nulla di estraneo.

¹⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. di E. A. Panaitescu, Rizzoli 1967, p. 5.

¹⁶ Ivi, p. 7.

¹⁷ Ivi, p. 5.

¹⁸ Ivi, p. 6.

¹⁹ M. Foucault, *Le eterotopie*, in Id., *Utopie Eterotopie*, trad. e cura di A. Moscati, Cronopio 2006, p. 25.

²⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 7-8. La valenza interculturale della nozione di eterotopia è stata evidenziata da François Jullien, che vede in essa un «punto di esteriorità per considerare dal rovescio il pensiero europeo: scoprire al contempo altri modi possibili di intelligenza e al tempo stesso, «per un effetto di ritorno, sondare i pregiudizi impliciti della nostra ragione» (cfr. F. Jullien, *Pensare con la Cina*, Milano 2007, p. 48).

Essa si colloca quindi tra questi due estremi. L'interpretazione è richiesta ovunque c'è qualcosa di estraneo, di cui l'arte della comprensione deve appropriarsi»²¹. Questa affermazione, secondo cui l'estranchezza dell'altro è ciò che rende necessaria la comprensione e che ne costituisce al tempo stesso il limite, invita anche a distinguere tra alterità ed estraneità e a interrogarsi circa il carattere dello spazio intermedio tra il sé e l'altro e tra il proprio e l'estraneo. L'altro e l'estraneo non coincidono. Ciò che essi hanno in comune è il confine che distingue il sé dall'altro e il proprio dall'estraneo; ciò che li differenzia è il fatto che il confine tra il proprio e l'estraneo non è tracciato nettamente perché l'estraneo si colloca al di là del sapere consolidato²². Rispetto all'altro, che si presenta come il diverso, l'estraneo rappresenta una sfida, in quanto mette in gioco la dimensione della non-familiarità. L'estranchezza copre un ampio arco semantico, che va dalla non appartenenza al non familiare e poco noto o sconosciuto. La parola non designa cose o proprietà, ma caratterizza relazioni. L'estranchezza è relativa a un luogo, a un tempo e a un'istanza di imputazione. Estraneo è un deittico²³. Lo spostamento di prospettive provocato dal rapporto con l'estraneo interroga l'ermeneutica perché, per un verso, produce una dislocazione del proprio mostrando come esso sia costitutivamente attraversato dall'estraneo e come questa relazione tra il proprio e l'estraneo sia un «rapporto antropologico fondamentale», e per l'altro, pone di fronte alla difficoltà di associare alla parola “estrangeo” un contenuto di senso univoco e determinato, dato che tale parola «designa proprio quello che non si può identificare con facilità, familiarità e in modo accessibile»²⁴. L'effetto dell'esperienza dell'estranchezza, che oppone una resistenza all'appropriazione e alla comprensione, è dunque di rendere chiaro che «il proprio mondo di senso non è né *il* mondo, né il mondo come tale, bensì una delle sue interpretazioni»²⁵.

Per questo carattere oscillante e cangiante, e per il suo essere legata a una relazione sistema-ambiente che si forma attraverso il contatto tra il proprio e l'estraneo, l'esperienza dell'estranchezza può trovare espressione tramite la nozione di soglia, che denota mutamento, trasformazione, fluttuazione. Come ha osservato Walter Benjamin, che nell'opera sui *passages* parigini constatava che nella vita moderna le «esperienze della soglia» diventano sempre più rare, bisogna distinguere la soglia dal confine: «La *Schwelle* (soglia) è una zona. La parola *schwellen* (gonfiarsi) racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire»²⁶. Insieme

²¹ W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911)*, trad. it. e cura di P. Rossi, UTET 2004, p. 327.

²² B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estranezza all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner*, in A. Borsari e M. Russo (edd.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino 2005, p. 189.

²³ H. Münker-B. Ladwig, *Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit*, in H. Münker (ed.), *Die Herausforderung durch das Fremde*, Akad.-Verl 1998.

²⁴ M. Wimmer, *Straniero*, in Ch. Wulf (ed.), *Cosmo, corpo, cultura. Encyclopédia antropologica*, trad. e cura di A. Borsari, Milano 2002, pp. 1093, 1095.

²⁵ Ivi, p. 1095.

²⁶ W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, trad. e cura di R. Tiedemann e E. Ganni, Torino 2000, p. 555.

al concetto di eterotopia, anche quello di *liminalità*, sviluppato in antropologia da Arnold van Gennep e Victor Turner, può servire a caratterizzare situazioni di cambiamento, contatto, conflitto, contaminazione e ibridazione tra esperienze diverse come sono quelle del confronto tra le culture. Parlando dei riti di passaggio che nelle culture arcaiche accompagnano momenti di trasformazione, iniziazione e mutamento di status come la nascita, il passaggio dall'adolescenza all'età adulta, il matrimonio e la morte, van Gennep utilizza il concetto di *limen*, che indica la soglia, la fase intermedia o di margine tra una fase di separazione e una di riaggregazione²⁷. In questa fase di margine, l'individuo si trova in una situazione di indeterminazione o ambiguità, in quanto non ha più il suo status precedente e non ha ancora acquisito quello nuovo. Commentando questa concezione di van Gennep, Turner ha osservato che in questa fase, connotata da ambiguità e disorientamento, il soggetto rituale si trova «al di fuori di ogni classificazione precisa, egli passa attraverso un campo simbolico che ha pochi o nessuno degli attributi del suo stato passato né di quello in cui sta per entrare»²⁸. Turner ha così allargato la nozione di liminalità, concentrandosi non tanto sulla fase di marginalità, ma sull'intero processo di trasformazione e considerando il processo di transizione come un mutamento qualitativo, in cui ha luogo una liberazione di energie creative e una trasformazione delle categorie con cui una persona o un gruppo descrivono la propria identità. Il liminale diventa così un regno di pure possibilità, in cui possono svilupparsi nuove idee e relazioni sociali, nuovi simboli, immagini, miti e riti. Dalla liminalità – che nelle società moderne assume la forma del “liminoide” – emerge infatti la *communitas*, una modalità relazionale fluida e spontanea, omogenea e indifferenziata, fatta di «individui umani concreti», che si distingue dalla “struttura”, intesa come sistema differenziato e segmentato, fatto di status e ruoli²⁹. Se con Erving Goffman si può dire che la vita ordinaria in una società è una performance in cui gli individui impersonano ruoli, occupano posizioni sociali, giocano gli uni con gli altri e indossano maschere, nelle situazioni liminali i ruoli, le posizioni, i giochi e le maschere vengono abbandonati e si producono «nuove strutture congiuntive, perfino ludiche, con le loro grammatiche e i loro lessici dei ruoli e delle relazioni»³⁰.

2. Indeterminatezza dell'uomo e pluralità delle culture

Le diverse prospettive teoriche che si possono accomunare sotto il titolo di ermeneutica interculturale muovono dalla coscienza dell'impossibilità di ridurre la varietà delle culture a un modello onnicomprensivo e totalizzante³¹.

²⁷ A. van Gennep, *I riti di passaggio*, trad. di M.L. Remotti, Torino 1981.

²⁸ V. Turner, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, trad. it. A. Buzzetti, Brescia 1975.

²⁹ Ivi, p. 24.

³⁰ V. Turner, *Antropologia della performance*, trad. di S. Mosetti, Bologna 1993.

³¹ R. A. Mall, D. Lohmar (edd.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Rodopi 1993; F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, WUV Facultas 2004. G. Pasqualotto

Da questo punto di vista l'ermeneutica interculturale sembra far propria la consapevolezza della crisi di una visione essenzialistica dell'uomo che si annuncia già con Montaigne e di cui Wilhelm Dilthey sviluppa le implicazioni quando afferma che, in seguito allo sviluppo della coscienza storica moderna, «il tipo di uomo si scioglie nel processo della storia»³². Di fronte a questi sviluppi antropologici della modernità, bisogna chiedersi come pensare e comprendere l'estraneo al di là delle opposte unilateralità di un universalismo che pretende di stabilire un dover essere valido per tutta l'umanità e di un relativismo che si riduce a una semplice affermazione della differenza³³. È possibile comprendere l'altro senza ridurlo al proprio? Come si può pensare un'esistenza plurale – un “essere singolare plurale”, per cui la dimensione del “con”, della relazione, si trova al cuore dell'essere³⁴ – senza ridurre il molteplice all'unità? È possibile una relazione che non eluda la separazione ma la riconosca e passi attraverso essa? Domande di questo genere invitano a interrogarsi sui presupposti antropologici della comprensione interculturale. Quale antropologia è adeguata al compito di comprendere l'estraneo a partire dal riconoscimento della pluralità di forme dell'umano? L'ipotesi di questo contributo è che il paradigma dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento, in particolare nelle versioni di Gehlen e Plessner, che fanno valere una visione dinamica e indeterminata dell'essere umano, possa offrire una base all'ermeneutica interculturale nel suo tentativo di comprendere non l'Uomo ma l'umano in tutta la sua varietà³⁵. Gehlen e Plessner affermano l'importanza delle oggettivazioni della cultura per la comprensione dell'umano. Ma è in particolare l'antropologia di Plessner che, richiamandosi alla teoria della comprensione di Dilthey e alla logica ermeneutica di Misch³⁶, mette in luce il valore che una dottrina dell'espressione e del significato, e dunque della

(a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Milano 2009. G. Cacciatore, G. D'Anna, *Interculturalità. Tra etica e politica*, Roma 2010. M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, Brescia 2012.

³² W. Dilthey, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 435. Dilthey si riferisce qui alla crisi dell'uomo “naturale”, che costituisce un paradigma di fondo sia del pensiero greco e romano e della religione cristiana, sia del “sistema naturale” delle scienze sviluppatosi nel XVII secolo.

³³ Cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, trad. di B. Piccioli Fioroni B e A. De Michele, Laterza 2010.

³⁴ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. a cura di R. Esposito, Torino 2001, p. 45.

³⁵ Cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune*, cit., p. XI, dove si individua nel dialogo tra culture che «si ergono una di fronte all'altra senza che ci sia una presunta universalità assicurata sin dal principio» la condizione per un'«auto-riflessione dell'umano – infinito cantiere aperto da quando le ultime mitologie dell'Uomo sono cadute in rovina».

³⁶ Cfr. G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, a cura di G. Kühne-Bertram e F. Rodi, K. Alber 1994.

dimensione simbolica propria dell'uomo³⁷, può avere oggi per l'ermeneutica interculturale³⁸.

In Gehlen, la relazione con l'altro da sé è implicita nella condizione di essere carente dell'uomo. La debolezza che caratterizza l'uomo in quanto «parto prematuro»³⁹, il suo non essere adatto a uno specifico ambiente di vita, costituisce la condizione della sua apertura agli altri e al mondo: per trovare se stesso l'uomo deve oggettivarsi ed entrare in relazione con gli altri; per compensare la sua incapacità di adattarsi per istinto a un ambiente, deve aprirsi al mondo; per vivere ed essere libero, deve estraniarsi da sé, creare le istituzioni della cultura. «L'uomo può mantenere un rapporto duraturo con se stesso e i suoi simili solo indirettamente, si deve ritrovare facendo una deviazione, estraniandosi, e là ci sono le istituzioni»⁴⁰. A questo riguardo Gehlen, da una parte, sottopone a una metacritica il concetto di alienazione⁴¹, facendone un momento essenziale del divenire umano dell'uomo, e dall'altra si riferisce alle “geniali” ricerche di George Herbert Mead, che descrivono la comunicazione come trasposizione nell'altro, e agli studi di Mauss sul dono, che evidenziano un «aspetto non economico dello scambio»⁴². «Confrontarsi con un non-io, con un altro-dall'umano e, nel compiere questo confronto, distinguersi nuovamente da esso, fa parte dei tratti caratteristici essenziali dell'uomo, probabilmente perché l'uomo deve includersi nella realtà effettiva del mondo se vuole consolidare e comprovare la propria concezione di sé nell'azione»⁴³. Questo orientamento verso la comunicazione e la relazione, in cui il mondo, con le sue incognite e le sue possibili sorprese, viene ridotto a simboli, e diventa perciò dominabile «panoramicamente»⁴⁴, è inscritto già nella dimensione pulsionale dell'uomo: «Quando diciamo che le pulsioni si ‘cristallizzano’ nel corso delle nostre azioni o che soltanto in queste giungono a se

³⁷ La centralità antropologica del simbolo è sottolineata da Cassirer, che parla dell'uomo come di un *animal symbolicum*: «L'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può più vederla faccia a faccia. La realtà fisica sembra retrocedere via via che l'attività simbolica dell'uomo avanza. Invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo. Si è circondato di forme linguistiche, di immagini artistiche, di simboli mitici e di riti religiosi a tal segno da non poter vedere e conoscere più nulla se non per il tramite di questa artificiale mediazione» (E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura umana*, trad. e cura di M. Ghilardi, Milano 2011, p. 80).

³⁸ Quella che oggi chiamiamo interculturalità sembra trovarsi per Misch all'inizio della filosofia. Nella sua “introduzione” alla filosofia, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* (B.G. Teubner 1950), Misch pone all'origine della filosofia le “parole originarie metafisiche” Brahman, Tao e Logos. Nella cultura indiana, cinese e greca, queste parole esprimono il sapere dell'assoluto prima che esso, con Parmenide, si cristallizzi nel principio oggettivante dell’“essere”.

³⁹ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. di V. Rasini, Milano 2010, p. 83.

⁴⁰ A. Gehlen, *Sulla nascita della libertà dall'estraniazione*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, trad. E. Mazzarella, Guida 1990, p. 437.

⁴¹ B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraniazione all'antropologia retorica*, cit.

⁴² A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, trad. di E. Tetamo, il Saggiatore 1994, pp. 54 s.

⁴³ Ivi, p. 277.

⁴⁴ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 177.

stesse divenendo pulsioni determinate, intendiamo dire in primo luogo questo: che la vita pulsionale umana è per sua essenza orientata sulla *comunicazione*. [...] Tutte le pulsioni, anche quelle dell'uomo maturo, sono comunicative, e dunque tanto intellettualizzate quanto prossime all'azione. Il che vuol dire, in ultima analisi, che persino i bisogni somatici sono involti nei costumi del tempo e della società, e che il loro irradiarsi non ci è noto se non nella rifrazione attraverso i prismi che l'abitudine, la società e quell'*accident absolu* costituito dal proprio carattere hanno contribuito a sfaccettare. Come l'uomo penetra nel mondo, così il mondo nell'uomo»⁴⁵.

Questa concezione dell'uomo come essere costitutivamente indeterminato, relazionale e aperto al mondo, che porta Gehlen ad affermare la necessità delle istituzioni, e dunque della cultura, come elemento stabilizzante, mostra in Plessner, che la declina nel senso della non stabilizzabilità dell'uomo, le sue implicazioni relative a quella che oggi chiamiamo comprensione interculturale. Il carattere aperto dell'uomo è legato secondo Plessner alla sua essenza di essere “eccentrico”, espressivo e “imperscrutabile” o “insondabile” (*unergründlich*). Attraverso il concetto di posizionalità eccentrica Plessner intende superare il dualismo cartesiano tra natura e spirito radicando il secondo nella prima. In quanto essere *posizionale*, cioè posto, l'uomo è, come l'animale, un soggetto vitale anonimo e passivo (non è dunque, come in Fichte, un soggetto che pone la realtà effettuale). Ma in quanto essere posizionato *eccentricamente*, l'uomo, diversamente dall'animale, è sempre spostato rispetto al proprio centro e si trova in relazione con ciò che lo circonda. La sua situazione è quella di distanziarsi da se stesso, di porre una frattura tra sé e i propri vissuti. Per questo la persona «si trova al di qua e al di là dell'abisso, vincolata al corpo, vincolata all'anima, e insieme in nessun posto, priva di luogo, al di fuori di ogni legame con lo spazio e il tempo: perciò è essere umano»⁴⁶. In quanto tale, l'uomo è sempre altro da ciò che è, già sempre oltre le determinazioni che ha acquisito, e per questo deve «condurre la sua vita». In questa condizione si fonda quella che Plessner chiama l'«artificialità naturale» dell'uomo, che, in quanto essere “a rischio”, ha bisogno delle compensazioni offertegli dalla cultura e dalla tecnica, ed è dunque un essere costitutivamente culturale. Nella posizionalità eccentrica dell'uomo si radica anche l'espressività, che rappresenta il tentativo, al tempo stesso necessario e insufficiente, di compensare il proprio costitutivo squilibrio oggettivando la propria identità, ciò che fa dell'uomo un essere essenzialmente storico e relazionale. L'eccentricità implica che l'individuo viva in un mondo comune di cui fa esperienza attraverso il corpo vivo (*Leib*) e la sua espressività incontrando l'alterità nella forma di altri individui.

Riallacciandosi a Plessner, Gehlen ha evidenziato l'intreccio tra interno ed esterno, espressione e impressione, per cui «noi interpretiamo il mondo interno in base a quello esterno e questo in base al primo, poiché entrambi li esperiamo

⁴⁵ Ivi, p. 415.

⁴⁶ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. di V. Rasini, Torino 2006.

soltanto nell'interpolazione reciproca»⁴⁷. In questo contesto egli ha sottolineato che la posizionalità eccentrica rappresenta la condizione di possibilità del mondo comune o condiviso, della capacità dell'uomo di dire «a se stesso e agli altri: Tu, Egli, Noi»: «Il carattere spirituale della persona consiste nella forma duale (*Wir-Form*) del proprio Io; tra me e me, tra me e lui c'è la sfera di questo mondo dello *spirito*. [...] Lo spirito è la sfera in forza della quale viviamo come persone, nella quale ci troviamo proprio perché l'ottiene la forma della nostra posizione. [...] Come membro del mondo condiviso, l'uomo si trova là dove l'altro si trova»⁴⁸.

Questa concezione dell'uomo viene sviluppata da Plessner, non più al livello di una biofilosofia, ma su quello di un'antropologia politica, in *Potere e natura umana*, dove «l'uomo viene visto come il soggetto, il creatore e il 'luogo' produttivo della scaturigine di una cultura»⁴⁹. Qui Plessner riprende da Dilthey e da Misch, che lo aveva posto al centro della propria logica ermeneutica, il concetto di imperscrutabilità o insondabilità della vita (*Unergründlichkeit des Lebens*), in cui vede la chiave per superare l'opposizione tra considerazione aprioristica ed empirica in antropologia a favore di una considerazione metodicamente aperta che possa garantire «l'universalità dello sguardo sulla vita umana nella vastità di tutte le culture ed epoche di cui l'uomo è capace»⁵⁰. In Dilthey l'imperscrutabilità esprime l'irriducibilità della vita al concetto, la sua molteplicità di sensi, il suo carattere enigmatico e inesplorabile da categorie dal carattere puramente intellettuale. Se è imperscrutabile, la vita è però al tempo stesso "pensabile" (*gedankenmä̈big*) attraverso categorie che non sono le categorie formali della scienza e della logica, ma le categorie reali (o categorie della vita) con cui operano le scienze dello spirito⁵¹. In quanto nascono dalla vita, queste categorie non possono pretendere di fondarla: il pensiero è una funzione della vita e non può risalire alle sue spalle. Misch riprende la polarità diltheyana di imperscrutabilità e pensabilità per farne la chiave della propria logica ermeneutica, ovvero di una logica della vita che vuole far valere il principio del «carattere vincolante dell'imperscrutabile» come fondante per la teoria del sapere⁵². Plessner sottolinea che, in base al principio dell'imperscrutabilità, la vita, in quanto potenza creativa, rappresenta l'*apeiron*, l'illimitato, da cui deriva il *peras* delle singole forme culturali e che questa relazione tra la vita e le forme costituisce la condizione di possibilità della comprensione. «Nel riconoscimento del carattere vincolante dell'imperscrutabile viene così scoperta l'emersione nel tempo dell'atemporale e del sovratemporale, dello spirito; ovvero il mondo spirituale, l'aldilà dell'effimero essere umano, viene restituito a lui stesso quale suo proprio aldilà. Così l'uomo si riappropria – e così egli oggi si orienta in

⁴⁷ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 317.

⁴⁸ Ivi, p. 318.

⁴⁹ H. Plessner, *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, trad. di B. Accarino, Manifestolibri 2006, p. 51.

⁵⁰ Ivi, p. 66.

⁵¹ Cfr. W. Dilthey, *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, trad. di A. Marini, Milano 1985, p. 316 s.

⁵² G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, cit., p. 111.

quanto uomo – di Dio e natura, diritto e costumi, arte e scienza come sistemi di realtà, di valori e di categorie che nascono dal suo potere: ‘comprendendoli’»⁵³. Per il suo riferimento alla vita e al potere dell’uomo in quanto dimensione da cui scaturiscono le singole forme storiche e culturali, il concetto di imperscrutabilità è così lo strumento che permette di affermare una visione universale che non neghi la relatività delle culture, la storicità dell’uomo e la pluralità delle forme che esso ha assunto nella storia. Esso implica infatti che all’affermazione della propria identità si accompagnino la consapevolezza della relatività della propria posizione e il riconoscimento della pari dignità di diverse forme di vita. «L’ampiezza raggiunta dallo sguardo dell’Occidente esige la relativizzazione della propria posizione di fronte ad altre posizioni. Il suo mezzo e la sua scoperta è il concetto di uomo, e sono in fondo tutte le categorie formali o formalizzabili come vita, civiltà, mondo. La propria posizione deve mantenersi consapevole di questa sua relatività, se vuole evitare, nell’eguale possibilità del comprendere e dell’interpretare altre posizioni, il pericolo di uniformare l’estraneo alla propria sezione di essenza»⁵⁴. Con ciò, secondo Plessner, anche la relativizzazione storica diventa consapevole della propria relatività e la concepisce come la condizione di una «genuina oggettività». In questa affermazione della coscienza storica e insieme nella consapevolezza della sua relatività risiede, secondo Plessner, il merito di Dilthey: «Egli ha tracciato l’atteggiamento filosofico che esprime questo fatto, e che pratica nel *medium* della scienza ciò che oggi non è più soltanto affare per eruditi, ma oggetto dell’intera vita spirituale e pubblica in Europa: collegare la rinuncia alla supremazia del proprio sistema di valori e di categorie con la salda convinzione che esso possa avere un avvenire»⁵⁵.

In quanto “potere” e “questione aperta”, l’uomo è un essere costitutivamente politico poiché, afferma Plessner riferendosi a Carl Schmitt, vivendo all’interno della relazione tra amico e nemico, egli deve stabilire confini e distinguere un ambito proprio da un ambito estraneo. «Nella sua indeterminatezza a se stesso si configura per lui il peculiare orizzonte all’interno del quale tutto gli appare noto, familiare e naturale, conforme alla sua essenza e necessario, mentre all’infuori di esso tutto è sconosciuto, straniato ed innaturale, contrario alla sua essenza ed incomprensibile»⁵⁶. Alla dimensione della comunanza, che costituisce per Dilthey l’elemento da cui muove la comprensione⁵⁷, si accompagna sempre, come suo necessario correlato, un ambito di estraneità: «Ogni associazione ed

⁵³ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 89.

⁵⁴ Ivi, pp. 63-64.

⁵⁵ Ivi, p. 93.

⁵⁶ Ivi, p. 101. Per la concezione di Schmitt, secondo cui la relazione amico-nemico costituisce la categoria fondamentale del politico cfr. C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, in *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, trad. di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972.

⁵⁷ Questa dimensione di comunanza tra gli individui, in cui si intrecciano l’io e il tu, il sé e l’altro, corrisponde a quello che Dilthey chiamava “spirito oggettivo” ed è a partire da esso che si compie anche la comprensione interculturale: «Da questo mondo dello spirito oggettivo il nostro io trae il suo nutrimento fin dalla prima infanzia: esso è anche il mezzo in cui si compie la comprensione delle altre persone e delle loro manifestazioni di vita. Infatti tutto ciò in cui lo spirito si è oggettivato contiene un elemento comune all’io e al tu» (W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., p. 307).

ogni accomunamento, quale che ne sia la forma, a scopi abitativi, economici, di amore, di attività religiosa o riproduttivi, sono determinati da questa relazione amico-nemico. Una cerchia familiare si staglia contro un altrove non familiare»⁵⁸. La minaccia che l'estraneo rappresenta non è legata alla paura di poterne ricevere danni di carattere fisico o materiale, ma a quello che Plessner, facendo ricorso a un concetto di Freud, chiama il suo carattere “perturbante”. Si tratta dunque di una minaccia «appartenente alla costituzione essenziale della potestatività dell'uomo». Infatti «l'estraneo è il proprio, il familiare e il domestico nell'altro, e in quanto altro è proprio per questo [...] il perturbante»⁵⁹. Attraverso l'*Unheimliche* – ha scritto Julia Kristeva – Freud «introduce il rifiuto affascinato dell'altro nel cuore di quel ‘noi stessi’ sicuro di sé e opaco che appunto non esiste più dopo Freud e che si rivela essere uno strano paese di frontiere e di alterità incessantemente costruite e decostruite»⁶⁰. Invitandoci a scoprire l’“inquietante estraneità” (come suona la traduzione francese del termine) dentro di noi, Freud ci indica quello che forse è il solo modo per non perseguitarla fuori. Se lo strano è dentro di noi, siamo tutti degli stranieri: la differenza, nella sua forma più distruttiva, viene situata da Freud dentro di noi e diventa «la condizione ultima del nostro essere con gli altri»⁶¹. Anche per Plessner questo significa che la separazione tra il proprio e l'estraneo non corre lungo una statica linea di confine, non è mai data una volta per tutte come qualcosa di naturale ed extristorico, ma si ricostituisce sempre di nuovo, poiché dipende dalla posizione vitale che l'uomo assume verso se stesso e verso il mondo. In quanto si vede «non solo in un qui, ma anche nel là dell'altro», l'uomo entra in contatto con «il carattere perturbante dell'altro nell'inafferrabile intreccio del proprio con l'altro»⁶². Se l'orizzonte del perturbante, e con esso la sfera della familiarità, si sposta nel corso della storia, l'uomo, in quanto «soggetto di imputazione della storia», «conquista la sua determinatezza in modo di volta in volta diverso»⁶³. L'uomo vive costantemente e costitutivamente in un intreccio di somiglianza e diversità con gli altri, di amicizia e ostilità, dove nessuno dei due momenti è prioritario. La sfera della familiarità è dunque aperta e l'identità individuale ha un carattere dinamico in quanto si forma sia attraverso l'appropriazione dell'altro, sia attraverso la delimitazione nei suoi confronti: non è qualcosa di statico ma si costituisce attraverso il rapporto con l'alterità e con l'estraneità. Con le parole di Ricoeur, questo vuol dire vedere “sé come un altro”⁶⁴.

⁵⁸ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 101.

⁵⁹ Ivi, p. 102.

⁶⁰ J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, trad. di A. Serra e A. Galeotti, Donzelli 1990, p. 174.

⁶¹ Ivi, p. 175.

⁶² H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 102. Plessner riprende il concetto di intreccio (*Verschränkung*) da Josef König, allievo di Misch, che lo ha formulato in *Der Begriff der Intuition*, Halle 1926. Nella lettera a König dell'8 aprile 1926 (in J. König-H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933*, a cura di H.-U. Lessing e A. Mutzenbecher, Karl Alber 1994, pp. 131 s.), Plessner afferma che questo concetto indica «una nuova possibilità di filosofia», consistente nel pensare il mondo senza un centro, «l'essere come pura eccentricità e proprio attraverso ciò come unità».

⁶³ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 105.

⁶⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. di D. Iannotta, Milano 1993.

Il carattere perturbante dell'altro non può essere messo fuori gioco attraverso il ricorso a un tranquillizzante umanesimo di tipo tradizionale, i cui pretesi criteri assoluti sarebbero in realtà il risultato di una visione unilaterale dell'umano e della sua identificazione con un unico tipo di umanità sviluppatasi storicamente. Al contrario, afferma Plessner, «tra le conseguenze della concezione umanistica c'è proprio la relativizzazione di se stessa, e con ciò la rinuncia a una posizione di supremazia naturalmente garantita nei confronti di altre posizioni umane e di altre forme di esistenza; e c'è l'equiparazione su uno stesso piano della propria sfera di essenza con sfere estranee, previa la rinuncia al pensiero di una differenza di sviluppo naturalmente garantita nei confronti delle altre, e perciò lo sblocco dell'orizzonte della propria umanità verso una competizione con le altre possibilità dell'esser-uomo»⁶⁵. L'altrove e l'estranità non hanno dunque uno status ontologico, ma sono sempre relativi a un contesto e a una attribuzione: più che di un nemico in senso statico, si potrebbe parlare a questo proposito di un processo di inimicazione⁶⁶.

Una prospettiva di questo genere sembra rinviare a una concezione dell'ermeneutica più aperta all'esperienza del nuovo e dell'altro di quanto non sia quella di Gadamer, che intende la comprensione come fusione di orizzonti, basata sul linguaggio e sul dialogo, dove il dialogo permetterebbe alla soggettività di emanciparsi dal contesto per raggiungere la dimensione dell'universalità ma restando all'interno della propria tradizione culturale⁶⁷. Va inoltre sottolineato che, nella prospettiva plessneriana, l'espressione, in quanto si radica nella dimensione corporea, è un ambito più ampio rispetto alla lingua: l'espressione non è un aspetto della lingua ma la lingua è una forma di espressione⁶⁸. Conformemente alla concezione diltheyana dell'espressione, e contrariamente a quanto sostiene Gadamer, l'essere che non è linguaggio può essere tuttavia compreso⁶⁹. Questa concezione allargata dell'espressione può essere particolarmente utile per l'ermeneutica interculturale, dove la comprensione non ha solo a che fare con

⁶⁵ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 103.

⁶⁶ Cfr. B. Accarino, *Introduzione. Antropologia, bios e politica a Weimar*, in H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., pp. 16, 21. Accarino segnala un'analogia tra la posizione di Plessner e quella di Derrida, che in *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995, p. 148, scrive: «Quel che è detto del nemico non può essere indifferente a ciò che è detto dell'amico, perché questi due concetti si codeterminano».

⁶⁷ Per questa critica alla riduzione dello spazio dell'estranità nella teoria ermeneutica di Gadamer cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. di G. Grampa, Milano 1983.

⁶⁸ Cfr. H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Surhkamp 1992, p. 114.

⁶⁹ Per Dilthey l'ambito dell'espressione, a cui si rivolge la comprensione, è più ampio di quello del linguaggio. In questo senso Dilthey distingue una comprensione elementare da una comprensione superiore. Per la concezione di Gadamer cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. di G. Vattimo, Milano 2001, p. 542. Per la contrapposizione tra la concezione dell'espressione e della comprensione di Dilthey-Plessner e Gadamer cfr. M. Schlossberger, *Il significato fondamentale della categoria dell'espressione per l'antropologia filosofica*, in B. Accarino (ed.), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Milano 2009, pp. 238-240. Sulla distinzione diltheyana tra le "forme elementari" e quelle "superiori" della comprensione cfr. W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., pp. 306-313.

l'ambito della lingua, ma con la dimensione simbolica, che include le espressioni corporee e gestuali, il cui contenuto è esperibile solo nell'esperienza mimetica⁷⁰, e si estende fino a quelle che Misch chiama espressioni "evocative", che, diversamente dalle constatazioni puramente discorsive, riescono a cogliere allusivamente un contenuto che si sottrae a una diretta enunciazione e sono dunque caratterizzate da un'eccedenza del senso rispetto al significato oggettivo della parola⁷¹. A questo proposito, nel seguito faremo riferimento a due impostazioni che, in forme e con intenti diversi, hanno offerto un'interpretazione simbolica della cultura e che ancora oggi possono forse insegnare qualcosa a chi si interroga sulle dinamiche e sulle condizioni di possibilità della comprensione interculturale: quella dell'antropologia interpretativa di Clifford Geertz, che ha costitutivamente a che fare con la questione dell'alterità⁷², e quella della psicologia analitica di Carl Gustav Jung, che nel corso della sua ricerca ha manifestato una costante attenzione per le culture extraeuropee e, in particolare, per quelle orientali.

3. Simbolo, cultura e interpretazione

Richiamandosi a Max Weber, Geertz intende la cultura come l'insieme delle reti di significati create dagli uomini⁷³. La cultura è una struttura di forme simboliche e di significati trasmessi storicamente, attraverso cui gli uomini «comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e i loro atteggiamenti verso la vita»⁷⁴. L'irriducibilità della cultura alla natura è legata al suo carattere simbolico. In quanto dà forma all'esperienza, la cultura ha influenzato la stessa formazione dell'*homo sapiens*. «Sottomettendosi alla guida di programmi mediati simbolicamente per produrre manufatti, organizzare la vita sociale o esprimere emozioni, l'uomo determinò, anche se inconsciamente, le fasi culminanti del suo destino biologico. Letteralmente, anche se senza saperlo, creò se stesso»⁷⁵. Senza le strutture simboliche l'uomo non potrebbe orientarsi nel mondo e il comportamento umano sarebbe un ingovernabile caos di azioni e di emozioni. Non si dà dunque una natura umana indipendente dalla cultura. In particolare, le fonti culturali – i «simboli significanti»⁷⁶ – costituiscono i prerequisiti dell'azione e non un semplice fattore strumentale.

⁷⁰ Cfr. Ch. Wulf, *Gesto*, in Ch. Wulf (ed.), *Cosmo, corpo, cultura*, cit., p. 528: «Facendo assomigliare i propri gesti a quelli di un altro si fa esperienza della sua corporeità e del mondo dei suoi sentimenti. Nella *mimesis* dei gesti di un altro uomo ha luogo un superamento dei confini personali di colui che si comporta mimeticamente in direzione del mondo della rappresentazione e dell'esperienza corporea dell'altro. In questo modo diventa possibile l'esperienza dell'esterno».

⁷¹ G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, cit., pp. 515-520.

⁷² Sull'etnologia come scienza di ciò che è "culturalmente estraneo" cfr. K.-H. Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremde*, Karl Alber 1993.

⁷³ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. di E. Bona e M. Santoro, Bologna 1987, p. 41.

⁷⁴ Ivi, p. 141.

⁷⁵ Ivi, p. 92.

⁷⁶ Ivi, p. 93.

Anche se definisce “semiotico” il proprio concetto di cultura⁷⁷, Geertz preferisce parlare di simbolo, e non di segno, per evidenziarne, diversamente dall’uso saussuriano, il suo essere *veicolo* per la concezione di un oggetto e non per l’oggetto stesso, dunque il suo essere legato a un’interpretazione culturale. A questo riguardo, egli si riferisce a Peirce, ma rifiutandone la concezione della semiotica come «disciplina formale, scientifica, astratta, oggettivistica»⁷⁸. A essa egli contrappone l’idea di una «fenomenologia scientifica della cultura» che sia in grado di «descrivere e analizzare la struttura di significato che informa l’esperienza [...] come viene percepita da membri rappresentativi di una particolare società in un particolare momento»⁷⁹. In quanto analizza le reti di significati che costituiscono la cultura umana, l’antropologia è una scienza interpretativa basata su un tipo di descrizione definita da Geertz, con un termine ripreso da Gilbert Ryle, «descrizione densa» (*thick description*), cioè capace di leggere il simbolo in un contesto, cogliendone le molteplici stratificazioni di significato⁸⁰. Questi significati non sempre sono perspicui poiché l’etnografia si trova di fronte a una molteplicità di strutture concettuali complesse, spesso sovrapposte o intrecciate tra loro e che sono al tempo stesso «strane, irregolari e non esplicite»⁸¹. Per questo motivo Geertz intende il lavoro dell’antropologo in base alla metafora del testo: trovandosi di fronte a una cultura estranea, è come se l’etnografo cercasse di decifrare un manoscritto in cui ci siano delle lacune. E dato che ha a che fare con le interpretazioni che i nativi danno della propria cultura, l’antropologia è «interpretazione di interpretazioni», una comprensione rivolta a connessioni di senso che, nella prospettiva di Husserl, del secondo Wittgenstein e di G.H. Mead, sono sempre pubbliche. In quanto si basa sull’incontro tra diverse soggettività, l’antropologia implica costitutivamente una dimensione dialogica. La ricerca etnografica, su cui si basa l’antropologia, consiste, nel “mettersi nei panni” degli altri e lo scopo dell’antropologia è «l’ampliamento dell’universo del discorso umano»⁸². Le spiegazioni antropologiche, che, secondo il significato originario del termine *fictio*, sono costruzioni, misurano così la loro forza in base alla «capacità dell’immaginazione scientifica di metterci in contatto con le vite delle persone estranee»⁸³.

⁷⁷ Ivi, p. 41.

⁷⁸ C. Geertz, «Non faccio sistemi» (*Intervista di Arun Micheelsen*), in «aut-aut», 335, 2007, p. 24. Importante per Geertz è anche la distinzione tra segno e simbolo sviluppata da Suzanne Langer in *Filosofia in una nuova chiave*, trad. di G. Pettenati, Armando 1972, pp. 60-61.

⁷⁹ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., pp. 343-344.

⁸⁰ Ivi, p. 46.

⁸¹ Ivi.

⁸² Ivi, p. 51. A questo proposito Geertz cita un brano dalle *Ricerche filosofiche* in cui Wittgenstein parla dell’esperienza di chi arriva in un paese straniero: «Noi diciamo di alcune persone che per noi sono trasparenti. È tuttavia importante per quanto riguarda questa osservazione che un essere umano può essere per un altro un completo enigma. Ne diventiamo consapevoli quando arriviamo in un paese straniero con tradizioni totalmente estranee e, quel che è peggio, anche con la padronanza della lingua del paese. Noi non *capiamo* gli altri. (E non perché non sappiamo che cosa si dicono.) Non riusciamo a metterci nei loro panni» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. di M. Trinchero, Torino 1999, p. 109).

⁸³ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., p. 55.

Attraverso questa impostazione Geertz sviluppa un concetto di uomo che, in opposizione all'universalismo illuministico basato sulla nozione di una natura umana costante, fa valere l'idea di una «identità locale», secondo cui ciò che l'uomo è, è legato a luoghi, tempi e circostanze particolari⁸⁴. Questa concezione è il portato dell'antropologia moderna, che ha cercato di sviluppare un concetto di uomo che tenesse conto della cultura e della sua variabilità, nella consapevolezza della difficoltà di tracciare un netto confine tra «quello che è naturale, costante e universale nell'uomo e quello che è convenzionale, locale e variabile», perché «tracciare questo confine è falsificare la situazione umana o almeno travisarla gravemente»⁸⁵. Prendere le distanze dalla concezione uniforme dell'uomo, afferma Geertz, significa «lasciare il paradiso terrestre» a favore di una visione aperta e pluralistica, secondo cui l'essenza è legata alla manifestazione e all'espressione e non sussiste indipendentemente da esse: «Coltivare l'idea che la diversità di usanze nello spazio e nel tempo non è solo questione di costumi e di apparenze, di scenari e di maschere, vuol dire credere anche che l'umanità è tanto varia nella sua essenza quanto lo è nell'espressione»⁸⁶. Come Plessner fa valere il principio dell'imperscrutabilità, cioè dell'indeterminatezza dell'uomo, in quanto «relativizzazione della relativizzazione storica», così Geertz ritiene che il relativismo possa essere evitato solo riconoscendo pienamente le differenze della cultura umana. In questo quadro si colloca anche l'affermazione dell'importanza della “bizzarria” per la comprensione dell'umano, poiché nell'antropologia si tratta di cercare i rapporti sistematici tra fenomeni diversi, non le identità sostanziali tra quelli simili. Infatti «è forse nelle peculiarità culturali dei popoli – nelle loro bizzarrie – che si possono trovare alcune delle rivelazioni più istruttive su che cosa significa essere genericamente umani; e forse il maggior contributo della scienza dell'antropologia alla costruzione – o ricostruzione – di una concezione dell'uomo può consistere nel mostrarci come trovarle»⁸⁷. In questa prospettiva l'antropologia è una meditazione sul vero e al tempo stesso sull'insignificante, una disciplina che, nel riconoscimento della complessità, scende verso «il particolare, il circostanziato, il completo»⁸⁸. Essa non parla dunque dell'Uomo come tipo, entità metafisica e astorica, ma come «particolare vivo»: «Se vogliamo scoprire in che cosa consiste l'uomo, possiamo trovarlo solo in ciò che gli uomini sono: essi sono soprattutto differenti»⁸⁹. Diventare uomini significa allora diventare individui, e essere umani è essere un particolare tipo di uomo⁹⁰.

⁸⁴ Ivi, p. 77.

⁸⁵ Ivi, p. 78.

⁸⁶ Ivi, p. 79.

⁸⁷ Ivi, p. 86.

⁸⁸ Ivi, pp. 98-99.

⁸⁹ Ivi, p. 96.

⁹⁰ In un senso simile, François Jullien tenta oggi di ripensare il concetto di universale a partire dal riconoscimento della pluralità delle culture. La cultura, che è essenzialmente pluralità e alterazione, non va considerata dal punto di vista catalogante delle differenze, ma da quello esplorativo dello *scarto*. L'indagine delle culture nella loro singolarità e disparità non esclude, ma implica la ricerca di un elemento “comune”, inteso non come un a priori dal carattere ipotetico, ma come il “fondo senza fondo in cui la nostra esperienza si radica”, un “poter essere”, una risorsa o un “capitale” cui attingere, ovvero una capacità comunicativa nel senso dei giudizi

La comprensione degli “altri” diventa allora una forma di traduzione, dove questa espressione «non significa semplicemente il rimaneggiamento con le nostre parole di come altri esprimono le cose [...]», ma il mettere in luce la loro logica con le nostre parole⁹¹, uno spostamento simbolico che consente l’apprendimento di una forma di vita altra⁹². In questo senso, la comprensione dell’alterità si muove nello scarto e nella differenza. «L’antropologo deve usare i significati appartenenti alla propria cultura per ricostruire i modi in cui soggetti appartenenti a differenti culture danno significato a se stessi. La traduzione è l’interpretazione dell’alterità: sulla base del sapere dell’interprete, ricostruisce un sistema simbolico estraneo partendo da tale estraneità»⁹³. Le somiglianze tra le culture non sono dunque rese possibili da un umanesimo basato su una aprioristica affermazione dell’universalità, ma dall’approfondimento e dal riconoscimento delle differenze, nella convinzione, comune ad antropologi e critici letterari, «che vi sia qualcosa come la vita in se stessa»⁹⁴. Così, distanziandosi dal relativismo culturale, di cui pure apprezza gli aspetti critici e antidogmatici⁹⁵, Geertz afferma che è possibile comprendere, almeno in parte, l’immaginazione di altri popoli e di altre epoche, ma ritiene che questo possa avvenire «non guardando dietro le glosse che interferiscono nel collegamento ma attraverso di esse», e questo perché «la vita è traduzione e noi siamo persi in essa»⁹⁶. Questo significa che la separazione tra il sé e l’altro, il proprio e l’estraneo non è netta e definitiva, che sensibilità altre “lavorano” in noi, rendendo più complesse le nostre vite morali, ed eventualmente provocando perdita di equilibrio e incertezza⁹⁷. E che l’interpretazione dell’estraneo può avere un effetto trasformativo: «Ogni

di cui Kant, nella *Critica del giudizio*, afferma che «devono poter essere comunicati (o ‘condivisi’) universalmente». La comprensione non dovrà allora consistere nella rinuncia alla propria prospettiva, ma nella reciproca apertura alla concezione dell’altro, non nel relativismo ma nella “localizzazione della verità” (cfr. F. Jullien, *L’universale e il comune*, cit., pp. 10-11, 148, 167). Il brano di Kant citato da Jullien si trova nel § 21 della *Critica del giudizio*.

⁹¹ C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, trad. di L. Leonini, Bologna 1987, p. 14.

⁹² Cfr. R. Malighetti, *Il filosofo e il confessore. Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*, Unicopli 1991, p. 80, che mette in rapporto l’idea della comprensione come traduzione con la concezione della traduzione di Gadamer.

⁹³ C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, cit., p. 81.

⁹⁴ Ivi, pp. 53-54.

⁹⁵ Per la posizione di Geertz nei confronti del relativismo cfr. C. Geertz, *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, Bologna 2001, pp. 57, 83. Geertz afferma qui che sua intenzione non è di difendere il relativismo, ma di combattere la paura nei suoi confronti. Il relativismo è in un certo senso un atteggiamento insito nell’antropologia, che per prima ha mostrato «che noi vediamo le vite degli altri tramite lenti fatte da noi stessi, e che essi osservano a loro volta le nostre con lenti fatte da loro stessi». Più che un reale pericolo il relativismo è uno spettro costruito dagli antirelativistici, cioè da coloro che vivono come una minaccia il «riposizionamento degli orizzonti» e il «decentramento delle prospettive» e che in ultima analisi difendono una posizione «provincialistica».

⁹⁶ C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, cit., p. 57.

⁹⁷ Nell’antropologia contemporanea questa labilità della distinzione tra sé e altro si accompagna alla consapevolezza che la differenza tra il proprio e l’estraneo non è una dato semplice, ma è legata a un *othering*, a un processo in cui la costituzione dell’altro è il risultato del processo di delimitazione attraverso cui si costituisce il sé. Cfr. J. Fabian, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, trad. di trad. di L. Rodeghiero, *L’ancora del mediterraneo*, 2000.

cosa immaginaria che cresce nelle nostre menti viene trasformata, trasformata socialmente, da qualcosa che noi siamo appena consapevoli che esiste o del fatto che è esistita, da qualche parte, a qualcosa che è propriamente nostra, una forza che opera nella nostra coscienza comune»⁹⁸.

In base alla distinzione, ripresa dallo psicologo Heinz Kohut, tra concetti “vicini all’esperienza” e concetti “lontani dall’esperienza”, la comprensione delle culture altre si muove in una tensione tra vicinanza e distanza, identificazione ed estraneità⁹⁹ e, secondo la categoria fondamentale dell’ermeneutica, nella costante oscillazione tra il tutto e la parte, il globale e il locale¹⁰⁰. La comprensione antropologica produce così una relativizzazione della differenza tra “noi” e “gli altri”. La diversità culturale non è solo un limite esterno a una determinata società, ma sorge invece anche al suo interno, «ai confini di noi stessi»: «La diversità non si profila sulla riva del mare, ma sull’orlo della pelle. [...] Il mondo sociale non si articola in perspicui ‘noi’ da un lato, con cui possiamo empatizzare per quanto grande sia la differenza *fra* noi, e enigmatici ‘loro’ dall’altro, con cui non possiamo empatizzare per quanto ci si sforzi di difendere fino alla fine il loro diritto di essere diversi *da* noi»¹⁰¹. Non si tratta dunque di separare sé dagli altri, e viceversa, per difendere l’integrità del proprio gruppo di appartenenza, ma di definire il terreno che la ragione deve attraversare nel tentativo di confrontarsi con l’alterità, un terreno «irregolare, pieno di faglie e di passaggi pericolosi, in cui gli incidenti possono sempre capitare (e capitano)». Fare questo significa esplorare lo spazio intermedio tra il sé e l’altro, rendendosi consapevoli del limite di estraneità oltre il quale la comprensione non può spingersi. «Noi dobbiamo imparare a capire ciò che non possiamo abbracciare»¹⁰².

Se la comprensione interculturale si colloca in una zona intermedia tra il sé e l’altro dove il confine che separa tende a trasformarsi in una soglia che collega, tale comprensione è qualcosa che non riguarda solo la parte cognitiva e razionale dell’essere umano, ma anche fattori come le emozioni, i desideri e l’inconscio, la fantasia e la creatività. Essa ha insomma a che fare con quella dimensione della coscienza definita da Giulio Maria Chiodi «liminare»¹⁰³. Per questo motivo la concezione di Jung, attento agli aspetti emotivi e inconsci del simbolo, può offrire ancora oggi, a nostro avviso, importanti contributi metodologici all’ermeneutica interculturale. Del resto, nel pensiero di Jung i temi dell’alterità, del confronto tra le culture e del simbolico come accesso alla loro comprensione svolgono un ruolo centrale. Con la sua opera Jung ha espresso una sensibilità e un’impostazione dal carattere per molti aspetti ermeneutico, a partire dalla sua affermazione dell’influsso che la personalità dello psicologo – la

⁹⁸ C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, cit., p. 61.

⁹⁹ Ivi, p. 73.

¹⁰⁰ Ivi, p. 89.

¹⁰¹ C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, cit., p. 93.

¹⁰² Ivi, p. 105.

¹⁰³ G. M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Milano 2011.

sua «equazione personale»¹⁰⁴ – esercita sulla teoria¹⁰⁵. Anche per Jung, come per Geertz, il simbolo esprime una dimensione collettiva. Ma se in Geertz questa dimensione coincide con l'ambito pubblico e sociale, per Jung essa è quella dell'inconscio collettivo e delle sue immagini archetipiche. Per Jung, inoltre, il simbolo non è riducibile all'aspetto segnico, che pure è una sua componente parziale, in quanto è caratterizzato da un'eccedenza di senso, o non coincidenza tra significante e significato, che lo colloca in uno spazio ambivalente, in una zona di confine tra i codici, i mondi e gli ordini stabiliti¹⁰⁶, e lo apre all'esplorazione dell'ignoto¹⁰⁷. Una caratteristica fondamentale del simbolo, secondo Jung, è la sua inesauribilità, che lo rende irriducibile alla dimensione concettuale e ne fa un vettore fondamentale del processo di individuazione e della trasformazione della psiche che in esso ha luogo¹⁰⁸.

Nella prospettiva junghiana, la prima forma di alterità che il soggetto incontra è quella dell'inconscio. Jung riconosce anzitutto in se stesso l'alterità nella forma di una duplicità della psiche. Egli parla a questo riguardo di due personalità presenti in lui fin dall'infanzia¹⁰⁹. Rispondendo alle critiche mosse da Martin Buber alla sua concezione della religione, Jung sottolinea il carattere autonomo delle immagini della psiche, che, per il loro carattere "demonico", possono entrare in conflitto con la coscienza, producendo «spaventose devastazioni» sia al livello della personalità individuale, sia sul piano delle vicende collettive¹¹⁰. La psiche è abitata da un'alterità che trova espressione nel suo carattere dualistico, nel suo essere *complexio oppositorum*, sintesi di opposti come coscienza/inconscio, estroversione/introversione, funzione superiore/inferiore, anima/animus, persona/ombra, *puer/senex*¹¹¹. Confrontandosi con questi opposti, il soggetto può superare la ristrettezza delle strutture dell'io per realizzare l'individuazione del proprio Sé. Qui interviene il simbolo, che ha la funzione di unificare gli opposti che costituiscono la psiche, consentendo al tempo stesso di riconoscere

¹⁰⁴ C. G. Jung, *Tipi psicologici*, trad. di C. L. Musatti e L. Aurigemma, Torino 1977, p. 13. Secondo tale concezione, la teoria «sarà sempre il risultato della costellazione psichica soggettiva dello scienziato. Nella costruzione delle teorie e dei concetti scientifici molto dipende da quel che di accidentale può esservi nella personalità dell'indagatore».

¹⁰⁵ Sugli aspetti ermeneutici del pensiero di Jung insiste M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, Giovanni Fioriti Editore 1987.

¹⁰⁶ Cfr. U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung dall'inconscio al simbolo*, Milano 1984, p. 57.

¹⁰⁷ C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 527: c'è simbolo là dove «vi è una coscienza orientata verso ulteriori possibili significati delle cose».

¹⁰⁸ Per la caratterizzazione junghiana del simbolo cfr. C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 525-533. Sul simbolo in Jung cfr. M. Trevi, *Metafore del simbolo. Ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*, Milano 1986.

¹⁰⁹ C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, trad. di G. Russo, Rizzoli 1992, p. 96: «Sebbene allora senza dubbio non scorgessi la differenza tra la mia personalità n. 1 e la n. 2, e ritenessi ancora che il mondo di quest'ultima fosse il mio; c'era sempre, nel mio intimo, la sensazione della presenza di qualche cosa di diverso da me stesso: come un soffio che spirasse dal grande mondo delle stelle e dallo spazio infinito, o come uno spirito invisibile – lo spirito di qualcuno scomparso da molto tempo, eppure eternamente presente, fin nel lontano futuro».

¹¹⁰ C. G. Jung, *Risposta a Martin Buber*, in *Opere di C. G. Jung*, vol. XIX: *Psicologia e religione*, trad. di E. Schanzer e L. Aurigemma, Torino 1992, p. 463.

¹¹¹ Su questo, e in generale sul ruolo dell'alterità in Jung, cfr. M. Saban, *Entertaining the stranger*, in «Journal of Analytical Psychology», LVI, 2011, pp. 92-108.

la duplicità e l'ambiguità come forma fondamentale dell'esperienza umana. In quanto unità degli opposti, il Sé ha un carattere paradossale e include anche l'opposizione tra io e tu: «È Io e Non-Io, soggettivo e oggettivo, individuale e collettivo»¹¹². Il processo di individuazione implica dunque un decentramento rispetto all'io e un incontro con l'alterità¹¹³. Il movimento che lo caratterizza non è un'evoluzione lineare, ma «un andare attorno al Sé»¹¹⁴.

Per Jung l'alterità non è solo quella dei fattori inconsci della personalità, ma anche quella delle culture. Inteso in questo duplice senso, il confronto con l'alterità svolge un ruolo determinante per l'elaborazione della stessa psicologia analitica¹¹⁵. Proprio nel periodo in cui si interessa ai mandala come espressioni simboliche dell'unità del Sé, Jung viene a conoscenza, grazie alla mediazione di Richard Wilhelm, del trattato di alchimia taoista intitolato *Il segreto del fiore d'oro*. Dalla lettura di questo testo egli dichiara di aver tratto «una conferma, mai sognata, delle mie idee circa il mandala e la circumnavigazione del centro. Questo fu il primo avvenimento che interruppe la mia solitudine. Mi resi conto di un'affinità; potevo stabilire legami con qualcosa e con qualcuno»¹¹⁶. Il sentimento di solitudine di cui qui Jung parla è quello legato alla rottura con Freud e al suo tentativo di elaborare una diversa visione della psicologia, basata su un'interpretazione simbolica, e non meramente sessuale, della psiche e delle

¹¹² C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, trad. di S. Daniele, Il Saggiatore 1974, p. 142. In quanto paradossale unità degli opposti, il Sé junghiano può essere paragonato alla *chair* e al *chiasme*, alla *Verkörperung* e alla *Verschränkung* attraverso cui Merleau-Ponty e Plessner intendono la relazione tra sé e mondo. Questa situazione, per cui il sé e l'altro, l'interno e l'esterno, l'io e il mondo sono intrecciati, inseriti l'uno nell'altro e reciprocamente implicati esprime quella che per Merleau-Ponty è l'ambiguità dell'esistenza e per Plessner l'eccentricità dell'uomo. Cfr. per es. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, trad. di A. Bonomi riveduta da M. Carbone, Milano 1993, p. 170, dove si parla del fatto che gli uomini, in quanto "vedenti", sono «esseri che rivoltano il mondo su se stesso e che passano dall'una all'altra parte, e che si vedono vicendevolmente». Se Jung e Merleau-Ponty, pur nel rifiuto di una superiore sintesi dialettica, tendono ad accentuare l'armonia e la coesione tra i membri dell'intreccio, Plessner sembra sottolinearne i tratti disarmonici e conflittuali. Sulle analogie tra Jung e Merleau-Ponty cfr. M. Saban, *Entertaining the stranger*, cit., pp. 100-101. Secondo B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., pp. 156-157, la nozione dell'intreccio tra il proprio e l'estraneo accomuna Merleau-Ponty e Plessner nell'opposizione alla centralità cartesiana dell'io. Sul rapporto tra Plessner e Merleau-Ponty. Cfr. M. Russo, *Merleau-Ponty e Plessner. Un'azione parallela*, in «Il giornale di filosofia», leggibile all'URL http://www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Russo_Plessner_Ponty_Giu2010.pdf.

¹¹³ Sul processo di individuazione come decentramento rispetto all'io cfr. C. G. Jung, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, trad. di L. Baruffi, Torino 1997, p. 6.

¹¹⁴ C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 241.

¹¹⁵ Sul confronto di Jung con le immagini del proprio inconscio cfr. ivi, pp. 212-244.

¹¹⁶ Ivi, pp. 241-242. Per gli studi di Jung sui mandala cfr. C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, trad. di R. Bazlen riveduta da L. Baruffi, cura editoriale di M. A. Massimello, Torino 2006. L'interesse di Jung per le culture orientali è strettamente intrecciato con i suoi studi su quella tradizione "altra" interna alla cultura occidentale che è l'alchimia. Cfr. al riguardo *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 327, dove Jung afferma che nel viaggio in India del 1938 portò con sé e studiò intensamente il *Theatrum Chemicum*, un testo alchimistico del 1602. «Fu così – prosegue Jung – che questo patrimonio originario del pensiero europeo fu continuamente messo a confronto con le impressioni datemi da una mentalità e una cultura straniere. Sia queste che quelle derivavano dalle originali esperienze psichiche dell'inconscio, e pertanto avevano prodotto concezioni uguali, o simili, o almeno paragonabili».

energie che la percorrono. La conferma che gli viene dalla lettura del *Segreto del fiore d'oro* riguarda l'ipotesi che vede nell'inconscio collettivo e negli archetipi da cui esso è costituito una struttura psichica universale: «Questo spiega l'analogia e addirittura l'identità dei motivi mitici e dei simboli, e in generale la possibilità d'intesa tra gli uomini»¹¹⁷. Il *Commento europeo* al *Segreto del fiore d'oro*, che Jung scrive su sollecitazione di Richard Wilhelm, mostra sia le analogie e le differenze stabilite da Jung tra la propria impostazione psicologica e le culture orientali (in questo caso il taoismo), sia i tratti di fondo dell'approccio di Jung all'Oriente¹¹⁸. Jung evidenzia anzitutto la distanza tra l'Occidente e l'Oriente, una distanza di cui egli stesso fa esperienza provando nei confronti del testo taoista «un profondo senso di estraneità»¹¹⁹. Questo senso di estraneità non è il risultato della mancanza di strumenti scientifici di comprensione, ma nasce da una differenza di fondo tra la cultura europea e quella orientale: se la prima è caratterizzata dalla sua capacità di “comprensione scientifica”, «l'Oriente ci apre invece una via diversa di comprensione, più ampia ed elevata: *la comprensione attraverso la vita*»¹²⁰. Così, se il confronto con le culture orientali può servire a compensare gli eccessi razionalistici del pensiero occidentale, questo non deve portare né all'abbandono della scienza né a un piatto e sterile scimmottamento delle culture orientali, a una rinuncia dell'Occidente a se stesso, ma, al contrario, a «riedificare nella sede sua propria la cultura occidentale sofferente di mille malanni»¹²¹, sviluppando, sul terreno dell'Occidente e in modi a esso conformi, ciò che la saggezza orientale ha costruito nel corso di millenni. «L'acquisire una sempre maggior familiarità con lo spirito orientale potrebbe indicare simbolicamente l'inizio di una nostra presa di contatto con le parti di noi che ci sono ancora estranee. Il rinnegare le nostre peculiari premesse storiche sarebbe pura follia e il miglior modo per un ulteriore sradicamento, perché è solo restando saldamente ancorati al nostro terreno che possiamo assimilare lo spirito dell'Oriente»¹²².

Preliminare a ogni appropriazione di elementi delle culture orientali è dunque il riconoscimento delle differenze tra Oriente e Occidente, che per Jung sono riconducibili a un diverso sviluppo storico-culturale e a una diversa costituzione psichica. La prima differenza è che, mentre per l'Oriente i simboli e le immagini hanno un valore metafisico, per la psicologia analitica, che in questo è espressione di un atteggiamento critico di tipo kantiano, essi sono espressioni radicate nella psiche umana¹²³. In secondo luogo, lo “spirito europeo” è attraversato

¹¹⁷ C. G. Jung-R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro. Un libro di vita cinese*, trad. di A. Vitale e M. Massimello, Torino 2011, p. 34.

¹¹⁸ Oltre che del taoismo cinese, Jung si è occupato anche dell'India, del “libro tibetano dei morti”, dello yoga, del buddhismo zen, della meditazione orientale e dell'*I Ching*. Cfr. su questi aspetti i saggi raccolti in C. G. Jung, *La saggezza orientale*, trad. di L. Aurigemma, L. Baruffi, O. Bovero Caporali ed E. Schanzer, Torino 2012.

¹¹⁹ C. G. Jung-R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 29.

¹²⁰ Ivi, pp. 29-30.

¹²¹ Ivi, p. 31.

¹²² Ivi, p. 70.

¹²³ C. G. Jung, C. G. Jung, *Commento psicologico al “Bardo Thödol” (Il libro tibetano dei morti)*, in *La saggezza orientale*, cit., pp. 15-16.

da una scissione tra scienza e religione e tra corpo e spirito che non si dà nelle culture orientali¹²⁴. Per quanto riguarda l'India, Jung constata poi la presenza di un diverso atteggiamento nei confronti della realtà, intuitivo e sognante e non basato sul pensiero concettuale¹²⁵. Alla base di tutto questo si trova una differenza di carattere psicologico tra un tipo introverso, quello orientale, che vede nella psiche la «fondamentale e unica condizione dell'esistenza», e un tipo estroverso, quello occidentale, che sente l'introversione «come cosa anormale, morbosa, inammissibile»¹²⁶. A questa differenza è legato il fatto che nell'Occidente cristiano l'uomo è considerato un “nulla” e tutta la potenza viene posta in un Dio trascendente, dalla cui iniziativa proviene la grazia, mentre per l'Oriente è l'uomo che redime se stesso. D'altra parte, l'europeo dell'età moderna, che a Dio sostituisce il mondo e il denaro in quanto potenze esterne, ha un atteggiamento fondamentalmente egocentrico e tendente a conquistare in modo aggressivo beni mondani, mentre lo spirito orientale sembra depotenziare l'io e ridurre l'importanza della coscienza a vantaggio di stati psichici che corrispondono alla dimensione chiamata da Jung “inconscio collettivo”. Per questo motivo Jung, che considera l'esperienza del diventare consci come compito comune a tutte le culture, assimila talvolta, sulla base di un procedimento di decontestualizzazione e di isolamento degli elementi strutturali comuni, la via occidentale della psicologia analitica, centrata sul processo di individuazione, e la via orientale, quale si manifesta nel *Segreto del fiore d'oro*, nel *Bardo Thödol*, nello yoga o nel *Libro tibetano della grande liberazione*, evidenziando una concordanza tra gli stati psichici che vengono attraversati nel processo di individuazione e il simbolismo di queste tradizioni. Altre volte però egli evidenzia la differenza tra l'atteggiamento orientale, dove la liberazione sembra essere liberazione dall'io, superamento dell'individualità e della coscienza (un atteggiamento che si esprime nella complementarità di Yin e Yang), e l'atteggiamento occidentale, per cui l'individuazione non consiste nel sopprimere il polo della coscienza o dell'io, ma nella capacità di stare dentro il gioco degli opposti e di sostenerne la tensione. Così, per quanto riguarda lo yoga, Jung ammonisce rispetto ai fraintendimenti, e ai rischi che questa pratica potrebbe avere se introdotta senza discernimento e prudenza nel diverso contesto psicologico e culturale dell'Occidente¹²⁷. Più che a facili appropriazioni e a sincretismi, che nell'età della globalizzazione si esprimono nella moda della New Age e in fenomeni di consumo, Jung sembra dunque invitare a un atteggiamento equilibrato, consapevole delle differenze e dell'impossibilità, per l'uomo occidentale, di uscire dalla dimensione della storia, oltre che dell'importanza che per la cultura europea può avere la comprensione dello “spirito dell'Oriente”. Un atteggiamento definibile in ultima analisi come ermeneutico¹²⁸, attento alla specificità delle culture e rispettoso dell'alterità,

¹²⁴ C. G. Jung, *Lo yoga e l'Occidente*, in *La saggezza orientale*, cit., pp. 34-37.

¹²⁵ C. G. Jung, *Quel che l'India può insegnarci*, in *La saggezza orientale*, cit., p. 57 s.

¹²⁶ C. G. Jung, *Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione"*, in *La saggezza orientale*, cit., p. 68.

¹²⁷ C. G. Jung, *Lo yoga e l'Occidente*, cit., p. 38.

¹²⁸ J. J. Clarke, *Jung e l'Oriente*, trad. e cura di A. Romano, ECIG 1996.

nella consapevolezza che «la coscienza occidentale non è affatto l'unico tipo di coscienza possibile; è invece condizionata storicamente e geograficamente limitata, ed è rappresentativa di una parte soltanto dell'umanità»¹²⁹.

Massimo Mezzanzanica, Università dell'Insubria
✉ massimo.mezzanica@gmail.com

¹²⁹ C. G. Jung-R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 77.

Articoli/16

«Il nous faut donner un bon sens aux dogmes des anciens Chinois»

Malebranche, Leibniz et le Li (理)

Michel Dupuis

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 02/06/2014. Accettato il 01/04/2015.

The deep interest of German and French Aufklärung philosophers is well known. In particular, Malebranche, the Catholic, and Leibniz, the Protestant, manifested their intellectual curiosity in a sophisticated way: the 1707 “Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature et l'existence de Dieu” of Malebranche and the Correspondence of Leibniz with M. de Rémond, and his own commentaries about Malebranche's Entretien, constitute two steps of a dialogue about the content of Old Chinese wisdom and about the method of reading and interpreting that content in the perspective of intercultural and oecumenical integration. The notion of “li”, central in the Chinese context, is of particular relevance in this hermeneutical debate: how can we comprehend the notion and, more radically, how can we purify its core signification, going beyond tradition and traditional commentaries, and before any Christian dogmatic appropriation? Hence, Leibniz' program: to give a good signification to old Chinese dogmas.

Il y aurait ainsi, à l'autre extrémité de la terre que nous habitons, une culture vouée tout entière à l'ordonnance de l'étendue, mais qui ne distribuerait la prolifération des êtres dans aucun des espaces où il nous est possible de nommer, de parler, de penser¹

Une herméneutique «intégrale», non abstraite mais visée en sa concréture, saisie par exemple en situation interculturelle, contribue à faire reconnaître l'épaisseur anthropologique du processus de compréhension. Loin d'un modèle technique, abstrait, d'échanges purement cognitifs, même secondairement affectivement colorés, l'herméneutique «intégralement» saisie met en lumière le moteur passionnel de la volonté de comprendre, les *intérêts* de l'attention, et les effets affectifs du malentendu. Recourir en ces matières à la simple (?) figure de l'altérité tend peut-être à dissimuler, à neutraliser ou à réduire le jeu intense affectif et passionnel du vouloir comprendre et du se laisser comprendre,

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, p. 11

du vouloir prendre et du se laisser prendre. La catégorie plus classique de l'étranger reste plus adéquate finalement, pour induire l'analyse de la tension et de l'«intéressement» herméneutiques. C'est en tout cas ce fonds passionnel du vouloir comprendre que je viserai ici, en évoquant brièvement un chapitre de l'histoire de l'herméneutique moderne, situé à la jonction des XVII^e et XVIII^e siècles. L'épisode n'est pourtant guère marqué par des questions psychologiques; il concerne une controverse théologique et métaphysique de haut niveau opposant le catholique Malebranche et le luthérien Leibniz face à la tradition des classiques chinois. Dans cette controverse intellectuelle, les aspects politiques ne sont pas absents: l'expansion du christianisme du côté de la Chine engage de nombreux enjeux politico-économiques, et aussi stratégiques. Autrement dit, le problème particulier de l'interprétation métaphysico-théologique d'un terme beaucoup employé dans les textes anciens: 理, Li², s'insère dans un immense contexte où se mêlent des questions de toutes espèces: sur la religion et le salut des âmes présentes, sur l'historicité de la Révélation et en particulier sur une possible révélation biblique précoce, adressée à la Chine très ancienne, antérieure même à Confucius. Sans oublier les questions de développements techniques et scientifiques, les questions anthropologiques sur l'universelle nature humaine qui doit, en principe, bénéficier des mêmes grâces mais qui est exposée aux mêmes tentations, etc.

Les éléments historiques majeurs sont bien connus: sur le fond de la célèbre querelle des rites aux enjeux théologiques dogmatiques et pastoraux, Malebranche et Leibniz, arrivés tous deux à la fin de leur vie, décident de consacrer un écrit à ce thème, et ils développent tour à tour leur vision des choses. L'ensemble de la controverse métaphysico-théologique se condense dans une question technique nodale très précise: quel est le sens du Li? Cette question reste ouverte aujourd'hui, elle est l'une des plus cruciales que travailleront sans relâche les penseurs occidentaux soucieux de saisir les pensées chinoises en leur originalité métaphysique.

1. La détermination des sens de Li

Posons quelques éléments de la signification très complexe du terme Li. La question est gigantesque³, «Prendre en considération cette notion, c'est prendre la pensée philosophique chinoise par le cœur, et en poser d'emblée la validité comme discours philosophique»⁴ - on ne saurait mieux dire. Sans préjuger de son contenu sémantique et d'un simple point de vue stratégique, on peut considérer que le Li occupe dans les pensées chinoises une place analogue à celle du logos

² Ou «ly». Dans les textes français de l'époque, le terme est considéré tantôt comme masculin, tantôt comme féminin. Malebranche écrit toujours «le ly».

³ Quelques références sur ce thème: A. Cheng, *LI ou la leçon des choses*, in «Critique», XLIV, 1994, pp. 52-71; J. Rosker, *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li)*, Cambridge Scholars Publishing 2012; Chan Wing-Tsit, *The Evolution of the Neo-Confucian Concept LI as Principle*, in «Tsing Hua Journal of Chinese Studies», V, 1964, pp. 132-149.

⁴ A. Cheng, *LI ou la leçon des choses*, cit., p. 52.

en régime occidental, c'est dire que la définition de cette notion centrale s'inscrit dans l'histoire des pensées, des dialogues et influences entre ces pensées. Les spécialistes s'accordent assez largement sur le fait que le bouddhisme a modifié en profondeur les sens originaux de Li, en lui confiant le rôle d'un principe autonome absolu, tandis que les traditions chinoises anciennes en restaient à la conception d'un ordre interne aux choses. L'étymologie du mot manifesterait cette signification d'organisation ordonnée au cœur des choses: Li renvoie au jade, à la structure – aux «veines» - du jade, et puis au travail du jade. Cet ordre au cœur des choses ou de la matière possède deux caractéristiques que je voudrais mettre en évidence: d'abord, c'est un ordre d'intelligibilité, ouvert à la compréhension d'ailleurs pratique, avant tout (comment bien agir, se bien conduire?) - disons un «ordre à lire», ce qui renvoie à nouveau au logos, mais cette fois du point de vue du contenu; ensuite, c'est un ordre d'harmonie et de correspondance entre les choses, d'interrelations complexes qui constituent aussi bien l'unité que la différenciation de tout ce qui est, et cet ordre chacun peut le reconnaître et le respecter – c'est un «ordre à suivre». Comme toujours dans ces pensées, le pratique et le théorique sont intimement liés. Des auteurs anciens, tel Xun zi⁵, développent des considérations ascétiques qui permettent de se libérer des ombres qui troublent la vision globale par des vues et des visées partielles. Il s'agit bien de reconnaître le fin fond de la réalité des choses: la divination a le même objectif – la saisie du réel tel qu'il se donne à lire selon le Li. Le moment venu, et pour celui qui en est capable, sur la base de cette vision, il s'agira en outre de représenter dans l'œuvre d'art la réalité des choses, sans trahir mais en rejoignant le Li. Notons encore que le néo-confucianisme sera nommé *lixue*, école du principe.

A la fin du XVIIe siècle, alors qu'ils sont bien introduits en Chine et installés dans un travail d'exégèse et de traductions des textes confucéens, les missionnaires Jésuites commencent à diffuser les données recueillies et très vite, ces dernières font l'objet d'après discussions doctrinales en Europe. La question de la signification de Li devient absolument centrale. Comme on le sait, Leibniz s'est intéressé précocement aux affaires chinoises⁶, et il rédige une importante préface au recueil *Novissima Sinica* qu'il publie en 1697 sans

⁵ Après le fondateur Confucius et le premier disciple Mencius, Xun zi, qui appartient lui aussi à la première tradition confucéenne, revient à plusieurs reprises et de manière enfin systématique, sur la nécessité de corriger les illusions de la connaissance des choses. La vision partielle, fixée sur un aspect seulement de la réalité, constitue une forme particulièrement nuisible de ces illusions, car cette partialité du point de vue empêche de percevoir le Li et aussi le «grand li» (

), c'est-à-dire le grand principe ou l'ordre de la totalité (*Xun zi*, chapitre 21 in *Philosophes confucianistes*, Pléiade 2009, pp. 1117-1141).

⁶ La littérature scientifique portant sur cet intérêt est abondante depuis le début du XXe siècle. Elle documente les faits historiques (contacts et rencontres de Leibniz sur le sujet) et textuels (la correspondance, tout particulièrement), et à partir de ces faits, elle contextualise la problématique qui prend chez Leibniz une authentique dimension géopolitique. On pourra consulter, parmi bien d'autres références récentes, W. Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert, Studia Leibnitiana Supplementa 32*, Steiner 2000; W. Li, H. Poser (eds), *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697, Studia Leibnitiana Supplementa 33*, Steiner 2000; F. Perkins, *Leibniz and China. A Commerce of Light*, CUP Cambridge 2004.

développer cependant d'analyse systématique consacrée à aucun concept précis. De son côté, Malebranche compose durant l'été 1707 et publie en 1708 un texte spécifiquement consacré à l'interprétation métaphysique du Li: c'est le célèbre *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, qui constituera l'élément déclenchant d'une fameuse polémique avec les Jésuites. Leibniz lit et annote l'*Entretien*⁷, et d'une certaine façon, il répondra à Malebranche en 1715 dans ce qu'il nomme lui-même son Discours sur la théologie naturelle des Chinois, inséré dans une longue lettre adressée à son correspondant français M. de Remond.

2. Le point de vue de Malebranche

On peut percevoir de diverses manières l'intervention de Malebranche en 1708. Véritable «pièce de combat», selon A. Robinet, l'*Entretien* s'oppose à la tolérance théologique des Jésuites, mais il s'explique surtout, quoiqu'implicitement, avec le spinozisme et aussi avec la pensée d'Arnauld. Bref et résolu, l'*Entretien* positionne la philosophie malebranchiste parmi les références décisives en matière de mission universelle. Au vu des réserves de Malebranche lui-même qui ne cherchait manifestement pas la polémique⁸, le texte apparaît davantage comme une espèce de bilan personnel ou de mise au point réalisée à la demande insistante de ses proches. Détail amusant mais significatif: Malebranche entame la composition de l'*Entretien* durant son séjour chez Monsieur de Remond en juillet 1707 –le futur destinataire des réflexions que Leibniz développera précisément à partir du texte publié par Malebranche⁹.

Malebranche n'est ni historien, ni géographe, ni ethnographe. Excellent scientifique pourtant, le penseur religieux entretient peu d'intérêt pour les choses qui ne semblent pas concerner directement le salut et le chemin qui y conduit, par la foi, la raison et aussi les sentiments. Il n'a peut-être rien lu des classiques chinois et qu'il se fie entièrement à des informations de seconde main, amenées il est vrai par quelques interlocuteurs de choix, dont le fameux Artus de LIONNE, évêque de Rosalie, qui l'aura convaincu de rédiger l'*Entretien*. L'*Avis* introductif que l'on connaît aujourd'hui, mais qui fut rédigé quelques mois après la première publication de l'*Entretien* afin de contrer la polémique très vive allumée par les Jésuites dans leurs *Mémoires de Trévoux*, pose très clairement les termes des débats. La notion centrale de l'*Entretien* est le Ly¹⁰, dont Malebranche retient les propriétés suivantes déterminées par les penseurs chinois, et qui constituent aux yeux de l'oratorien autant d'erreurs métaphysiques et théologiques qu'il faut rectifier: a) le Ly et la matière sont les deux seuls genres d'être qui existent et

⁷ Voir *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, textes présentés par A. Robinet, Paris 1955, pp. 483-489.

⁸ En témoignent divers éléments éditoriaux: diverses pièces paratextuelles ajoutées au cours des éditions successives de l'*Entretien*, contre l'avis de Malebranche lui-même, tendent à souligner l'opposition aux Jésuites (voir l'*Avis*, rédigé après coup),

⁹ Pang Ching-Jen, *L'Idée de Dieu chez Malebranche et l'Idée de Li chez Tchou-hi*, Paris 1942.

¹⁰ Malebranche l'écrit systématiquement «Ly».

l'un et l'autre sont éternels; b) le Ly peut être nommé «souveraine Raison, règle, sagesse, justice»; c) le Ly ne subsiste pas en soi, hors matière. Il est ainsi considéré comme une forme ou «comme une qualité répandue dans la matière»; d) le Ly, quoiqu'étant sagesse et intelligence souveraine, n'est ni sage ni intelligent; e) de même, le Ly n'est pas libre: «il n'agit que par la nécessité de sa nature, sans savoir ni vouloir rien de ce qu'il fait»; f) le Ly «est la lumière qui éclaire tous les hommes, et [...] c'est en lui que nous voyons toutes choses». Cette formule du prologue johannique, Malebranche l'utilise pour rapprocher les perspectives chinoise, chrétienne et malebranchiste à la fois. Elle vise le fait que le Ly est supposé «informer» une matière particulière, «épurée et organisée» qui n'est rien d'autre que l'esprit humain - matière ainsi rendue intelligente, sage et juste¹¹. Sous la condition de ces «corrections», Malebranche parle désormais du «vrai Ly»: «c'est dans le vrai Ly qu'est la vie des intelligences, la lumière qui les éclaire»¹².

Quelle est la stratégie de Malebranche dans cette détermination du sens métaphysique de Li ? Elle est à la fois dogmatique et rationnelle. Dogmatique car manifestement, la vérité est chez lui, ou plutôt chez nous les humains qui avons reçu, sans la mériter, la grâce de la révélation chrétienne et du même coup, la responsabilité de diffuser cette bonne nouvelle, à savoir que tous les hommes peuvent être sauvés s'ils se convertissent à cette révélation. C'est un aspect de cette herméneutique dogmatique modérée que la capacité de saisir des éléments - termes, notions, concepts - immersés dans une culture païenne, d'en étudier la signification et d'y trier ce qui vaut et ce qui ne vaut pas, et enfin d'opérer les corrections nécessaires et possibles. C'est très clair dans le cas de l'analyse sémantique de Li: on parcourt l'ensemble des prédictats attribués à la notion, et l'on aménage. Ce n'est pas sans rappeler la tactique de la théologie négative des noms divins, et cela concerne aussi la question de l'analogie adéquate des noms et des êtres, on y reviendra. La stratégie malebranchiste est ainsi foncièrement rationnelle: elle use d'une grammaire et d'une logique précises où les contradictions sont interdites, même si l'analogie introduit la souplesse qui échappe à l'univocité d'une part et à la pure équivocité d'autre part. Un peu moqueur, Leibniz fera remarquer que Malebranche cherche à convertir son interlocuteur plutôt au malebranchisme qu'à la religion chrétienne... mais cela devient presque un détail dans ce mouvement herméneutique d'une compréhension qui cherche, avec la meilleure volonté du monde et le plus beau souci des âmes perdues, à récupérer le vrai, à l'isoler du faux, à le purifier en rectifiant tout ce qui peut l'être¹³. La prétention que s'autorise une telle herméneutique dogmatique et rationnelle, revient à s'octroyer implicitement la capacité d'identifier, et puis d'arracher, l'ivraie avant la saison, quitte à contredire le conseil évangélique.

¹¹ On parle de l'*infusion* de l'âme dans le zygote...

¹² Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, in *Oeuvres Complètes*, XV, Paris 1958, p. 19.

¹³ Il faut remarquer que la rectification (des noms, certes), est un thème majeur du confucianisme: loin d'un simple souci terminologique formel, il ne s'agit de rien moins que de la juste perception de la réalité qui fonde le développement et la culture de soi au niveau d'une sagesse individuelle d'une part et d'autre part le juste gouvernement de la nation.

De façon générale, les commentateurs sont sévères à l'égard de Malebranche qui, à la fois, «fait preuve d'une totale incompréhension, et d'une grande clairvoyance»¹⁴. Il est mal informé du dossier et sa tentative de mise en accord de la pensée chinoise avec la théologie chrétienne et la pensée chinoise moyennant la «rectification du nom», c'est-à-dire la définition du Ly, révèle surtout la cible que Malebranche aperçoit, pressent, devine derrière cette pensée chinoise de l'unique substance subtile et matérielle: le spinozisme, évidemment. «Si les Chinois sont athées [aux yeux de Malebranche], c'est parce que leur métaphysique ressemble à s'y méprendre à celle de Spinoza», commente Ch. Frémond¹⁵. A lire la réappropriation que se font certains lecteurs contemporains de cette pensée ancienne, on se dit que le pressentiment ou l'intuition de Malebranche étaient fondés.

3. Le point de vue de Leibniz

Six ans plus tard, en 1714, Leibniz, toujours très informé des affaires chinoises est pressé par M. de Remond de s'expliquer sur la philosophie chinoise. En septembre 1715, celui-ci envoie à Leibniz deux pièces importantes du dossier: l'*Entretien* de Malebranche et le *Traité* du père Longobardi que le philosophe va lire immédiatement. Malebranche décède le 15 octobre. En novembre, Leibniz lit l'*Entretien*, et le 17 janvier 1716, il annonce à son correspondant français: «Bien loin d'avoir oublié les Chinois, j'ai fait un discours entier sur leur Théologie, touchant Dieu, les Esprits et l'Ame. Et il me semble qu'on peut donner un sens très raisonnable à leurs auteurs anciens. Il ne me paraît point que la conférence du Philosophe Chrétien avec le Philosophe Chinois, imaginée par le père de Malebranche, convienne assez aux personnages»¹⁶.

Dans la longue lettre du 27 janvier 1716 à de Remond, Leibniz déploie en quatre sections un véritable essai sur la philosophie chinoise, qu'il va discuter à partir de sources explicites. L'ampleur de l'analyse intègre l'étude du Li sans s'y limiter, puisque, bien au contraire, Leibniz fait émerger de sa lecture des Classiques le qi, une notion largement sous-estimée dans les commentaires qu'il a pu lire.

Le point de vue de Leibniz impose clairement trois thèmes liés entre eux et dont la portée herméneutique est cruciale. Premièrement, il faut distinguer la pensée des Chinois anciens et celle des Chinois modernes, c'est-à-dire le corpus ancien proprement dit et d'autre part les lectures, commentaires, reprises, traductions ultérieurs. Par delà les réflexions des Lettrés qui commentent en des sens divers (y compris en plaident pour l'athéisme chinois), Leibniz insiste pour que nos lectures remontent à la source, à la pureté et à l'originalité de la philosophie chinoise. On reconnaît ici un principe clé de l'herméneutique

¹⁴ C. Frémond, «Présentation» in G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, L'Herne 1987, p. 18.

¹⁵ Ivi p. 19.

¹⁶ Ivi, p. 47.

réformiste, qui s'applique à toute transmission textuelle, qu'elle soit occidentale ou chinoise.

Deuxièmement, la distinction des textes originaux et des commentaires subséquents renvoie à une considération profonde accordée à ces textes fondateurs qui ont des choses à nous enseigner¹⁷. La pensée chinoise nous interroge autant que nous l'interrogeons. Certains éléments théoriques qui semblent à première vue aberrants rejoignent en réalité des réflexions occidentales pertinentes: ainsi la question des esprits toujours nécessairement liés à une forme de corps – c'est un thème étudié par Leibniz dans sa propre philosophie, et il le souligne très explicitement. La valeur intrinsèque de la pensée chinoise fait qu'il n'est pas du tout incongru d'imaginer une situation pourtant peu probable, celle, dit Leibniz, où des missionnaires chinois nous seraient envoyés, qui auraient eux aussi à distinguer nos textes fondateurs des commentaires scolastiques, et à traiter de questions métaphysiques complexes sur la matière. Eux aussi auraient à écarter les doctrines des athées, et devraient «s'opposer au torrent des sentiments de ces lettrés» et «se moquer de leurs moqueries»¹⁸. Le principe de respect et de considération de la valeur intrinsèque des pensées vaut dans les deux directions de l'envoi de missionnaires – d'ouest en est, ou d'est en ouest-, c'est-à-dire que ce principe vaut pour toute herméneutique interculturelle. Ainsi, le lecteur étranger, tout extérieur à la Chine, doit pouvoir corriger «ceux qui se sont écartés de la vérité et même de leur propre antiquité»¹⁹. Cela vaut pour l'ensemble de la doctrine chinoise, dont Leibniz rappelle qu'elle est une «théologie naturelle, vénérable par son antiquité» établie «longtemps avant la philosophie des Grecs». Leibniz exprime très clairement sa position, finalement très pragmatique: «Ce serait une grande imprudence et présomption à nous autres nouveaux venus après eux, et sortis à peine de la barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paraît point s'accorder d'abord avec nos notions scolastiques ordinaires. Et d'ailleurs il n'y a point d'apparence, qu'on puisse

¹⁷ Le 2 décembre 1697, Leibniz rédige deux lettres au contenu parallèle. Au père Bouvet: «rien de plus grand à faire de nos temps, tant pour les Chinois que pour nous, puisque nous pourrons leur donner quasi tout d'un coup, et par une manière d'infusion, nos connaissances, et à notre tour, nous pourrons apprendre d'eux, aussi tout d'un coup, un monde de nouvelles notices, que sans cela nous n'aurions point obtenues en je ne sais combien de siècles». Au père Verjus: «[les choses concernant la Chine] où je prends tant de part, parce que je juge que cette mission est la plus grande affaire de nos temps, tant pour la gloire de Dieu et la propagation de la religion chrétienne, que pour le bien général des hommes et l'accroissement des sciences et arts chez nous aussi bien que chez les Chinois, car c'est un commerce de lumières, qui nous peut donner tout d'un coup leurs travaux de quelques milliers d'années, et leur rendre les nôtres; et doubler pour ainsi dire nos véritables richesses de part et d'autre. Ce qui est quelque chose de plus grand qu'on ne pense» (je souligne; Frémont, «Présentation», cit., p. 147). La formule extraordinaire revient en août 1705 dans une lettre: «Si j'étais jeune, j'irais en Moscovie et peut-être jusqu'à la Chine pour établir cette communication de lumières» (cité par J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*, Alcan 1907, p. 105).

¹⁸ G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 86.

¹⁹ Ivi, p. 78.

détruire cette doctrine sans une grande révolution. Ainsi il est raisonnable de voir si on ne pourra pas lui donner un bon sens²⁰.

Un troisième principe herméneutique est évoqué par notre philosophe parfaitement conscient des problèmes de transmission des textes. Ce principe appellera le principe cartésien de la morale par provision – c'est le terme utilisé par Leibniz. Comment en effet «donner un sens raisonnable»²¹ à des textes parfois lacunaires, à la limite de l'incompréhensible, souvent mal retrançrits ? Il s'agit de «demeurer d'abord en suspens»²². Le sens raisonnable ne saurait s'accommoder de contradictions: si donc il se trouve des contradictions, soutient Leibniz, il faut les attribuer à des sectes différentes. Voilà parmi bien d'autres, des exemples d'«interprétation adoucissante»²³ qui permet de soutenir qu'en effet, les Chinois reconnaissent l'existence d'une substance spirituelle même si certains d'entre eux n'ont pas les idées claires et continuent à attribuer de la matière à certains esprits et réciprocquement. Rien de grave, semble-t-il, dans ces visions qu'on trouve aussi chez certains chrétiens, et donc, à l'issue de la longue exposition des caractéristiques métaphysiques attribuées au Li, y compris celle de «nature naturante», Leibniz pose la question: «après cela, ne dirait-on pas, que le Li des Chinois est la souveraine substance que nous adorons sous le nom de Dieu ?»²⁴. Voilà un résultat de cette interprétation «adoucissante» qui échappe au père Longobardi sur le *Traité* duquel Leibniz appuie son analyse, et qui considère pour sa part que le Li n'est rien d'autre que la matière première: erreur et tentation pour une pensée religieuse imprudente !

Manifestement, il est absurde de soutenir qu'une matière primitive, passive, soit principe d'action. Il faut donc entendre autrement. Reprenons la formule de Leibniz: «Ces expressions ont besoin d'une interprétation adoucissante»²⁵. Quand on lit, chez les auteurs chinois tout comme chez les penseurs occidentaux, par exemple que l'âme est de l'air, «le mot doit être ambigu», note Leibniz. De même, la vie, le savoir ou l'autorité doivent se dire/lire de manière analogique.

²⁰ Ivi, p. 81. Ce principe est proche d'un thème essentiel du confucianisme – celui de la réciprocité – et J. Gernet rappelle que l'un des reproches faits aux missionnaires était précisément celui de manquer du sens de la réciprocité; il commente: «Du point de vue chrétien, aucune réciprocité n'est concevable: la vérité ne peut être mise en balance avec l'erreur» (J. Gernet, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris 1982, p. 109).

²¹ Ivi.

²² G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 87. Malebranche évoque à sa manière ce principe de retenue. Le philosophe chrétien déclare à son interlocuteur chinois: «avouez qu'il y a bien des choses que ni vous ni moi ne pouvons comprendre» (Malebranche, *Entretien*, cit., p. 33).

²³ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 88. Leibniz parle aussi d'explications «accommodes» à propos des exégèses de Ricci. Il existe diverses formes de «conciliation». Seules les raisonnables, universellement admissibles sans doute, valent. J. Gernet a analysé la perception par les Chinois de ce qui put paraître un «double jeu herméneutique» de la part de Ricci: une herméneutique douce et délicate cacherait une stratégie violemment dénoncée par des lettrés: «[les missionnaires, appelés Barbares] veulent emprunter le bonnet et la robe des lettrés pour introduire leur doctrine jusqu'à la Cour, afin de pouvoir mieux répandre leur poison» (J. Gernet, *Chine et Christianisme*, cit., p. 75).

²⁴ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 85.

²⁵ Ivi, p. 88.

Si donc les Chinois soutiennent que le Li n'a pas la vie, c'est qu'ils entendent ici la vie «anthropopathôs», «à la manière humaine, et comme elles sont dans les créatures»²⁶. Et Leibniz de rappeler que c'est à peu près ce que fit Denys, en théologien et en spirituel, en soutenant que Dieu n'est pas un Etre.

De cette façon, «toutes ces expressions des Chinois reçoivent un bon sens»²⁷. Notons qu' «on peut pourtant donner encore un meilleur sens à leurs paroles», remarque Leibniz, à condition de recourir à sa propre métaphysique. C'est que le modèle de la convenance et de l'harmonie préétablie permet de mieux comprendre encore les manières de parler de «nécessité» ou de «non-volonté»: «Il se peut que par abus, ils aient appelé cela nécessaire, parce qu'il est déterminé et infaillible; tout comme plusieurs en Europe se servent de cette expression»²⁸. De plus, les penseurs anciens restent parfois élémentaires: ainsi, tel auteur cherche «la différence des esprits dans les organes» (de vision, par exemple), «comme font beaucoup de nos philosophes, faute d'avoir connu l'harmonie préétablie, mais au moins il ne dit rien de faux» conclut Leibniz, très compréhensif. Disons encore que l'allusion à Spinoza revient fréquemment: les affaires chinoises sont l'occasion, pour Leibniz aussi, de régler des questions strictement européennes qui ont la particularité d'exiger les mêmes qualités hermétiques universelles: la souplesse et l'intelligence²⁹.

Évoquons, pour terminer, un dernier principe hermétiques mis en œuvre ici, et qu'on pourrait nommer «principe d'aberrance». Tirant les leçons des hermétiques anciennes, et des controverses exégétiques de la Réforme et de la Contre-réforme, ce principe en appelle à la maîtrise ou au contrôle hermétiques. En effet, au fil du temps, la recherche d'une compréhension cohérente d'un passage obscur par exemple, tend à produire un excès de significations aberrantes, et ouvre généralement une portée symbolique et magique (?): c'est le cas, dit Leibniz, des 64 figures du Yi jing dont les Chinois postérieurs «ont fait [...] je ne sais quels symboles et hiéroglyphes, comme on a coutume de faire quand on s'écarte du véritable sens»³⁰.

²⁶ Ivi, p. 91.

²⁷ Ivi, p. 93.

²⁸ Ivi, p. 91.

²⁹ Je ne développe pas ici la question du sens de *tian*, qui a beaucoup préoccupé nos auteurs: le terme désigne-t-il simplement le ciel concret, visible, météorologique ? Ou bien un au-delà ? Le décret du pape Clément IV, en 1704, donnant une fois encore tort aux Jésuites, exige que l'on reconnaissse la prégnance du sens historique ou littéral du terme, sans quoi on tombe dans l'idolâtrie, en percevant un sens spirituel doublant le sens de base. D'où la seconde interdiction, de reprendre la formule laissée par l'empereur: «adorez le ciel...» désormais plurivoque et idolâtre...

³⁰ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 139.

4. L'herméneutique interculturelle: finitude présente et unité à déployer

Au cœur de cette conversation sino-occidentale à laquelle ils décident de prendre part, Malebranche et Leibniz assument, depuis un lieu commun, celui de l'onto-théologie occidentale dont chacun d'eux écrit une variante personnelle, des perspectives différenciées, qui partagent certains éléments et qui se séparent sur d'autres. Ainsi, Leibniz apparaît davantage comme le penseur de l'ouverture et de l'échange – du «commerce» au sens ancien³¹, mais Malebranche partage avec lui la confiance en la Raison universelle, qui autorise ultimement la mutuelle compréhension au travers des manifestations culturelles et expérientialles particulières, marquées par le temps et les circonstances. De la manière qui lui est la plus caractéristique, Malebranche rappelle au début de l'*Entretien* sa conviction que tous les hommes de toutes les époques trouvent en eux l'idée de Dieu, et il est remarquable que ce même *Entretien* commence par La question qui convient, puisque, sans aucun préambule, le philosophe chinois interroge immédiatement son partenaire occidental identifié comme chrétien, théologien et missionnaire: «Quel est le Seigneur du ciel, que vous venez de si loin nous annoncer?». Sur ce fond universel, reconnu comme non problématique, aux yeux de Leibniz comme à ceux de Malebranche, le travail de la pensée est d' «accommorder» les visions particulières: tantôt de corriger, tantôt d'ajuster, souvent de mettre au point, les formules, les définitions, les visions. Le travail est sans doute rendu plus difficile, surtout chez Malebranche, par une ombre portée sur le champ – l'ombre ou le spectre du spinozisme, que l'Oratorien garde en permanence sous les yeux, au prix d'une perspective plus claire sur les pensées chinoises dont il n'est peut-être pas très curieux. Il le reconnaîtrait aisément lui-même. Et de son côté, Leibniz se trouve bien plus proche des Jésuites que des autorités théologiques romaines dans l'évaluation de l'accordement acceptable des pensées, des comportements et des rites. Quand il écrit à de Remond en janvier 1714: «J'ai tâché de déterrer et de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes sectes des philosophes, et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant», Leibniz dit à la fois sa conviction du travail historique de la vérité et sa prétention de pouvoir agir en faveur du déploiement de cette vérité plus entière. On peut considérer que cela doit être vrai pour toute philosophie, mais chez Leibniz la foi et la conviction en une diversité qui se résout en unité constituent une herméneutique particulièrement engagée et agissante. Selon une formule heureuse à moitié seulement, on verrait ici une herméneutique de vrai diplomate...

Quoi qu'il en soit, les textes le manifestent assez nettement, Leibniz développe, bien plus que Malebranche, des considérations méthodologiques censées aider à la construction du «commerce». On l'a vu, quelques principes herméneutiques sont brièvement mais explicitement évoqués, et il convient d'en

³¹ Et retrouvé de nos jours dans l'œuvre de Levinas notamment. Voir F. Perkins, *Leibniz and China*, cit., chapitre 5, pp. 199-208.

ajouter ici un dernier: pour Leibniz il importe de prendre en vue la totalité d'un texte ou d'une tradition, plutôt que telle ou telle formule particulière, isolée de son contexte – c'est le tout qui engage la compréhension adéquate de la partie. Ce faisant, on évite bien des faux procès et de mauvaises querelles, l'écart ou l'incorrection locaux disparaissant à l'échelle de la pensée complète qui assure le sens des détails. C'est finalement le sens même d'une «théologie naturelle» qui se trouve mis en jeu: pour Leibniz, cette théologie est foncièrement une herméneutique de la «nature», et elle sera authentiquement théologique si elle bénéficie à son tour d'une herméneutique de cette herméneutique, avec les risques, les devoirs et les niveaux de tolérance qu'impliquent ces herméneutiques. En finale, il s'agit bien, en effet, chez Leibniz autant (mais moins rapidement) que chez Malebranche, de valider ces herméneutiques. Le «commerce» ne conduit aucunement au relativisme, mais il impose la réciprocité des regards et des mises en cause lors d'un véritable échange. Sur ce point, Malebranche paraît, psychologiquement et dogmatiquement, moins disponible.

Le débat évoqué portait sur un seul mot... mais ce mot unique est lié à un intertexte infini et la variété de ses usages fait douter de sa «présence réelle». Que veut donc dire le mot Li ? A quels dialogues compréhensifs engage-t-il ? Qui veut le comprendre et en vue de quoi ? Comment se mettent en tension, à ce moment particulier de l'histoire des interprétations de ce terme technique, les trois pôles suivants: premièrement, le désir, la volonté, la prétention de comprendre d'abord et puis d'ajuster, d'adapter, de corriger; deuxièmement, la finitude des comprenants et des situations; et troisièmement le fantasme, peut-être à l'œuvre chez certains des acteurs, d'une perfection de la divination au sens de Schleiermacher ? Autrement dit, comment s'articule le travail herméneutique en fonction du pôle de l'intention subjective, du pôle des limites objectives des possibilités et enfin du pôle de l'horizon utopique de l'accomplissement de la compréhension. Je voudrais conclure en esquissant une dialectique de ces pôles sur la base de trois suggestions respectivement entendues de Ricoeur, de Gadamer et de Ricoeur une fois encore.

D'abord, «le langage est en fête», écrit Ricoeur à propos du mot autorisé à libérer sa polysémie dans le contexte poétique, ce mot, notre mot Li par exemple, qui fait partie des «grands mots», des «mots puissants» qui «opèrent la capture de quelque aspect de l'être, par une sorte de violence qui délimite cela même que le mot ouvre et découvre. Ce sont les grands mots du poète, du penseur: ils montrent, ils laissent être ce qu'ils entourent de leur enclos»¹, A cette merveille et à cette fête se rapporte ce qui ressemble à une compétence ou à une capacité humaines universelles de langage, écrit Ricoeur en 2004, mais celles-ci sont proprement démenties par leur «effectuation éclatée, disséminée, dispersée»².

¹ P. Ricoeur, *La structure, le mot, l'événement*, in *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, p. 96.

² P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris 2004, p. 23.

Puis, quand Gadamer, à la fin de *Vérité et méthode*, réaffirme avec force la finitude de l'événement de compréhension à un moment donné de l'histoire³, il apporte une nuance fondamentale à sa théorie de la compréhension du langage, selon laquelle, pour reprendre sa célèbre formule: «L'être qui peut être compris est langage»⁴. C'est vrai également, ajoute-t-il de la compréhension des textes de la tradition, donc d'une culture et d'une langue autres. La compréhension philosophique occidentale du Li au XVIIIe siècle nous met dans une situation encore plus radicale: l'étrangèreté des pensées et des mots radicalise en effet la finitude et la transforme en authentique vulnérabilité de la compréhension.

Enfin, retour à Ricoeur, le soin qu'exige la compréhension vulnérable prend la forme concrète de la vérification, du retravail, de la répétition critique: ce sera le moment de la «recompréhension» qui correspond à la retraduction toujours nécessaire. Si le risque «qui fait de la rencontre de l'étranger dans sa langue une épreuve, est insurmontable»⁵, la seule voie praticable est celle du travail: travail de deuil de la traduction parfaite, travail d'hospitalité langagière, travail interminable de retraduction.

Cette dialectique à trois temps repose sur ce que Ricoeur désigne comme «ce fait massif caractéristique de l'usage de nos langues: il est toujours possible de dire la même chose autrement»⁶. Personnellement, je ne suis pas tellement assuré du «fait» mais je perçois le pari ou ce que j'appellerai l'archi-espérance de l'herméneutique: qu'à travers la richesse et la dispersion, qu'à travers l'effort (de traversée, justement), qu'au cœur de l'énigme de l'étrangèreté des langages et des manières, une parenté des humains justifie le travail interminable de compréhension. Sur ce point, la réflexion herméneutique rejoue des intuitions très anciennes, issues de traditions à la fois dogmatiques (ce sont des spirituels chrétiens qui reconnaissent en Christ le logos de Dieu) et libérales (ils croient en la libre effusion de l'Esprit dans l'amour de Dieu pour tous les hommes). Le débat chinois entre Malebranche et Leibniz s'inscrit dans cette histoire d'une herméneutique qui enracine la compréhension dans une volonté entêtée mais modeste de comprendre, la compréhension étant avant tout le mouvement de «reconnaissance» de la vie partagée, d'une vérité partagée elle aussi, non pas fracturée et qu'il faudrait reconstituer après l'accident, mais en cours de création et en voie d'accomplissement.

Michel Dupuis, Université Catholique de Louvain
✉ dupuis@risp.ucl.ac.be

³ «Partant de l'aspect langagier de la compréhension, nous soulignons, par contre, la finitude de l'événement de langage dans lequel la compréhension se concrétise à chaque fois. Le langage que les choses tiennent – quelles qu'elles soient – n'est pas le *logos ousias* et ne s'accomplice pas dans la vision qu'une intelligence infinie a d'elle-même; cette langue est à langue qu'entend notre être fini et historique, quand nous apprenons à parler» (H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris 1996, p. 502).

⁴ Ivi, p. 500.

⁵ P. Ricoeur, *Sur la traduction*, cit., p. 43.

⁶ Ivi, p. 45.

Articoli/17

L'ermeneutica storica dei gesuiti in Cina

Filippo Mignini

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 13/10/2014. Accettato il 02/04/2015.

This paper aims to show that the goals and the failures of the Catholic mission in China between the 1579 and the 1742 depended from the kind of hermeneutics adopted by the different actors. Specifically, it reconstructs and describes with three emblematic examples Jesuit's hermeneutics in China, with particular reference to Father Matteo Ricci. The mission begins with three hermeneutical acts, i.e., Ricci's interpretation of his role as a foreign interlocutor, the Chinese religious culture and the basis of cultural mediation with the Chinese. Concerning this last point, Ricci is well aware of the fundamental importance that the Chinese attribute to the book as a communication tool. In his works written in Chinese, Ricci challenges himself with the interpretation of European and Chinese classics, and also with the correct interpretation of a cornerstone of the Chinese civilization, i.e., the primacy of experience and the knowledge based on it. This latter interpretation persuaded him to adopt a new method in his last work (*Jiren Shipian*), by which he regards as postulates of ethics some issues presented before in the *Tianzhu Shiyi* as a possible objects of metaphysical demonstration.

Possiamo affermare che i successi e gli insuccessi della missione gesuitica o, più in generale, della missione cattolica in Cina tra il 1579 e il 1742, siano dipesi dall'esercizio ermeneutico svolto dai diversi protagonisti nell'arco di circa 160 anni¹. Per "esercizio ermeneutico" intendo in senso stretto l'interpretazione

¹ Consideriamo in tale periodo storico la prima esperienza dei gesuiti in Cina, dall'arrivo di Michele Ruggeri a Macao (1579) fino alla pubblicazione della Bolla *Ex quo singulari* di Benedetto XIV (1742), che pone termine alla questione dei riti cinesi e chiude, di fatto, la missione gesuitica in Cina, benché alcuni membri dell'Ordine, dotati di speciale permesso imperiale, rimangano a corte a titolo personale come esperti in diverse scienze e arti. Per una bibliografia essenziale sull'argomento si veda G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: from its beginning to Modern times*, Loyola University Press 1985; D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Steyler Verlag 1994; C. Santini, *Il Compendium Actorum Pekinensium: testimonianze della questione dei riti cinesi presso la Biblioteca Augusta di Perugia*, in F. D'Arelli (ed.) *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, ISIAO 1998, pp. 115-162; E. Calvaresi, *Quaestio de ritibus sinensibus: implicazioni storiche, politiche e culturali*, in *Matteo Ricci. Tra vangelo e cultura*, in «Rivista Liturgica», XCVII, 2010/ 2, pp. 259-272. Le due principali fonti storiche a cui faremo riferimento sono Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, prefazione di Filippo Mignini, a cura di Maddalena

dei classici dell'Europa (ivi compresa la Bibbia) e dei classici della Cina operata dai gesuiti e da altri attori; ma anche l'interpretazione complessiva dei mondi venuti per la prima volta a contatto e delle rispettive civiltà, religioni, ceremonie, costumi, sensibilità, scienze, istituzioni civili, giuridiche e politiche. Ogni passo della missione cattolica in Cina, dalla straordinaria apertura conseguita da Ricci e dai suoi compagni, fino alla drammatica chiusura seguita alla triste conclusione della questione dei riti, è stato immediata conseguenza di un atto d'interpretazione, giusto o erroneo, e di un complessivo esercizio ermeneutico.

Cercherò ora di illustrare questo assunto con tre esempi, tra i molti possibili, riguardanti anzitutto l'interpretazione dei testi classici europei, quindi l'interpretazione dei testi classici cinesi e, terzo, un caso singolare di interpretazione della sensibilità culturale degli interlocutori cinesi, che ha condotto Ricci a rovesciare nell'arco di cinque anni l'impianto argomentativo delle sue due opere principali. Dedicherò maggiore spazio e attenzione al secondo esempio citato, per le implicazioni filosofiche e storiche che l'interpretazione dei classici della Cina ha avuto anche in Europa, fino al *Discours sur la theologie naturelle des chinois* (1716), ultima opera di Leibniz.

Vorrei anche osservare che l'esperienza storica che ci apprestiamo a esaminare molto sinteticamente non mostra all'opera un'ermeneutica per così dire "pura", ossia il mero ideale esercizio di criteri e regole "scientifiche" di interpretazione; possiamo invece riconoscere in essa un'ermeneutica ispirata e diretta dalle finalità principali perseguitate dai diversi attori, dalle loro precomprensioni, dai loro desideri e dalle loro passioni. Si può sostenere e concedere che tutti gli attori europei dell'impresa della Cina fossero animati dal sincero desiderio dell'evangelizzazione del "Paese di mezzo". Tuttavia, la diversità di comprensione e quindi d'interpretazione degli elementi in gioco ha prodotto profonde differenze sulla valutazione dei metodi da seguire e degli strumenti da usare in quella evangelizzazione. D'altra parte, la diversità di comprensione dipendeva anzitutto dalla differente visione dell'altro e dal diverso rapporto affettivo con l'alterità in generale, ossia dalla formazione ricevuta e dalle aspirazioni coltivate dai principali attori in gioco.

Discriminanti, per intendere l'azione dei gesuiti in Cina rispetto agli altri ordini religiosi, sono alcuni principi fondativi della spiritualità ignaziana, presenti sia negli *Esercizi spirituali* sia nelle Costituzioni dell'Ordine. Ne indico tre.

1- Il riconoscimento del valore di ogni uomo in quanto uomo, indipendentemente da razza, lingua o religione, espresso nel preceppo degli *Esercizi* di adottare nei confronti degli uomini lo stesso sguardo usato dalle tre Persone della Trinità².

Del Gatto, Quodlibet 2000 (citata con la sigla E seguita dal numero della pagina); Matteo Ricci, *Lettere*, edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, a cura di Francesco D'Arelli, prefazione di Filippo Mignini, con un saggio di Sergio Bozzola, Quodlibet 2001 (citato con la sigla L seguita dal numero della pagina).

² Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, [101] – [109], in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, Edizioni AdP 2007, pp. 226-229.

2- La pratica della carità, ossia della cura e responsabilità nei confronti di se stessi e degli altri, come esercizio universale verso tutti gli uomini e non riservato in modo speciale ad alcuni, per ragioni di nascita, religione o simpatia personale³.

3- La prescrizione di adottare un regime di vita “comune”, ossia simile nel vestire, nella lingua e nelle pratiche esteriori, a quello dei popoli in mezzo ai quali si è mandati: sostanza e fondamento della cosiddetta “inculturazione”⁴. Su questa intelligenza dell’uomo, coincidente con l’umanesimo classico dei latini (ad esempio di Seneca) e con quello professato dai letterati confuciani, si è fondata anzitutto l’esperienza d’incontro e confronto dei primi gesuiti con la civiltà cinese⁵.

1. Alcuni atti ermeneutici preliminari

Il vero e proprio inizio della missione gesuitica in Cina, dopo decenni di tentativi falliti, può essere fatto coincidere con l’ingresso di Ricci e Michele Ruggeri nella città di Zhaoqing nel settembre 1583⁶. In verità dal 1579, su mandato del visitatore delle missioni d’Oriente Alessandro Valignano, Ruggeri era giunto a Macao dall’India per lavorare allo sperato e apparentemente impossibile ingresso in Cina. Valignano aveva dato alcune precise indicazioni nello spirito di Ignazio e dell’inculturazione: studiare la lingua mandarina e i classici della Cina; adottare i costumi e le pratiche di vita dei cinesi compatibili con lo *status* di religiosi cristiani⁷. Dopo alcuni tentativi falliti di Ruggeri e nel generale

³ Ignazio di Loyola, *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Introduzione, versione e note a cura di M. Costa S.I., [823], [626], in *Scritti*, cit., pp. 914 e 838-839; vedi anche *Lettera a Lorenzo Bresciani*, Roma, 16 maggio 1556, in *Scritti*, cit., pp. 1458-1459.

⁴ Ignazio di Loyola, *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, cit., Esame Generale, § [8]: «Lo stile di vita esteriore è comune, per giusti motivi, mirando sempre al maggior servizio di Dio [...]» (p. 606); cfr. anche §[580]: «Anche se ciò che riguarda il vitto, il sonno, e l’uso delle altre cose necessarie o convenienti alla vita, sarà comune [...]» (p. 812). Osserva in nota il commentatore: «*Comune* va qui inteso nel senso di *ordinario, accomodato agli usi dei Paesi e simile a quello degli uomini presso i quali si vive e si opera*» (p. 607).

⁵ Rinvio, su questo punto, al mio *In cerca di amici*. L’Occidente, Matteo Ricci, la Cina, in *Matteo Ricci, Incontro di civiltà nella Cina dei Ming*, Catalogo delle mostre di Pechino, Shanghai, Nanchino (6 febbraio 2010-25 luglio 2010), a cura di F. Mignini, Regione Marche, 24 ORE Motta Cultura 2010, pp.16-27. Il testo è disponibile anche in edizione inglese e cinese.

⁶ Per informazioni più ampie sulle vicende storiche alle quali si fa qui rapido cenno, rinvio ad alcune delle biografie più recenti: J. D. Spence, *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, trad. di F. Pesenti, Il Saggiatore 2010; E. Mancini, *Un ponte tra la Cina e l’Europa: Matteo Ricci*, San Paolo 1990; A. Cotta Ramusino, *Matteo Ricci Li Madou, un gesuita nella Cina del 16° secolo*, Guaraldi 1996; J. Bésineau, *Matteo Ricci. Serviteur du Maître du Ciel*, Desclée de Brouwer 2003; F. Mignini, *Matteo Ricci. Il chiosco delle fenici*, Il Lavoro Editoriale 2004, 20092; P. Dreyfus, *Matteo Ricci. Uno scienziato alla corte di Pechino*, San Paolo 2006; M. Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Milano 2005; G. Aleni, *Vita del Maestro Ricci, Xitai del Grande Occidente*, a cura di G. Criveller, Fondazione Civiltà Bresciana – Centro Giulio Aleni 2010; R. Po-Chia Hsia, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci 1552-1610*, trad. di C. Montini e S. Varani, Bologna 2012.

⁷ Su questo principio si fonda la cosiddetta politica di “inculturazione” adottata dai Gesuiti anche e particolarmente in Cina. Sull’argomento si possono vedere, tra gli altri, J. Betray, *Die Accommodationmethode des P. Matteo Ricci S.J. in China*, Pontificia Università Gregoriana 1955;

scetticismo dei padri del collegio gesuitico di Macao, il 7 agosto 1582 giunge dall'India in questa città Matteo Ricci, chiamato da Valignano a dare man forte a Ruggeri. Grazie alla prodigiosa memoria, Ricci compie in pochi mesi progressi nella lingua mandarina che meravigliano gli stessi interlocutori cinesi. Il primo obiettivo che i due gesuiti si propongono è quello di stabilire con i cinesi un canale di comunicazione sempre più profondo e libero da diffidenze e paure: condizione preliminare e *sine qua non* della stessa comunicazione religiosa. Non sorprende dunque che il primo lavoro compiuto da Ricci e Ruggeri a Macao, proseguito forse anche subito dopo l'ingresso a Zhaoqing, ma mai condotto a termine, sia stata la compilazione di un *Dizionario portogheso-cinese*, il cui originale è conservato nell'Archivio storico dei gesuiti in Roma⁸. Verificate direttamente le enormi difficoltà della missione cinese, sempre sul punto di fallire, e il blocco per cinque anni dei due religiosi stranieri nell'estremo confine sud della Cina, nel 1588 si decide di inviare Ruggeri a Roma per organizzare un'ambasciata del Papa presso il trono di Cina, con la speranza di potersi associare a questa e giungere, d'un salto, nel cuore stesso dell'Impero. In realtà si dovranno attendere da quel momento quasi centoventi anni per vedere a Pechino la prima ambasciata papale, che segna l'inizio della drammatica chiusura della Cina a Roma e all'Occidente. Ruggeri non tornerà più in Cina e Ricci prosegue, in sostanziale solitudine e tra indescrivibili difficoltà, come primo responsabile della missione cinese.

La svolta giunge tra il 1594 e il 1595, quando Ricci compie almeno tre atti ermeneutici, prima ancora che pratici e sociali e culturali. Il primo consiste nell'interpretare correttamente il proprio ruolo di interlocutore straniero nei confronti della società cinese, anche e soprattutto in relazione all'obiettivo primario che si persegue, la conversione della Cina al Cristianesimo. Ricci comprende che tale obiettivo implica, per la peculiare organizzazione gerarchica della Cina, di iniziare dall'imperatore, e cioè di convertirlo o, in subordine, ottenere un permesso di libera predicazione del Cristianesimo. Anche con l'aiuto dei primi amici cinesi, Ricci decide di modificare il proprio *status* di religioso straniero, assimilato ai bonzi buddisti, e di presentarsi come letterato

P. M. D'Elia, *Il metodo di adattamento del P. Matteo Ricci S. I. in Cina*, in «Civiltà Cattolica», CVII, 1956/3, pp. 174-182; si veda J. D. Young, *Confucianism and Christianity. The First Encounter*, Hong Kong University Press 1983; P. Beonio-Brocchieri, *Strategia missionaria e filosofia cristiana nel pensiero di Matteo Ricci*, in Atti del Convegno internazionale di studi ricciani, Macerata-Roma, 22-25 ottobre 1982, a cura di M. Cigliano, Macerata 1984, pp. 41-54; D. E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Steiner 1985; P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Allen & Unwin 1986; J. S. Sebes S.J., *Matteo Ricci's attempt at "indigenization of Christianity in China"*, in Acts of Symposium on "Indigenization" of Christianity in China, 15-17 Dec. 1988, Taipei 1989, pp. 197-224; J. W. Witek S.J., *The missionary strategy of Matteo Ricci in China during the late Ming Dynasty*, in *Le Marche e l'Oriente*, cit., pp. 33-56; F. Mignini, *Matteo Ricci un modello di evangelizzatore. Amico della Cina e portatore del Vangelo*, in «Quaderno per studenti di teologia, 6», Quaderni della Segreteria Generale CEI, 18, 2008, pp. 60-111.

⁸ Su questo dizionario incompiuto si veda J. W. Witek (ed.), *Dicionario Portugues-Chines = Pu Han xi dian = Portuguese-Chinese dictionary*, Biblioteca Nacional Portugal 2001. Anticipazioni del lavoro preparatorio di un'edizione critica del testo si trovano in R. Zamponi, *Per una nuova immagine del dizionario portogheso-cinese attribuito a Ricci e Ruggieri*, in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, Quodlibet 2011, pp. 65-101.

predicatore, assumendo come interlocutori diretti e privilegiati i letterati confuciani, amministratori della Cina⁹. Si tratta di un gesto che potremmo chiamare, in generale, di ermeneutica politica.

Il secondo atto consiste in una precisa interpretazione della cultura religiosa della Cina e nell'assunzione di conseguenti strategie di comportamento. Ricci comprende che la Cina non associa all'idea di religione quella di verità e non segue, come l'Europa e l'Occidente nell'ambito delle religioni rivelate, in particolare il cattolicesimo, l'idea di una religione vera. Dinanzi al sostanziale relativismo religioso dei cinesi, la principale difficoltà per l'introduzione del Cristianesimo non è la dimostrazione della sua verità, ma la dimostrazione della sua capacità di rispondere efficacemente alle principali esigenze della vita individuale e sociale, ossia, della sua utilità in questo mondo. Del resto, Ricci vedeva bene che la dimostrazione della verità del Cristianesimo non poteva fondarsi su premesse logiche e filosofiche comuni, perché ai cinesi mancavano sia la logica e la dialettica aristotelico-scolastiche, sia il sistema di filosofia scolastica sul quale molti dogmi della teologia cristiano-cattolica erano fondati¹⁰. Da questo giudizio o interpretazione derivano alcune linee strategiche operative.

1- Rendere autorevole la religione cristiana rendendo autorevoli, principalmente attraverso l'esercizio delle conoscenze tecnologico-scientifiche e attraverso la condotta morale, i suoi rappresentanti¹¹.

2- Mostrare che il Cristianesimo non si oppone all'ordine e alla pace dello Stato, ma la garantisce e la rende perfetta¹².

⁹ Song Liming, *Il cambiamento di status di padre Matteo Ricci alla luce di quattro poesie cinesi*, in *Matteo Ricci, Incontro di civiltà nella Cina dei Ming*, cit., pp. 92-99.

¹⁰ La posizione di Ricci al riguardo è netta e inequivoca. In E, 28 afferma: «La scientia di che hebbro più notitia fu della morale. Ma conciosia cosa che non sappino nessuna dialectica, tutto dicono e scrivono non in modo scientifico, ma confuso per varie sententie e discorsi, seguendo quanto col lume naturale potettero intendere». La tesi è ribadita in E, 316 («e con conciosia cosa che loro non habbino logica»). A Xu Guangqi, che diverrà la principale "colonna" della giovane chiesa cinese, Ricci inizia a spiegare "logica ed Euclide" (Lettera a Girolamo Costa, 10 maggio 1605, L 398).

¹¹ Si veda F. Mignini, *Matteo Ricci, un modello di evangelizzatore*, cit., pp. 59-111. Il lessico con il quale Ricci esprime questi concetti è quello che ruota attorno al sostantivo "autorità" e al verbo "autorizzare", ossia conferire autorità alla stessa missione e agli uomini che in essa sono impegnati. Si tratta di un punto cardine della strategia missionaria di Ricci: i cinesi non si convertiranno grazie al riconoscimento della verità della religione cristiana, ma per il credito che riusciranno ad acquisire coloro che la predicano. Già nella *Lettera a N.N.* del 30 settembre 1586, ossia tre anni dopo l'ingresso in Cina, le idee in proposito sono chiare: «Consultando eu neste Xauquin o p. Duarte de Sande dos meos de levar adiante, propagar e autorizar esta missão nesta terra de China...»; poco più avanti si riferisce al problema di far entrare in Cina nuovi padri, ma «com a autoridade que convem» (L 119). Nella lettera al p. Claudio Acquaviva del 15 novembre 1592 spiega che la ragione principale della decisione di non camminare più a piedi per le strade ma di farsi portare in spalla su portantine è appunto la crescita di autorità presso i cinesi: «Per autorizzarci più non ivamo per le strade a piedi, ma ci facessimo portare in sedie, in omeri di huomini, come qui sogliono le persone gravi; della qual autorità habbiamo molta necessità in queste parti, percioché senz'essa non si fa nessun frutto tra gentili; et il nome di forastieri e di sacerdote è tanto vile nella Cina, che habbiamo bisogno di queste et altre simili inventioni per mostrarli che non siamo sacerdoti sì vili come i suoi» (L 172; cfr. anche L 309; L 313; L 377; L 468).

¹² Lettera a F. Pasio, 15 febbraio 1609, L 519.

3- Costruire le premesse logiche e filosofiche che renderanno un giorno possibile l'introduzione della religione cristiana e dei suoi dogmi¹³.

4- Presentare l'estremo Occidente o l'Europa come un Paese simile alla Cina per estensione geografica, antichità storica, unità politica e, soprattutto, concordanza culturale su alcuni punti fondamentali¹⁴.

È l'intuizione di una *koinè* o unità culturale di tutte le civiltà umane. Su questa esigenza si fonderà l'interpretazione dei classici europei e, in parte, anche di quelli cinesi.

5- Mostrare, attraverso un'opportuna esegeti dei classici cinesi, specialmente di quelli più antichi, che essi contengono le verità fondamentali del Cristianesimo, in particolare l'idea di un Dio personale e trascendente¹⁵.

6- Assumere, per quanto è possibile, la logica e il sistema valoriale dei cinesi anche nelle dimostrazioni di carattere teorico.

Il terzo atto ermeneutico è l'interpretazione corretta di ciò che conta veramente nella comunicazione culturale dei cinesi. Ricci esprime questa comprensione nella seguente formula: «Più si fa nella Cina con libri che con parole»¹⁶. Egli assume alcuni maestri cinesi di composizione e per qualche anno si fa «putto di scola»¹⁷. Nel 1595, a Nanchang (terza residenza dopo Zhaoqing e Shaozhou), Ricci presenta la sua prima opera scritta: *Jao Youlun* (Dell'amicizia). Essa non contiene una sola riga di Ricci, ma la scelta di 100 sentenze di autori occidentali capaci di far intendere ai cinesi che cosa si pensi in Europa sull'amicizia¹⁸.

¹³ Ricci ha sempre avuto chiaro in mente che il suo tempo e il compito riservato in Cina ai missionari della sua generazione era quello non di raccogliere né di seminare, ma di “rompere la terra”, ossia creare le condizioni di una buona semina, come scrive al superiore Acquaviva il 15 novembre 1592: «In speranza di frutto stiamo molto avanti, ma in opra non abbiamo raccolto più che questo; pure ci consoliamo che questo tempo in che stiamo, è più tempo di seminar in lacrimis che di [ve]nir cum exultatione portantes manipulos, specialmente in questo deserto tanto inculto, che non so se ancora si può chiamare tempo di seminare, se non di cominciare puoco a puoco a rompere la terra» (L 174). Si veda, su questo punto, *Matteo Ricci, un modello di evangelizzatore*, cit., al punto 4: «Che cosa significa “rompere la terra”», pp. 79-95. I due strumenti principali per “rompere la terra” sono la condotta morale ineccepibile e la comunicazione delle scienze occidentali. Al superiore Acquaviva, in una lettera firmata 8 marzo 1608, Ricci ricorda che «per mezzo delle nostre scientie si ha da far molto alla Christianità» (L 469); la stessa cosa sottolinea al p. Pasio, viceprovinciale, il 15 febbraio 1609 (L 517-518).

¹⁴ Al p. Acquaviva Ricci confessa che una delle cause principali dell'interesse che i cinesi provano per lui è l'esibizione delle “cose di Europa” (L 316-317), mentre nella *Entrata* dichiara che «il più facile e suave modo con che il Padre Matteo, sì in questa corte di Nanchino, come in quella di Pacchino, diede grande credito alle nostre cose fu nel contare, quando stava in conversazione di gente principale, delle buone usanze che vi sono nelle terre de' Christiani [...]» ossia in Europa (E 329-330). Si deve leggere in questa chiave anche la pubblicazione della prima opera cinese di Ricci, *Dell'amicizia*. Su quest'opera si veda la successiva nota 18.

¹⁵ Questa tesi è sostenuta da Ricci specialmente in *Vera spiegazione del Signore del cielo*, capp. 2-3, come si vedrà in dettaglio nelle pagine che seguono.

¹⁶ Lettera ad Acquaviva, 8 marzo 1608 (L 470); cfr. una frase simile in L 429.

¹⁷ A Claudio Acquaviva, 10 dicembre 1593 (L 185).

¹⁸ Per il testo dell'*Amicizia* rinvio a Matteo Ricci, *Dell'amicizia*, a cura di F. Mignini, testo cinese (Pechino 1601) e traduzione italiana a fronte, Quodlibet 2005 (d'ora in poi citato con la sigla del titolo cinese dell'opera, JL, *Jaoyou Lun*).

2. Primo esempio: l'interpretazione dei classici europei nelle opere di Matteo Ricci

La scelta del tema e la selezione degli autori e delle sentenze considerati più rappresentativi della civiltà europea presuppongono e costituiscono ovviamente altrettanti atti ermeneutici. Attraverso la profonda esperienza diretta della cultura e dei classici cinesi Ricci ha compreso che l'amicizia, intesa come inclinazione naturale di ogni uomo per l'altro uomo, costituisce nella società confuciana il fondamento di tutte le altre relazioni sociali naturali: il rapporto padre-figlio; fratello maggiore-fratelli minori; marito-moglie; sovrano-sudditi. Se non vi fosse il vincolo naturale dell'amicizia tra tutti gli uomini non sarebbe possibile attuare nessuna delle altre relazioni sociali. Si mostrava dunque indispensabile per Ricci spiegare ai cinesi che cosa pensassero gli europei sullo stesso tema cruciale. E qui sorgeva l'altra operazione ermeneutica imprescindibile: confrontarsi con l'intera tradizione culturale europea e scegliere quelle posizioni filosofiche e morali che ne fossero rappresentative e, al tempo stesso, comprensibili da parte dei cinesi e maggiormente coincidenti con la loro cultura. I riscontri oggettivi compiuti sulle fonti danno la seguente indicazione di massima: tralasciando la questione della possibile utilizzazione da parte di Ricci di strumenti intermedi quali florilegi, raccolte di sentenze e *loci communes* - la più probabile delle quali è la raccolta di *Sententiae et exempla* di Andreas Eborensis -, più della metà delle sentenze sono tratte da Cicerone, in particolare dal *De amicitia*, seguito da Seneca e da molti altri autori latini; tra i greci il più citato è Plutarco, seguito da Aristotele e da Diogene Laerzio. Soltanto due o tre citazioni potrebbero riferirsi a fonti cristiane, Ambrogio e Agostino, ma anche questi verosimilmente riportatori di precedenti sentenze di autori classici latini o greci. Pochissimi e incerti i riferimenti biblici, sempre e comunque ai libri sapienziali, *Proverbi*, *Salmi* ed *Ecclesiaste*. Malgrado la dichiarazione di Ricci, secondo cui egli si sarebbe rivolto all'intero patrimonio della sapienza occidentale («*philosophi, santi et tutti autori vecchi et moderni*»¹⁹), il quadro complessivo che emerge dall'esame delle sentenze scelte è chiaro e netto: Ricci ha ritenuto che la sapienza europea più prossima a quella cinese e meglio da questa comprensibile fosse quella espressa dalla classicità latina e greca, quindi pagana. Nel testo non v'è alcun riferimento a dottrine cristiane e alcun cenno al concetto cristiano di *charitas* o *agape*. Il risultato conseguito dall'opera in termini di consenso da parte degli intellettuali cinesi superò certamente le stesse attese dell'autore. In ambedue le prefazioni di Qu Taisu e di Feng Yinjing a due edizioni successive dell'opera, il giudizio entusiasta e meravigliato si accompagna a una scoperta fondamentale: sul tema dell'amicizia - ma per il carattere fondativo di questa l'affermazione può assumere un valore più generale - il dr. Li ha mostrato che la Cina e l'Europa sono come le due metà di uno strumento contrattuale,

¹⁹ «L'altro fu un trattato *De Amicitia*, nel quale, fingendo che l'istesso Re domandò al Padre che sentivano in Europa della Amicitia con un modo de Dialogo, et il Padre gli rispose con tutto quanto potette raccogliere de' nostri *Philosophi, santi et tutti autori vecchi et moderni*; e fece un'opra che sino adesso fa stupire a tutto questo regno» (E 253).

ora finalmente ricongiunte nella consapevolezza di una sola e sostanzialmente coincidente civiltà umana²⁰.

Il risultato conseguito, a dodici anni dall'ingresso in Cina, considerando la totale ignoranza reciproca delle due civiltà, era sensazionale. Ma esso è stato possibile sul fondamento di una precisa operazione ermeneutica: adottare la filosofia classica latina e greca, in particolare l'etica stoica, come l'espressione più rappresentativa della civiltà europea, in quanto più prossima alla cultura confuciana e quindi meglio comprensibile da questa²¹. Il risultato, agevolato anche da alcuni accomodamenti alla sensibilità cinese operati e dichiarati dallo stesso Ricci²², attesta la bontà dell'operazione, come del resto conferma, su più vasta scala, il fitto tessuto di criptocitazioni da classici europei, con le quali è costruita l'opera di maggior successo di Ricci, pubblicata nel 1608, a meno di due anni dalla morte, *Dieci capitoli di un uomo strano*²³.

Qui c'è, tuttavia, una significativa differenza rispetto all'opera precedente. Su circa 400 criptocitazioni che mi è stato possibile riconoscere, un centinaio sono tratte dai testi biblici, sapienziali per la maggior parte, ma anche dai Vangeli sinottici e dalle *Lettere* di s. Paolo: Ricci intende ora, in una situazione personale e dell'intera missione incomparabilmente più solida rispetto a tredici anni prima, confortata dalla stessa protezione dell'imperatore, presentare la

²⁰ A, 24-28; 59; l'espressione "strumento contrattuale" ricorre nella prefazione di Qu Taisu: «Il signor Ricci, che possiede una capacità innata [grande] come il cielo, non è venuto soltanto come ospite, per conformarsi alla civiltà dei [nostri] "santi", ma ha tradotto nel nostro cinese quel che ha imparato dai suoi maestri, [mostrando così] che il modo di pensare e la dottrina [dell'Oriente e dell'Occidente] concordano come [le due metà di] uno strumento contrattuale» (JL 141-143).

²¹ Su questo punto Ricci è esplicito in una lettera a F. de Fabii del 9 maggio 1605: «Mitigorno molto l'odio i nostri inimici con una opera assai piccola, che stamporno, nostra di *Venticinque sententie*, la quale, per non confutare le altre sette, ma solo con dir bene della virtude un puoco stoicamente, ma tutto accomodato alla christianità, fu grata a tutti e letta con molto applauso, dicendo che così avevamo da fare il *Catechismo*, cioè non confutare né disputare contro di loro idoli» (L 383). Del resto l'assimilazione di Seneca e di Confucio è esplicita nella penna di Ricci, presentando l'autore dei Quattro classici che sta quasi terminando di tradurre in latino: «[Confucio] è nel morale un altro Seneca o altro autore dei più nostri famosi tra gentili», lettera ad Acquaviva del 10 dicembre 1593, L 185.

²² Al padre G. Costa annuncia l'invio di una traduzione italiana autografa (per molto tempo ritenuta persa ma ritrovata nel 2003 alla British Library e pubblicata in JL, 101-118) e torna sul tema dell'accomodamento ai cinesi: «E già che V. R. mi chiede alcuna cosa di qua, gli voglio mandare inchiusa dentro alla presente certi detti di amicitia, che io feci quattro anni sono nella provincia di Chiansino a requisitione di un parente del re, che qui vi stava, che tien titolo e stato di re, ma senza regno proprio, et insieme Le manderò la dichiaratione in italiano; ma non potrà avere la gratia che tiene la lingua cina, perché io in tutto mi accommodai a loro, e, dove era bisogno, mutai alcuna cosa i detti e sententie de philosophi nostri [e] alcune cose presi di nostra casa. Questa *Amicitia* mi ha dato più credito a me et alla nostra Europa di quanto abbiamo fatto; perché l'altre cose danno credito di cose mecaniche et artificiose di mano e di instromenti; ma questa dà insieme credito di lettere, di ingegno e di virtude; e così è letta e ricevuta da tutti con grande applauso, e già la stampano in due luoghi. Io non la stampo né posso, perché per stampare alcuna cosa qua bisogna tante licentie de nostri, che io non posso mettermi a niente, e là vogliono rivedere le cose in cina [cinese] che non sanno e non ponno vedere» (L 363-364).

²³ Matteo Ricci, *Dieci capitoli di un uomo strano*, seguito da *Otto canzoni per manicordo occidentale*, testo cinese e traduzione italiana a fronte, a cura di Wang Suna e Filippo Mignini, Quodlibet 2010 (citato d'ora in poi con le iniziali del titolo cinese *Jiren Shipian*, JS).

Bibbia come il classico della religione cristiana, analogo ai *Quattro Libri* e alle *Cinque dottrine* della tradizione confuciana. Quasi assente è il riferimento alla letteratura cristiana, se si eccettuano Tommaso (12 citazioni) e rari riferimenti ad Ambrogio, Agostino e Bernardo. I tre quarti delle citazioni sono tratte ancora dai classici latini e greci, con una forte dominanza di Seneca (114 luoghi), seguito da Orazio (52 luoghi), Cicerone (28), Platone (12), Marco Aurelio (7) Diogene Laerzio (6) e altri²⁴. Una scelta ermeneutica che conferma quella già adottata nell'*'Amicizia* e teorizzata espressamente da Ricci.

L'operazione compiuta in grande stile nei *Dieci capitoli* era stata infatti preceduta, tre anni prima, nel 1605, dalla pubblicazione delle *Venticinque sentenze*, una selezione, in parte tradotta alla lettera in parte parafrasata e adattata al Cristianesimo, del *Manuale* di Epitteto, pubblicata in gran fretta per porre un riparo alle critiche preoccupanti che si erano riversate sul *Tianzhu Shiyi* (Vera spiegazione del Signore del cielo) pubblicato nel 1603. In una lettera del 1605 a Fabio de Fabii, suo antico maestro di noviziato a Roma, Ricci scrive: «Mitigorno molto l'odio i nostri inimici con una opera assai piccola, che stamporno, nostra di *Venticinque sententie*, la quale, per non confutare le altre sette, ma solo con dir bene della virtude un puoco stoicamente, ma tutto accomodato alla Christianità, fu grata a tutti e letta con molto applauso, dicendo che così avevamo da fare il *Catechismo*, cioè non confutare né disputare contro di loro idoli»²⁵. Il riferimento esplicito alla tradizione stoica è confermato in un'altra lettera, nella quale, presentando i *Quattro Libri*, che per primo traduce e parafrasa in latino, Ricci osserva che essi, opere di «quattro philosophi assai buoni e di buoni documenti morali», quanto alle dottrine esposte si possono considerare come «un altro Seneca o altro autore dei più nostri famosi tra gentili»²⁶.

Tuttavia, se è chiara e indiscutibile la scelta ermeneutica operata da Ricci riguardo ai classici europei, rimarrebbe da chiarire quali siano state le forme e i limiti del loro adattamento alla cristianità, e quali risultati abbia conseguito, nella comprensione dei cinesi, tale adattamento. Su questo tema mi sono già intrattenuto nell'Introduzione ai *Dieci capitoli*²⁷. Mi limito qui soltanto a osservare che l'operazione compiuta da Ricci, ossia l'assunzione di documenti tratti dallo stoicismo universalistico di Seneca o dall'epicureismo temperato e relativistico di Orazio, calata in una architettura dottrinale cristiana diversa e con quelli incompatibile, finisce per ridurre questi a puri frammenti materiali da costruzione, riuscendo affascinante per un verso, ma inefficace e persino contraddittoria dall'altro. L'adattamento cristiano operato da Ricci finisce per vanificare, nei *Dieci capitoli*, l'affinità dottrinale che egli aveva giustamente colto tra la cultura confuciana e lo stoicismo latino o, più in generale, con la filosofia sincretica dei suoi autori pagani di riferimento.

²⁴ JS, LI-LV.

²⁵ L 383.

²⁶ L 185.

²⁷ JS, LVI-LXII.

3. Secondo esempio. L'interpretazione dei classici cinesi

La prima e fondamentale difficoltà che Ricci deve affrontare per l'accoglienza del Cristianesimo in Cina è quella di convincere i suoi interlocutori circa la natura trascendente e personale del Dio cristiano o, come egli aveva deciso di tradurre in cinese, del "Signore del Cielo" (*Tianzhu*). In effetti, l'idea dominante tra gli intellettuali del suo tempo, in prevalenza neoconfuciani, ossia aderenti a una revisione del confucianesimo classico non immune da influenze buddiste avviata nel XII secolo, viene così riassunta da Ricci: «Ma l'oppinione che adesso è più seguita - pare a me pigliata dalla setta degli idoli da cinquecento anni in qua - è che tutto questo mondo sta composto di una sola sustantia, e che il creatore di esso con il Cielo e la terra, gli huomini e gli animali, alberi et herbe con i quattro elementi, tutti fanno un corpo continuo, e tutti sono membri di questo corpo. E da questa unità di sustantia cavano la charità che habbiamo d'aver gli uni con gli altri, con il che tutti gli uomini possono venir a essere simili a Dio per esser della stessa sustantia con esso lui. Il che noi procuriamo di confutare non solo con ragioni, ma anche con autorità de' loro Antichi, che assai chiaramente insegnorno assai differente dottrina»²⁸.

In questa precisa descrizione, che andrebbe commentata in modo analitico, isoliamo due elementi: 1- Il creatore del cielo e della terra non è dotato di sostanza autonoma rispetto alle sue creature, ma costituisce con esse, ossia con l'intera natura, una sola e medesima sostanza. In questa tesi troviamo quindi una netta negazione della trascendenza divina e, se identifichiamo Dio con la natura, anche una negazione della sua personalità. Se in quella concezione per Dio si intende invece una delle manifestazioni della natura, come Ricci lascia intendere, allora, ad esso può anche essere attribuita personalità, ma non trascendenza. 2- Il secondo elemento è il deciso rifiuto di tale concezione («Il che noi procuriamo di confutare»), che si attua attraverso due vie: a. dimostrarne l'erroneità attraverso argomenti razionali e logici («con ragioni»); b. dimostrare che nei testi classici antichi della Cina s'insegna una dottrina molto diversa, coincidente con quella della religione cristiana²⁹. La seconda via implica, com'è

²⁸ E 95.

²⁹ Come si vedrà qui di seguito, questo obiettivo è perseguito da Ricci principalmente in *Vero Significato del Signore del cielo*; tuttavia conviene ricordare anche il passaggio introduttivo del decimo capitolo del primo libro della *Entrata*, dedicato alle religioni della Cina, nel quale Ricci esalta la religiosità degli antichi cinesi e considera la loro idea della divinità la più vicina alla verità cristiana e superiore a tutte le altre teologie dei popoli antichi a noi noti: «Di tutte le gentilità venute a notitia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità. Percioché ritruovo ne' suoi libri, che sempre adororno un supremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e terra, parendo forsi a loro che il Cielo e la terra erano una cosa animata, e che con il supremo nume, come sua anima, facevano un Corpo vivo. Veneravano anco varij spiriti protectori de' Monti e de' fiumi e di tutte le quattro parti del mondo. Fecero sempre molto caso di seguire in tutte le loro opere il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal Cielo, e mai credettero del Re del Cielo e degli altri spiriti, suoi ministri, cose tanto sconcie, quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij e altre strane nationi. Di dove, si può sperare della Imensa bontà del signore, che molti di quegli antichi si salvassero nella legge naturale, con quello agiuto particolare che suole Iddio porgere, a quegli che di sua parte fanno quanto possono per riceverlo.

ovvio, una nuova esege si di quei testi, difformi da gran parte dei commentari tradizionali, ed elaborata da menti straniere che solo da poco hanno iniziato a praticare lingua e letteratura cinese. Come si vede, una via audace, se non addirittura arrogante, ma obbligata e, per altro verso, abilissima. Infatti, poiché le possibilità di successo della dimostrazione razionale apparivano scarse, se non altro per la grande differenza di presupposti logici e filosofici, l'unica via possibile, che non avrebbe urtato la suscettibilità dei maestri cinesi, era quella di invitarli a rileggere con occhi nuovi i loro testi antichi e a ritornare alla dottrina originale in essi riposta e andata smarrita nel corso dei millenni. In fondo, si trattava di testi appartenenti alla stessa tradizione e cultura cinese e dunque tali da poter consentire un ritorno agli stessi privo di vergogna.

Gli esempi più cospicui di interpretazione ricciana dei testi classici cinesi si trovano nel *Tianzhu Shiyi* (Vera spiegazione del Signore del cielo), precisamente nel capitolo secondo, intitolato “Spiegazione delle false nozioni degli uomini riguardo al Signore del Cielo”, e nel capitolo quarto, intitolato “Discussione sugli esseri spirituali e sull'anima del mondo e spiegazione del perché tutte le cose del mondo non possono considerarsi un tutto organico”³⁰. Come si vede, esattamente i due temi oggetto della confutazione enunciata nel testo riportato sopra. Si noti che il *Tianzhu Shiyi* è costituito da otto capitoli ed è costruito in forma di dialogo tra un letterato cinese (figura retorica puramente funzionale alla dimostrazione) e il letterato occidentale, cioè Ricci stesso, il vero conduttore dell'opera.

La prima metà del capitolo secondo è sviluppata con argomenti razionali e con critiche spesso violente del Buddismo, del Taoismo e dello stesso Neoconfucianesimo, in particolare riguardo alla nozione di “Grande estremo” o “culmine supremo” (*Tai ji*). Per discutere quest'ultima dottrina, Ricci introduce le nozioni di sostanza e accidente e riconduce il Principio e il “Grande estremo” alla categoria dell'accidente, ritenendo in tal modo di aver mostrato che essi non possono essere considerati l'origine del Cielo e della Terra. Non ancora convinto, nel § 99 il letterato cinese pone Ricci dinanzi alla maggiore obiezione possibile

E di ciò danno assai chiaro indizio le loro cronache di più di quattro milia anni addietro, dove si contano le buone opere che fecero quei primi Cinesi per amore della patria, del ben pubblico et utilità del popolo. Si può anco questo cavare da molti belli libri, che restano sino a questi tempi di quei loro Philosophi antichi, pieni di molta pietà e buoni avisi per la vita humana et acquistare le virtù, senza niente cedere ai più famosi de' nostri philosophi antichi» (E 90-91).

³⁰ Di quest'opera esistono al momento le seguenti edizioni moderne: Matteo Ricci S.J., *The true meaning of the Lord of Heaven* (*T'ien-chu Shih-i*), Translated, with Introduction and Notes, by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J.. A Chinese-English Edition edited by E. J. Malatesta, S.J., Ricci Institute 1985; Matteo Ricci, *Vero significato del Signore del cielo*, traduzione e cura di Alessandra Chiricosta, Urbaniana University Press 2006. Matteo Ricci, *Catechismo. Il vero significato di "Signore del Cielo"*. Sommario: Un sincero dibattito su Dio. Introduzione di Gianni Criveller e Antonio Olmi, Traduzione e note di Sūn Xùyì e Antonio Olmi, Prefazione di Savio Hon Tai Fai, Postfazione di Claudio Giuliodori. Testo cinese e traduzione italiana a fronte, Edizioni Studio Domenicano 2013. Al momento della preparazione del testo non avevo avuto la possibilità di consultare quest'ultima edizione. Le citazioni da *Vero significato* dal cap. 2 e dal cap. 4 sono nella traduzione di Conn Leung e Filippo Mignini, in preparazione per la stampa. Si danno anche i riferimenti alle edizioni inglese (Malatesta) e italiana (Chiricosta).

fondato sulle autorità: «Se è così, allora cosa vuol dire il “Grande estremo” di cui parlava Confucio?»³¹. L'obiezione è forte e Ricci non se la nasconde: se è Confucio stesso a parlare di “Grande estremo”, come può un letterato straniero confutarne la nozione? La risposta del letterato occidentale è al tempo stesso abile e ambigua: per un verso ribadisce che né il Principio né il “Grande estremo” possono essere considerati l'origine delle cose; dall'altro riconosce che «il ragionamento del “Grande estremo” è basato su un accurato insegnamento. Nonostante l'abbia letto, non ho l'audacia né di discuterne né di parlarne in modo disorganico. Forse potrei scrivere un altro libro per discuterne i punti essenziali»³². Ricci non ha mai scritto questo libro e, benché non abbia fornito una risposta adeguata alla domanda dell'interlocutore cinese, alla fine del § 101 gli fa riconoscere che il significato tradizionale assegnato alla nozione di “Grande estremo” «non è quello che deve essere. Lei ha saputo discuterlo dettagliatamente. Tutto ciò non è diverso da quello dei saggi e santi antichi»³³.

Da un lato, dunque, viene sottolineata l'abilità argomentativa del letterato occidentale; dall'altro si introduce la seconda via del grande apparato retorico: l'insegnamento impartito da Ricci non è diverso da quello tramandato dai saggi e santi antichi. La danza retorica prosegue nel § 102: malgrado il riconoscimento del letterato cinese circa l'efficacia dell'insegnamento offerto dal maestro occidentale riguardo al principio supremo del cielo e della terra, Ricci ribadisce che esso «non è facile da spiegare»³⁴. E procede, nei §§ 104-108, ad esporre una serrata sequela di testi antichi dai quali risulti che quel che egli chiama “Signore del cielo” (*Tianzhu*) corrisponde nei classici cinesi alla nozione di Sovrano supremo (*Shangdi*) e che questo deve essere distinto, come spirituale e intelligente, dal Cielo e dalla Terra, sue creature³⁵.

Per offrire un esempio del metodo esegetico adottato da Ricci, esaminiamo da vicino il § 104. Dopo avere esposto la tesi principale, ossia che il “Signore del cielo” (*Tianzhu*) dei cristiani corrisponde al “Sovrano supremo” (*Shangdi*) dei classici cinesi, l'autore ricorre all'*Invariabile mezzo* (*Zhong Yong*, uno dei *Quattro libri classici*) e alla citazione di un passo che Ricci attribuisce a Confucio ma che, in realtà, non esiste nel *Zhong Yong*: «Con il rituale dei sacrifici si rendeva omaggio al Sovrano supremo»³⁶. Questa citazione ricorre invece nel commento all'opera del filosofo Zhu Xi, che viene ricordato da Ricci per essere criticato: «Zhu Xi commentava: “Il Sovrano Terra non è stato menzionato per brevità”, lasciando con ciò sottintendere che il Sovrano supremo a cui si riferiva Confucio era il Cielo, il quale, secondo una consolidata tradizione cinese riscontrabile anche nel *Zong Yong*, insieme alla Terra costituisce la suprema sovranità. E Ricci

³¹ Malatesta, p. 119; Chiricosta, p. 112.

³² § 100. Malatesta, p. 121; Chiricosta, p. 112.

³³ Malatesta, p. 121; Chiricosta, p. 112.

³⁴ Malatesta 121; Chiricosta 112.

³⁵ Malatesta, p. 123-125; Chiricosta, pp. 113-115.

³⁶ Malatesta, p. 123; Chiricosta, p. 113.

osserva: «Secondo la mia umile opinione, Confucio intese che c'è un Unico Sovrano e che non ce n'è un altro. Perché allora si dice così: per brevità?»³⁷.

Come si vede, d'un sol colpo il letterato occidentale si erge a interprete fedele di Confucio e si pone al disopra dell'esegeta cinese Zhu Xi criticandone il commento, al fine di scardinare, anzitutto, la tesi dell'unità di Cielo e Terra. Una volta isolato il Cielo, Ricci continua con le citazioni delle *Odi* del Sovrano Zhou e delle *Odi* del sovrano Shang³⁸, con il *Libro dei Mutamenti*³⁹, con il *Giuramento dei Tang* e con il *Cassetto di metallo-legato* del Duca Zhou⁴⁰ per mostrare che il Cielo materiale non può coincidere con la nozione di sovrano supremo o *Shangdi*. La discussione prosegue cercando una migliore interpretazione del perché il Cielo (*Tian*) non possa identificarsi con il Sovrano supremo (*Shangdi*), ricorrendo anche ad altri classici antichi.

Ma noi lasciamo la discussione ricciana a questo punto e compiamo un salto di un secolo, per ritrovarla, impostata sulle stesse esigenze di Ricci e su di una nuova urgenza maturata nel frattempo, nella corrispondenza tra il gesuita francese in Cina Joachim Bouvet e G. W. Leibniz⁴¹. Partiamo con la lettera del 15 febbraio 1701 di Leibniz a Bouvet, nella quale il filosofo e matematico tedesco comunica la propria scoperta del calcolo binario. Bouvet, come Ricci cento anni prima, è impegnato nel tentativo di dimostrare che gli antichi classici cinesi, in particolare il *Libro dei Mutamenti*, contengono l'idea di un Dio trascendente e personale, creatore del Cielo e della Terra. In particolare, da molti anni il padre Bouvet studia le due immagini sintetiche di tutta la dottrina del libro, che si fanno risalire a colui che egli considera il più grande filosofo di tutti i tempi e fondatore dello Stato cinese, ossia Fuxi, in cerca di una chiave di interpretazione. Nella risposta del 4 novembre 1701 Bouvet annuncia a Leibniz di essere sicuro di aver trovato questa chiave, come conferma anche nella successiva lettera dell'8 novembre 1702. La sorpresa di Bouvet è straordinaria, perché si trova costretto a riconoscere che il filosofo europeo ha scoperto autonomamente lo stesso calcolo binario fondato su 0 e 1 sul quale sono costruite le figure di Fuxi attraverso 64 ideogrammi e 340 tratti continuo/spezzato che corrispondono all'1 e allo 0. Alla meravigliosa scoperta di una comune intuizione presente nel più antico documento della letteratura cinese e nella mente di un filosofo europeo contemporaneo, Bouvet aggiunge la dichiarazione della perfezione delle conoscenze degli antichi cinesi in fatto di divinità, al punto da supporre che essi abbiano ricevuto conoscenze provenienti dagli antichi patriarchi e, a differenza

³⁷ Ivi.

³⁸ § 105.

³⁹ § 106.

⁴⁰ § 108.

⁴¹ Per la corrispondenza tra questi due autori utilizzo l'edizione di R. Widmaier, *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)*, V. Klosterman 1990. Mi riferisco, in particolare, alle seguenti lettere: G. W. Leibniz a J. Bouvet: Braunschweig, 15 febbraio 1701, W 42; J. Bouvet a G. W. Leibniz: Pechino, 4 novembre 1701, W 44; J. Bouvet a Leibniz: Pechino, 8 novembre 1702, W 47; G. W. Leibniz a J. Bouvet: Berlino 18 maggio 1703, W 49.

di altri popoli, che pure ne erano stati in possesso, ne abbiano mantenuto un documento nelle figure di Fuxi:

Ciò mostra, Signore, che gli antichi cinesi hanno avuto conoscenza non solamente di Dio come creatore e come principio di tutte le cose naturali ma anche del mistero adorabile della santissima Trinità. Si aggiunga che si trovano cento luoghi nei loro libri antichi che possono far ritenere con prudenza che abbiano avuto conoscenza del peccato e del castigo degli angeli malvagi, della lunga vita dei primi uomini, della corruzione della natura umana a causa del peccato, del diluvio, dell'incarnazione futura del Verbo divino e delle principali circostanze del mistero della nostra redenzione, le quali si trovano sottolineate da tratti così chiari e così circostanziati che mi sembrano comparabili o anche preferibili agli oracoli delle Sibille. Mi dovrei risolvere a vedere queste proposizioni contraddette anche dalla maggior parte di quelli stessi, tra i missionari, che riconoscono con me come una cosa fuor di dubbio che i cinesi hanno avuto in passato una conoscenza ben perfetta della divinità. Ma ciò non ostacolerebbe la mia speranza di vedere forse un giorno [accolte] almeno la maggior parte delle mie opinioni, le quali sicuramente sono ben fondate, come mi vanto di poter dimostrare⁴².

Dalla corrispondenza intercorsa tra Leibniz e i gesuiti in Cina, in particolare con il p. Bouvet, possiamo trarre le seguenti indicazioni sull'ermeneutica gesuitica dei testi classici cinesi.

1- L'interpretazione degli antichi testi cinesi, finalizzata a trovare in essi insegnamenti rimasti invisibili agli stessi cinesi successivi, continua a costituire, come per Ricci, la via privilegiata della dimostrazione della verità del Cristianesimo. Non mancano tuttavia varianti nell'interpretazione, perché, ad esempio, secondo Bouvet e diversamente da Ricci, *Taiji* (il "Grande estremo" o Culmine supremo) può identificarsi con *Shangdi* (il Sovrano supremo).

2- Il *Libro dei mutamenti* è il più antico documento della storia dell'umanità, risalente secondo Bouvet a circa 4600 anni prima e presenterebbe non la dottrina originaria di Fuxii, ma una fase ancora precedente di conoscenza molto evoluta, che talvolta viene identificata con quella dei Patriarchi dell'intera umanità, talaltra con l'insegnamento di Zoroastro o di Ermete Trismegisto o di Enoch, dimenticato dagli altri popoli e conservato invece dai cinesi. Anche questo è un elemento interpretativo che non ricorreva in Ricci.

3- La chiave interpretativa individuata da Bouvet e confermata dal calcolo binario di Leibniz dimostra che gli stranieri, all'occorrenza, possono interpretare meglio dei cinesi i loro antichi testi.

4- La possibilità di dimostrare la presenza della dottrina del Signore del Cielo nel *Libro dei Mutamenti*, nel senso della dottrina cristiana del Creatore trascendente e personale di tutte le cose, come intendeva Ricci, serve ora a scagionare i cinesi dall'accusa di ateismo, diffusa ormai in Europa, come cercherà di sostenere Malebranche qualche anno dopo, nel *Dialogo* fra un filosofo cristiano e un filosofo cinese⁴³.

⁴² J. Bouvet a Leibniz, 4 novembre 1701, W 44.

⁴³ Si veda N. Malebranche, *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*, testo francese a fronte. Introduzione, trad. e note di C. Santinelli, Edizioni

5- La necessità di scagionare i cinesi dall'accusa di ateismo è sostenuta e perseguita da tutti coloro che in Europa ritengono il dialogo e la comunicazione con i Cinesi, sul piano delle conoscenze scientifiche e dei principi morali, sociali e politici, essenziale ai destini dell'umanità, come i gesuiti e in particolare Leibniz (*Commercium lucis et pacis*). La necessità di accusare i cinesi di ateismo è invece riconosciuta e perseguita da coloro che non intendono porre Europa e Cina in perfetto equilibrio sulla bilancia dei valori umani e civili, ma intendono perseguire l'idea del primato dell'Europa e del Cristianesimo, accarezzando nei confronti della Cina progetti di dominio imperialistico.

6- Emerge dalle precedenti considerazioni, con evidenza, come l'ermeneutica elaborata dai gesuiti nell'arco di oltre cento anni non fosse neutra e indifferente, ispirata a puri criteri scientifici, ma funzionale ad obiettivi di conversione religiosa o forse anche di irenismo universale. Ma torniamo ora brevemente, per concludere, a Ricci.

4. Terzo esempio. L'inversione di metodo dimostrativo dal TS al JS

La pubblicazione del *Tianzhu Shiyi*, avvenuta nel 1603, stando alla stessa espressione di Ricci, fece «diversi effetti»⁴⁴. Alcuni, pochi, l'accollsero con favore; la maggior parte, buddisti e taoisti, ma anche i neoconfuciani, l'accollsero con sospetto e irritazione. L'incapacità di comprendere la *pars construens* delle dimostrazioni positive e specialmente la violenza degli attacchi ricciani contro Sakiamuni (Buddha) e il buddismo, fecero rapidamente montare un fronte di oppositori, anche a corte, che misero in allarme Ricci e lo indussero a correre rapidamente ai ripari. Egli si apprestò quindi a pubblicare *Venticinque sentenze*, tratte dal *Manuale* di Epitteto, e totalmente prive di attacchi critici. Ricci riguadagnò dei consensi⁴⁵, ma comprese che doveva pubblicare una nuova opera, di ampiezza pari o maggiore rispetto al *Tianzhu Shiji*, che potesse riportare il consenso dalla sua parte. Intanto lavorava alacremente con l'amico Xu Guangqi alla traduzione cinese dei primi sei libri degli *Elementi* di Euclide e collaborava con Li Zhizao alla traduzione del trattato *Sull'astrolabio* di Clavio, opere pubblicate ambedue nel 1607. L'anno successivo Ricci pubblica *Jiren Shipian, Dieci capitoli di un uomo strano*, l'opera che nelle intenzioni dell'autore avrebbe dovuto riconquistare il credito perso con *Tianzhu Shiji*.

Jiren Shipian è un'opera di filosofia morale, più estesa del *Tianzhu Shiyi* (10 capitoli invece di 8), concepita ugualmente in forma di dialogo tra il letterato occidentale e nove letterati cinesi realmente esistenti, amici o interlocutori effettivi di Ricci (i letterati sono 9 perché Xu Guangqi è l'interlocutore di due capitoli). La novità maggiore dell'opera, che fu anche quella che, a giudizio dello stesso autore, conobbe maggior successo⁴⁶, fu il rovesciamento del metodo

ETS 2000.

⁴⁴ E 455

⁴⁵ E 452-453.

⁴⁶ E 456-457.

argomentativo seguito nel *Tianzhu Shiyi* e l'attuazione di una vera e propria rivoluzione epistemologica operata rispetto ai canoni occidentali.

Il *Tianzhu Shiyi* parte da una questione morale posta dal letterato cinese: che cosa è necessario fare per produrre un uomo perfetto? Il letterato occidentale risponde che l'attività morale va fondata anzitutto su una logica, una gnoseologia e un'ontologia: soltanto quando queste scienze saranno costruite e dimostrate sarà possibile costruire anche una morale. Il *Tianzhu Shiyi* si fonda dunque, semplificando, sull'assunto che la morale è una disciplina non fondativa, ma deducibile dalle vere discipline teoretiche, autofondatrici e fondatrici anche della morale.

Nel *Jiren Shipian* questo rapporto viene invertito. La domanda iniziale è sempre la stessa: come è necessario agire per produrre un uomo perfetto? Ma questa volta, per i primi sette capitoli, Ricci si mantiene sul piano della filosofia morale, per mostrare, sulla base dell'esperienza, che cosa è necessario fare per produrre un uomo perfetto. Soltanto nell'ottavo capitolo le questioni principali di carattere gnoseologico e ontologico vengono riprese. Se vogliamo costruire un mondo morale conforme a ragione e a giustizia, quale quello delineato nei primi sette capitoli, è necessario postulare l'esistenza di un Dio creatore, trascendente e personale, giudice delle azioni umane, un sistema trascendente di premi e di pene e un'anima immortale. Le medesime tesi che nell'opera precedente venivano presentate come capaci di autofondarsi per via logica e razionale, al punto da poter fondare anche le altre, ora vengono poste come postulati della morale⁴⁷. Alla base di questa rivoluzione, che anticipa di due secoli la rivoluzione kantiana nel fatto, sebbene non nelle motivazioni, c'è una necessità imposta dalla cultura cinese e, di nuovo, l'interpretazione ricciana di un caposaldo di quella civiltà: il primato dell'esperienza e delle conoscenze fondate sull'esperienza, rispetto alla pura teoresi. Si tratta di un punto colto lucidamente da Leibniz e sottolineato nella sua corrispondenza con i gesuiti cinesi: come l'Europa supera la Cina nelle discipline speculative, così la Cina supera l'Europa nei saperi fondati sull'esperienza e sulla ragione⁴⁸. La morale è uno di questi saperi e dunque può essere considerata autonoma e autofondativa; non soltanto, ma anche fondativa dei saperi teorici ridotti a suoi postulati.

Filippo Mignini, Università di Macerata
✉ mignini@unimc.it

⁴⁷ Per una più ampia e sistematica trattazione dell'argomento rinvio al mio articolo *Dal Tianzhu Shiyi al Jiren Shipian*, in «Studia Picena», LXXIV, 2009, pp. 69-107.

⁴⁸ Si tratta di un tema ricorrente nella corrispondenza "cinese" di Leibniz. Si veda, ad esempio, la lettera a Bouvet del 2 dicembre 1697, W 18: «Sembra effettivamente che essi abbiano dei regolamenti eccellenti per la buona conduzione degli affari civili, e ci sarebbe da augurarsi che un giorno potessimo conoscerne tutto in dettaglio. La vera filosofia pratica (*vera, non simulata philosophia*, come dicono i giureconsulti romani) consiste in questi buoni ordini per l'educazione, la relazione reciproca e la socialità degli uomini, piuttosto che nei precetti generali sulle virtù e sui doveri. Così non dubito che noi vi troveremmo molto da apprendere e più forse, di quanto sarebbe per noi onorevole». Si veda anche la lettera di Leibniz a C. F. Grimaldi del 19 luglio 1689, W 2.

Articoli/18

L'actualité de la compréhension interculturelle

Le confucianisme de Boston

Jean-Claude Gens

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 23/03/2014. Accettato il 28/02/2015.

The aim of this paper is to present the so-called Boston Confucianism as a precious contribution to respond to the challenge of our century, because the task of hermeneutics has nowadays to become intercultural. If we assume that the ecological problems represent the new challenge of our time, problems that cannot be solved only by new technics, and that these problems are not only local but global, our age of globalization implies for each culture to understand the worldviews of other cultures because each of them means also a different way of life, i.e. they contribute to determine the kind of relation we have toward nature. The attempt to understand the Confucian worldview, especially about the relation between man and nature, aims to think in the space opened by the dialog between Confucianism and Western philosophy.

Le confucianisme contemporain dit de Boston me paraît être un exemple concret permettant d'interroger la singularité de la compréhension, ou de l'incompréhension, interculturelle. Né dans les années 1990, ce confucianisme n'est pas celui dont on trouve l'expression dans les croyances et les coutumes populaires quotidiennes des Chinois, des Coréens ou des Japonais, et qui est souvent aussi loin des textes confucéens classiques que les Chrétiens le sont du message de l'Évangile. Ce confucianisme de Boston s'inscrit dans le cadre des tentatives des pensées asiatiques de se réapproprier leur héritage historique – particulièrement refoulé en Chine continentale durant l'époque maoïste – sur le fond d'une connaissance de la philosophie occidentale; autrement dit, le confucianisme de Boston interroge la signification de la tradition confucéenne pour l'humanité contemporaine. Je commencerai par un certain nombre de remarques brèves relatives aux principes d'une herméneutique interculturelle, pour – en suivant les suggestions du confucianisme de Boston – interroger en second lieu la signification pour l'Occident aujourd'hui du rite (*li* 礼) en tant que rituel approprié¹. Pouvons-nous entendre une déclaration comme celle du

¹ Sur ce terme, voir, par exemple A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris 1997, p. 57 et p. 91, note 17, qui rappelle que, après celui de *ren*, le terme *li* est celui dont les occurrences sont

Livre des odes (詩 經 *Shi Jing*) selon laquelle: «Être homme et ne pas avoir de rites ? Mieux vaudrait se hâter de mourir»² ?

Je vais procéder de manière assez lapidaire en avançant trois thèses relatives à la signification, pour la philosophie, d'une herméneutique interculturelle. a) La philosophie interculturelle implique de reconnaître l'irréductibilité de l'altérité ou de l'étrangeté des cultures les unes par rapport aux autres à l'étrangeté, relative, d'une culture donnée à son propre passé ou à sa propre tradition³. b) Seconde thèse: une telle herméneutique relève non du comparatisme ou d'une philosophie comparée susceptible de confronter, par exemple Maître Eckhardt et Cankara⁴, afin de répertorier et de juxtaposer des convergences et des divergences sans qu'une telle comparaison n'implique, pour le comparatiste, le risque de devoir changer ou transformer sa propre manière de penser. La philosophie interculturelle relève en revanche de la philosophie elle-même α) en tant que dialogue, et β) en tant que dialogue relatif à une question précise, une question qui s'impose à celui qui la pose.

Même si la philosophie grecque est elle-même née d'une rencontre, d'une appropriation créatrice de traditions, un tel dialogue n'a pas de sens aux yeux de tous ceux qui, comme Hegel ou Husserl, pensent que l'essence de la philosophie est grecque et que les formes classiques en lesquelles s'est déployée la philosophie sont ses seules formes possibles. Si Hegel ou Husserl avaient raison, et que la philosophie était une spécialité ethnologique européenne ou occidentale comme le camembert est une spécialité normande ou la corrida une spécialité espagnole, l'idée d'une philosophie interculturelle ou d'une philosophie mondiale serait dénuée de sens. Il est vrai que l'élargissement même de l'idée de philosophie est susceptible de conduire à sa dissolution, et c'est cette dissolution et l'absence de questionnement plus précis qui semblent caractériser la philosophie interculturelle telle que la pense Heinz Kimmerle dans *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*. Dans quelle mesure peut-on, comme le fait Kimmerle, parler de philosophie africaine en se référant aux proverbes et maximes de traditions orales et à la signification philosophique des arts plastiques des cultures africaines, par exemple de leurs masques⁵ ?

c) La possibilité d'une philosophie interculturelle ne peut être examinée qu'au regard d'expériences, c'est-à-dire d'exemples concrets. Il serait possible de commencer par des exemples d'interactions entre des philosophies appartenant à des cultures proches, des exemples dont la portée reste donc limitée: celui, récent, de la phénoménologie dont le premier essor fut, comme on sait, allemand,

les plus nombreuses (95) dans les *Entretiens de Confucius*.

²Voir 詩經 *Shijing*, trad. Séraphin Couvreur, *Cheu King* (1896), 1966 (4e éd.), I, *Kouo Foung*, Chant 8: «Voyez le rat, il a des dents; et l'homme n'observera pas les convenances ! Un homme qui n'observe pas les convenances, qu'attendil pour mourir ?»

³Sur ce point, je me permets de renvoyer, par exemple, à la distinction opérée par Bernhard Waldenfels entre *Fremdheit* et *Fremdartigkeit*, in *Der Stachel des Fremdes*, Frankfurt/Main 1991, p. 59 ss.

⁴Voir R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad. J. Gouillard, Paris 1951.

⁵ Heinz Kimmerle, *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*, Verlag Traugott Bautz 2009, p. 56 et 58 sq.

mais dont la seconde floraison est française, de sorte qu'il n'est pas évident de déterminer aujourd'hui si elle est plus «allemande» que «française», puisqu'elle est les deux à la fois. Le métissage qui a résulté de la transmission de l'héritage grec dans le monde islamique a en revanche ceci de singulier que, entre des cultures bien plus étrangères, l'appropriation de la philosophie grecque a conduit à une hybridation de la langue arabe elle-même. Le plus remarquable à cet égard, c'est le fait que ce phénomène avait déjà suscité les interrogations et les débats relatifs à la traductibilité de toute langue ou, au contraire, à l'intraductibilité du génie propre à chaque langue⁶.

Mais la philosophie interculturelle est aujourd'hui plus que jamais appelée par la mondialisation, et les exemples les plus éclairants de son effectivité me semblent être ceux de l'Ecole de Kyoto et du confucianisme de Boston, qui pourrait être considéré comme un nouveau moment d'une histoire inaugurée par les missions des Jésuites en Chine à partir du 16^e siècle. En ce qui concerne le premier exemple, Jacynthe Tremblay a rappelé les profondes transformations auxquelles a conduit la traduction en japonais des concepts philosophiques occidentaux:

La langue japonaise connaît [alors] de profondes modifications. Elle s'équipa graduellement d'une nouvelle syntaxe plus proche de celles des langues occidentales, ce qui facilita une traduction fidèle des textes occidentaux. [...] la figure de Nishida est représentative puisqu'il contribua grandement à transformer la langue japonaise au cours d'un processus ardu qui avait débuté bien avant lui. Il parvint à maîtriser un idiome en pleine métamorphose [...]. Comme ses prédécesseurs, il s'appliqua donc à créer des termes philosophiques à partir de mots d'origine chinoise (*kango*). [...] dont une grande part du langage philosophique de Nishida est constitué⁷.

Comme annoncé, j'irai directement à l'exemple du confucianisme de Boston à propos de la question du rite. Les représentants majeurs de ce confucianisme sont des Bostoniens en partie issus de l'émigration chinoise: Robert C. Neville (1939), professeur de philosophie, religion et théologie, et surtout le philosophe Tu Weiming (1940). Ces Bostoniens reprennent à leur compte l'esprit du manifeste de 1958 intitulé *Declaration concerning Chinese Culture respectfully announced to all the People of the World*. Signé par Mou Zongsan, Tang Junyi, Xu Fuguan et Zhang Junmai, ce manifeste défend l'idée selon laquelle la pensée confucéenne n'a pas pour vocation de s'adresser aux seuls Confucéens, aux seuls hommes de culture chinoise confucéenne, mais à l'ensemble de l'humanité. Autrement dit, il s'agit de l'idée selon laquelle le confucianisme est susceptible, pour ainsi dire, de «s'exporter» au-delà de la sphère culturelle où il s'est déployé, comme cela a été le cas pour le christianisme ou l'islam, puisque, comme le dit Neville, il n'est pas nécessaire aujourd'hui d'habiter la Galilée ou le désert d'Arabie pour pouvoir

⁶ Voir Souleymane Bachir Diagne, *Comment philosopher en islam?*, Éditions du Panama 2008, chap. 11, «Comment une langue devient philosophique», p. 33 sq.

⁷ J. Tremblay, «Liminaire», *Philosophie japonaise du XXe siècle*, in «Laval théologique et philosophique», LXIV, 2008/2, p. 241 et 242.

être chrétien ou musulman. D'où le sous-titre de l'ouvrage de Neville intitulé *Boston Confucianism: «Portable Tradition in the Late-Modern World»* (2000). La dédicace de l'ouvrage n'est pas non plus sans intérêt dans la mesure où elle est adressée à Thomas Berry, «Mentor in *World Philosophy*»⁸. Pourquoi le rite ?

D'une part car il a une importance considérable dans le confucianisme – une importance dont le simple fait qu'il ait pu y avoir un Ministère des Rites dans la Chine impériale au même titre qu'un Ministère de la Justice ou de la Guerre est un indice⁹ –, et d'autre part car le rite est simultanément une des dimensions du confucianisme les plus étrangères à la mentalité occidentale moderne. Est-il possible de se contenter de penser les rites liés, par exemple, au culte, toujours vivant¹⁰, des ancêtres comme une simple survivance provisoire d'une pensée magique ? La question sous-jacente qui motive cette interrogation relative au sens de l'action rituelle, c'est la crise écologique en tant qu'elle oblige non tant à trouver des issues d'ordre technologique, mais à changer la conceptualité à laquelle sont liées les techno-sciences et, ainsi, à interroger les effets de nos gestes les plus quotidiens.

Le sens des rites a été diversement entendu au cours de l'histoire du confucianisme (il suffit de penser aux compréhensions qu'en ont eu Mencius et Xunzi) comme en Europe après leur découverte par Matteo Ricci au milieu du 16^e siècle. On comprend que cette découverte a donné lieu aux 17 et 18^e siècles à une célèbre querelle relative à leur compatibilité ou, au contraire, à leur incompatibilité avec la foi chrétienne – une querelle dont on trouve l'écho, par exemple, dans la cinquième des *Provinciales* de Pascal. Si les règles herméneutiques mises en œuvre par les Jésuites dans leur lecture des Classiques furent plus que douteuses comme l'a montré Jacques Gernet¹¹, la question était de déterminer leur portée: était-elle simplement sociale et politique, ce qui permettait d'envisager des accommodements, ou les rites relevaient-ils de superstitions contraires au

⁸ R. C. Neville, *Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press 2000, je souligne, J.-C. Gens. *Sur l'usage singulier de «world philosophy» par Neville*, voir *Boston Confucianism*, p. XXVII, XXIX ss. et 1.

⁹ Ce Ministère des Rites (禮部) avait la charge des cérémonies officielles, des rites et des sacrifices, mais aussi des registres pour les prêtres bouddhistes et daoïstes, et de l'accueil des ambassades provenant des pays vassaux.

¹⁰ Voir par exemple ce qu'en dit Watsuji Tetsurô lorsqu'il défend l'idée que l'éthique impliquée par le culte des ancêtres et par la piété filiale est orientée non seulement vers le passé, mais également vers le futur: «Dans notre conception de la famille [au Japon], ses membres ne se limitent pas à ceux qui sont actuellement vivants. Selon une ancienne coutume japonaise, chaque maison doit avoir un autel bouddhiste où l'on révère les ancêtres, et chaque année, à la date anniversaire d'un parent défunt, l'ensemble de la famille célèbre cet événement en observant des [pratiques] religieuses. À ce moment même un parent en vie doit se comporter comme un enfant devant l'autel de parents défunts. Par conséquent on ne peut pas dire que le chef de la maisonnée le soit de manière absolue. De fait, il ne peut prendre des décisions arbitraires qui affecteraient sa famille, et cela car ses décisions sont guidées par les ancêtres et son devoir est de préserver la famille qui lui a été donnée par ses prédecesseurs. Son obligation, c'est de la transmettre à sa descendance sans lui avoir causé des torts» (cité et traduit du japonais par William R. Lafleur, *Infants, Paternalism and Bioethics: Japan's Grasp of Jonas's Insistence on Intergenerational Responsibility*, in *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill 2008, p. 472).

¹¹ J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris 1982, p. 42 ss.

christianisme ? Dans notre monde occidental désenchanté en revanche, l'action rituelle en général – qu'elle soit confucéenne ou non – est un comportement qui, lorsqu'on ne le confond pas avec la simple habitude, nous est le plus souvent devenu étranger. Trois difficultés semblent rendre une appréhension positive du rite difficile pour un Occidental aujourd'hui.

La première difficulté tient à l'avènement de l'individualisme moderne et à la valorisation, pour ainsi dire romantique, de la spontanéité, au regard de laquelle le rite est perçu comme un carcan. Aux yeux d'un Occidental moderne, le rite, par exemple, du mariage – fondamental dans la plupart des cultures – est ainsi devenu facultatif. On le voit encore dans la manière dont en parle une fiche posthume de Louis Meyerson datée de 1941 et citée par Vernant: «La forme des rites présente entre autres deux caractères importants (frappant par exemple dans l'envoutement): la fixité, l'impersonnalité»¹² – alors qu'en réalité une tradition rituelle ne se transforme pas moins, c'est-à-dire n'est pas moins réinterprétée, qu'une tradition textuelle.

La seconde difficulté tient au fait que lorsqu'il ne qualifie pas de «rituel» le comportement animal stéréotypé comme celui qui accompagne la reproduction ou celui de la danse des abeilles, le discours occidental relatif au rite réduit celui-ci à un phénomène d'ordre purement sociologique ou ethnologique, et l'on pensera évidemment à Durkheim qui voit dans l'action rituelle l'expression d'une solidarité «mécanique», et non «organique»¹³, et à Bergson qui la renvoie à la religion statique, pour ne rien dire de sa reconduction freudienne à une compulsion névrotique obsessionnelle¹⁴. Plus récemment, le début du premier chapitre des *Rites d'interaction* d'Erwin Goffman¹⁵ emprunte au chinois le concept de «face» pour analyser les différentes stratégies destinées à ne pas «perdre la face». De ce point de vue sociologique, on pourrait aller jusqu'à voir dans les migrations estivales des vacanciers des rites auxquels oblige le prestige, et pour l'accomplissement desquels ces vacanciers acceptent de procéder aux sacrifices que constituent les embouteillages et les victimes de la route.

Une troisième difficulté tient au juridisme croissant de l'esprit occidental contemporain. L'approche confucéenne invite en revanche à penser les relations sociales justes ou correctes non pas en termes de procédures intellectuelles et

¹² I. Meyerson, inédit, fiche posthume de 1941, cité par J.-P. Vernant, in *La traversée des frontières*, Paris 2004, p. 170.

¹³ E. Durkheim, *La division du travail social* (1893).

¹⁴ S. Freud, *Actions compulsives et exercices religieux* (1907), in *Névrose, psychose et perversion*, Paris 1973, p. 133: «Je ne suis pas le premier à avoir été frappé par la ressemblance entre ce qu'on appelle des actions compulsives des nerveux et les pratiques par lesquelles le croyant témoigne de sa piété. A preuve le nom de "cérémonial" qu'on a donné à certaines de ces actions compulsives. Pourtant cette ressemblance me semble être quelque chose de plus qu'une ressemblance superficielle; de sorte qu'ayant pénétré la genèse du cérémonial névrotique, on pourrait se risquer à raisonner d'une manière analogique sur les processus psychiques de la vie religieuse»; et Freud invitera à la fin de cet article à concevoir «la névrose comme une religiosité individuelle» et, inversement, «la religion comme une névrose obsessionnelle générale» (ivi, 141) – l'action stéréotypée occupant le temps et permettant d'avoir à décider, inventer..., relève ainsi d'un mécanisme de défense.

¹⁵ E. Goffman, *Rites d'interaction*, trad. A. Kihm, Minuit 1974.

juridiques de communication, mais en termes d'obligations ou de devoirs. Pour un Confucéen, et à la différence des Légistes, les institutions juridiques et politiques sont en effet secondes par rapport au *li*. Autrement dit, les relations justes entre les hommes sont plus essentiellement et durablement assurées par les mœurs que par les règles juridiques et politiques: ainsi, la courtoisie exclut que l'on doive recourir à la loi pour réparer l'offense, l'injure. Et c'est cette dimension qui est indiquée par ce que l'on appelle les «bonnes manières» ou le *fair-play* du *gentleman*. La question serait donc de savoir si la notion de *li* appartient à celles qui semblent obsolètes au regard de ce qui nous importe aujourd'hui, ou si elle dit au contraire quelque chose dont il conviendrait que nous, les Occidentaux, en méditions le sens à une époque où, aussi bien en Occident qu'en Chine, on déplore par ailleurs de plus en plus ce que l'on appelle des «incivilités».

Le propre du confucianisme de Boston, c'est précisément d'inviter à «inventer» des rituels pour la vie quotidienne et le gouvernement, la politique¹⁶, dans une société qui est aujourd'hui radicalement différente de celle où s'est développé le confucianisme. Car la thèse défendue par ce confucianisme, c'est que la vie sociale est essentiellement médiatisée par des symboles qui sont d'ordre non seulement mental mais pratique: les symboles agis que sont les gestes rituels. En d'autres termes, le confucianisme de Boston invite à repenser la notion confucéenne de rite dans le cadre d'une philosophie de la culture inspirée par le pragmatisme américain. Neville considère que ce pragmatisme permet d'énoncer «dans les termes d'un langage philosophique occidental la valeur, pour le monde moderne, de la théorie confucéenne du rite»¹⁷ – le confucianisme ajoutant, de son côté, au pragmatisme de Peirce une dimension normative¹⁸. Dans une telle perspective, les mœurs sociales conventionnelles et acquises d'une culture donnée relèvent d'un système de signes, de «formes symboliques»¹⁹ qui règle les rapports sociaux comme les règles linguistiques règlent la vie du langage. Il y a ainsi, rappelle Neville, dans chaque culture des signes pour exprimer, par exemple, l'amitié, qui a besoin de ces signes²⁰. Inversement, les signes informent nos habitudes sociales²¹. En termes ricœuriens, nous pourrions dire que la vie sociale pratique n'est pas moins symboliquement médiatisée que la vie imaginaire ou la vie théorique, ou qu'il y a un monde du rite comme il y a un monde du texte. Seulement, si l'on en restait là, ce serait encore une fois réduire le sens du rite à sa dimension sociale, à un principe d'ordre non tant légal que coutumier et relevant en ce sens d'*habitus*.

Comme l'a rappelé Herbert Figariette dans son *Confucius, du profane au sacré* (1972) qui a marqué un tournant dans la compréhension occidentale moderne du confucianisme, dès les *Entretiens de Confucius*, le sens du rite est en réalité irréductible à la dimension d'une morale purement sociale. Fingarette

¹⁶ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 16.

¹⁷ Ivi, p. 2.

¹⁸ Ivi, p. 95.

¹⁹ Ivi, p. 102.

²⁰ Ivi, p. 14.

²¹ Ivi, p. 93.

a en effet pointé la nécessité de corréler *li* et le sens de l'humanité (*ren*)²² dont la signification, au moins au premier abord, nous semble facile à comprendre. En Occident au moins, nous sommes en effet portés à penser *ren* de manière rousseauiste, kantienne ou encore bergsonienne, c'est-à-dire désolidarisé de *li*. C'est aussi ce que faisait Ricci pour des raisons théologiques lorsqu'il retrouvait dans le sens de l'humanité le thème stoïcien de la maîtrise de soi en tant qu'elle conditionne le sens de l'humanité. Ricci renvoie ainsi au passage des *Entretiens* selon lequel «l'homme de *ren* est celui qui fait effort sur lui-même». Mais – ce qui est caractéristique – Ricci fait l'impasse sur la suite de ce passage qui déclare: «pour revenir au rituel»²³, alors qu'il me semble que ce rituel pourrait, pour commencer, peut-être aussi s'entendre à partir d'un autre thème stoïcien: celui du convenable, pour autant que *li* est précisément ce qui convient.

Or c'est cette dimension morale qui confère aussi son sens à *li*, l'action rituelle, dans la mesure où, comme l'avance Neville, le système de signes, de «formes symboliques» agies, propre à une culture donnée, permet à *ren* de s'exprimer dans la vie concrète. Autrement dit et à l'antipode de morales comme celles de Rousseau, de Kant ou de Bergson, ce qui permet à l'humanité de l'homme de se manifester, ce qui en est l'expression concrète, ce sont des *formes* qui sont comme des schèmes de l'interaction sociale. Il est évident que les rites, peuvent être respectés de manière hypocrite et devenir des formes vides. C'est la raison pour laquelle les *Entretiens* de Confucius remarquaient déjà: «Si un homme n'est pas humain qu'a-t-il à faire des cérémonies ? Si un homme n'est pas humain, qu'a-t-il à faire de la musique ?»²⁴ Et c'est en ce sens que Mencius voyait dans «la tendance [naturelle] à s'effacer par décence [...] le germe du sens des rites», et dans «l'esprit de renonciation et de conciliation [...] la base des rites»²⁵.

Mais si seul le sens de l'humanité est susceptible de guider les décisions et les actions alors que le respect extérieur des rites peut permettre de faire l'économie des décisions appelées par l'action²⁶, le respect des rites est, inversement, susceptible de permettre – voire de conditionner – le développement du sens de l'humanité. Le caractère contraignant du rite tient au fait qu'il implique une discipline des passions. Xunzi invitait à penser l'origine des rites en ce sens:

Faire en sorte que les désirs n'aillettent pas excéder les choses et que les choses ne viennent point à manquer aux désirs, faire régner entre les deux un équilibre durable, c'est cela qui a présidé à la naissance des rites²⁷.

C'est aussi la raison pour laquelle, même pour un Chinois et déjà à l'époque de Confucius, le sens du rite est loin d'être ou d'avoir été toujours correctement

²² H. Figarette, *Confucius, du profane au sacré*, Presses Universitaires de Montréal 2004, et, dans le même sens, voir R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 8 et 100 ss.

²³ Confucius, *Entretiens* XII, 1, trad. A. Cheng, Paris 1981, p. 95.

²⁴ Confucius, *Entretiens*, III, 3, trad. A. Cheng, cit., p. 38.

²⁵ Mencius, II A 6, trad. A. Lévy, cit., p. 86

²⁶ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 15.

²⁷ Xunzi, XIX, trad. Kamenarovic, Paris 1987, p. 225.

compris. Les *Entretiens* observaient déjà que «celui qui sert son souverain avec un respect scrupuleux des rites se voit traité de vil courtisan»²⁸.

Pour rendre cette conception du rite moins étrange à l'époque du désenchantement du monde, on pourrait se souvenir de l'accent mis par Lévinas sur l'importance non pas du dit mais du dire lorsqu'on l'on s'adresse un «bonjour», et plus encore de certains *Propos* d'Alain relatifs aux passions. À l'encontre de l'idée selon laquelle la morale est une simple affaire d'intention, c'est-à-dire relève de «l'intérieurité» du sujet, Alain met en effet en évidence la vérité et la puissance des rites chrétiens, celui, par exemple, de la génuflexion ou du geste de l'orant, qui, indépendamment de toute croyance religieuse, préviennent – par la manière dont le corps se voit ainsi disposé – le développement de la colère. Mais si l'on inscrit la conception du rite dans le cadre global du confucianisme, il est nécessaire d'aller au-delà des dimensions purement sociale et morale, c'est-à-dire d'en venir à une troisième dimension du rite sur laquelle le confucianisme de Boston a également mis l'accent.

Conformément aux premiers mots de *L'invariable milieu* (中庸), l'un des quatre Classiques fondamentaux du confucianisme, l'action rituelle demande en effet à être corrélée à l'idée selon laquelle la nature humaine est identique à celle du Ciel ou de la nature (*tian* 天), c'est-à-dire à ce qui lui est demandé de la part du Mandat du Ciel: «Ce que le Mandat du Ciel confie à l'homme, c'est ce qui constitue la véritable nature humaine»²⁹. Cela signifie que l'humain demande à être pensé par rapport à une dimension naturelle ou cosmique qui l'englobe. Wang Yangming, dont l'importance historique pourrait être comparée à celle de Luther dont il est le contemporain, avance ainsi que la communauté à laquelle appartiennent les hommes est celle des dix mille êtres. Le rite ne peut donc être pensé simplement en termes de règle ou de convention sociale, de morale purement humaine: il doit aussi avoir une signification d'ordre cosmique ou cosmologique, et donc s'inscrire dans le cadre d'un «humanisme inclusif»³⁰ ou encore d'un «anthropocosmisme»³¹, comme l'avance Tu Wei-ming.

Il convient ici de replacer le confucianisme de Boston dans le contexte plus global de l'avènement de ce que l'on appelle le «nouveau confucianisme» qui s'est déployé depuis le début du 20^e siècle soit à Hong Kong et à Taïwan, soit dans la Chine continentale après le maoïsme. Ce nouveau confucianisme qui marque l'avènement de ce que l'on a pu appeler la troisième époque du confucianisme se distingue de ce que l'on appelle le néoconfucianisme qui, lui, s'est développé sur le fond d'une appropriation du bouddhisme à partir du 10^e-12^e siècle. Le nouveau confucianisme du 20^e siècle s'est en effet efforcé de se réapproprier l'héritage de la pensée chinoise sur le fond d'une connaissance de la philosophie occidentale. L'une des figures majeures de ce nouveau confucianisme est Mou Zongsan.

²⁸ Confucius, *Entretiens*, III, 18, trad. A. Cheng, cit., p. 41.

²⁹ *L'invariable milieu*, voir la traduction de F. Jullien sous le titre de *Zhong Yong. La régulation à usage ordinaire*, Ed. Imprimerie Nationale 1993, p. 35.

³⁰ Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press 1989, p. X.

³¹ Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*, cit., p. IX et 106 ss. par exemple.

Réfugié à Hong Kong en 1949 et entre autres traducteur des trois critiques kantiennes, Mou défend dans ses conférences hongkongaises de 1973, intitulées *Spécificités de la philosophie chinoise*, la thèse selon laquelle le confucianisme se caractérise par «l'intelligence de la vie» par opposition au penchant occidental pour la théorie. Si Mou se réfère dans ce cadre à «l'existentialisme contemporain» et, en l'occurrence, à Kierkegaard et Heidegger tout en démarquant la pensée chinoise de leur accent mis sur l'angoisse, on pourrait n'y voir qu'une réitération de l'idée classique selon laquelle le confucianisme est essentiellement une doctrine pratique. Mais Mou entend «l'intelligence de la vie» en corrélation à un «sens de la transcendance»³², à une «transcendance immanente».

Parler de transcendance à propos du confucianisme peut sembler étrange dans la mesure où, par un «glissement sémantique», la notion de rite aurait précisément perdu chez Confucius sa signification jusqu'alors essentiellement religieuse³³. Comment entendre les termes de transcendance et de religion ? Le confucianisme de Boston, celui de Neville comme celui de Tu Wei-ming – qui fut l'élève de Mou à Taïwan et auquel il dédie *Centrality and Commonality* –, invite à penser le rite au-delà de son acception strictement morale et sociale, c'est-à-dire dans le cadre d'une naturalité plus englobante: «Les Confucéens devraient permettre à une conscience écologique d'informer les rites élaborés pour régler l'interaction sociale», suggère Neville³⁴. Tu Wei-ming appelle de son côté à retrouver un sens de la transcendance, à penser une «nouvelle théologie» fondée sur la reconnaissance de notre dépendance à l'égard de la nature, sur un «sentiment de crainte et de révérence face à l'univers»³⁵.

Le chapitre huit de *Boston Confucianism* de Neville qui s'intitule *Motifs of Transcendence* débute et finit ainsi par une référence au concept jaspersien de transcendance. Neville est bien conscient qu'il n'est pas évident de parler de transcendance à propos du confucianisme, et il commence par faire droit à l'objection. Comme le soutiennent par exemple A. C. Graham, David Hall et Roger Ames, ou encore Robin Wang, la pensée chinoise est en effet corrélative: elle ne pense pas les phénomènes en les rapportant à l'action d'un principe transcendant, mais comme des événements dans le cadre d'interactions entre ciel et terre, *yin* und *yang* ou entre des triplicités, des quintuplicités...³⁶ Mais Neville met en évidence la faiblesse de l'objection dans la mesure où elle repose sur une définition problématique de la transcendance. Hall et Ames la définissent en effet dans les termes suivants:

³² Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, trad. I. P. Kamenarović et J.-C. Pastor, Paris 2003, p. 103.

³³ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, cit., p. 75, et en un sens p. 77.

³⁴ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 81 («Confucians should let ecological awareness shape the rituals developed for habitual social interaction»).

³⁵ Tu Wei-ming, *The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World*, in «Daedalus», Fall 2001, 130 / 4, p. 255 («a sense of awe and reverence before the universe»).

³⁶ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 149.

Au sens strict, la transcendance peut être entendue ainsi: un principe *A* est transcendant par rapport à *B* s'il est impossible de procéder à une analyse de *B* en faisant abstraction de *A*, ou de déterminer la signification de *B* sans *A*, mais pas l'inverse³⁷.

Hall et Ames récusent la compréhension du confucianisme de Mou Zongsan et consacrent trois chapitres de leur ouvrage à la critique de la conception selon laquelle il serait possible de trouver une quelconque idée de transcendance dans le confucianisme originel, cette idée étant, à leurs yeux, propre au seul néoconfucianisme. Leur critique se comprend bien dans la mesure où elle vise à se garder de la projection de concepts occidentaux sur la pensée chinoise. Mais la faiblesse de cette critique ne tient pas seulement au fait que le Ciel, la terre et le *dao* disent bien une transcendance, elle tient surtout à l'abstraction de leur définition purement logicienne de la transcendance. Dans une proximité avec Mou Zongsan, Neville oppose ainsi au concept de transcendance tel que le définissent Hall et Ames et Hall celui de Jaspers:

La transcendance est ce à quoi il est possible de se rapporter, en quelque sens que ce soit, lorsqu'on admet que le référent ne se trouve pas dans le champ des phénomènes. [...] Cette définition correspond à ce que Jaspers entendait par ce terme³⁸.

Si Jaspers qualifie aussi la transcendance de «*transcendance immanente*»³⁹, le chapitre neuf de son *Introduction à la philosophie* auquel se réfère Neville pense l'émergence simultanée, dans les divers foyers de la période axiale, de la conscience d'une transcendance d'une part et de la conscience d'un soi d'autre part:

L'homme prend partout conscience de l'être dans sa totalité, de lui-même et de ses limites. Il fait l'expérience du caractère terrible du monde et de sa propre impuissance. Il pose des questions radicales, et, devant l'abîme, il aspire à la libération et au salut. En prenant conscience de ses limites, il se donne les buts les plus élevés. Il fait l'expérience de l'inconditionné dans la profondeur de son ipséité (*Selbstsein*) et dans la clarté de la transcendance⁴⁰.

Neville interroge par ailleurs la différence entre la conception que s'en font le christianisme et le confucianisme, mais l'essentiel tient au fait que ce confucéen de Boston entend le concept de transcendance dans le cadre d'une possible expérience subjective. Autrement dit, il l'entend en tant que «catégorie comparative dans la mesure où elle définit le soi»⁴¹, et, à cet égard, le concept jaspersien s'avère plus proche de la transcendance telle que la pensent les Confucéens. Mais pour penser ce «soi», Mou et plus tard Neville se réfèrent à la doctrine de *L'invariable milieu* dont, comme on l'a vu, les premières lignes déclarent: «Ce que le Mandat

³⁷ D. Hall et R. Ames *Thinking through Confucius* (1987), cité par R.C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 148.

³⁸ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 151 ss.

³⁹ K. Jaspers, *Allgemeine psychopathologie*, Springer 1973, p. 277.

⁴⁰ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. J. Hersch mod., Plon 1970, p. 106.

⁴¹ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 152, souligné par Neville.

du Ciel confie à l'homme, c'est ce qui constitue la véritable nature humaine». Le «soi» dont il a plus haut été question désigne la nature originelle antérieure aux diverses expressions possibles de son déploiement dans telle ou telle culture⁴²; mais ce déploiement exige une éducation ou une formation, une «étude», qui constitue précisément l'objet même du confucianisme⁴³. Qu'en est-il de la dimension cosmique de l'action rituelle ?

Cette dimension cosmique est patente si l'on se souvient que l'étiquette de la cour impériale devait répondre à un ordre cosmique. Mais comment l'entendre aujourd'hui ? L'idée s'en trouve dès le confucianisme antique dans *L'invariable milieu* qui insiste sur la trinité ou la triade formée par le Ciel, la terre et l'homme, puis au 2^e siècle av. J. C. chez Dong Zhongshu lorsqu'il écrit:

Le Ciel, la Terre et l'homme sont les racines de toutes choses. Le Ciel leur donne naissance, la Terre les entretient, l'homme les *accomplit*. Le Ciel les engendre comme un père, la Terre leur fournit nourriture et vêtements, l'homme les *parfait* grâce au rite et à la musique. Les trois sont nécessaires [...] et ne forment qu'un seul corps (*tian ren yi ti* 天人一体): aucun ne peut faire défaut⁴⁴.

Puis, par exemple, chez Xunzi:

Par les rites, le Ciel et la terre parviennent à l'harmonie, le soleil et la lune brillent, les quatre saisons se succèdent de manière ordonnée, les étoiles et les constellations se meuvent, les rivières coulent et tout prospère⁴⁵.

Comment entendre l'idée que le Ciel et la terre aient en quelque manière besoin des rites, c'est-à-dire de l'homme ? La thèse peut d'autant plus sembler étrange qu'elle semble relever d'un anthropocentrisme dénué du sens de la finitude humaine. L'idée d'une dimension nécessairement cosmique de l'action rituelle est certes signifiée par le terme de rite dans les langues indo-européennes dans la mesure où la racine sanskrite *rità* dit à la fois l'ordre cosmique, naturel et social, et l'accomplissement de l'action rituelle qui lui est conforme; le caractère dynamique de cet ordre est accentué par le terme hindi de *nṛtya* qui signifie danse c'est-à-dire implique une mesure et un rythme. Mais qu'en est-il de l'idée d'un «accomplissement» par le rite ? Il me semble possible de l'entendre de deux manières.

La première, plus difficile, entendrait comme un écho de cette idée dans le fameux passage de *Romains* VIII, 22, qui déclare que «la création toute entière gémit dans les douleurs de l'enfantement» – une idée à laquelle renvoie, par exemple, la fin du cours de Heidegger sur *Les concepts fondamentaux de la*

⁴² Ivi, p. 154.

⁴³ Confucius, *Entretiens*, I, 1, et II, 4., trad. A. Cheng, cit., p. 29 et 33.

⁴⁴ *Chunqiu fanlu*, *Profusion de rosée sur les Printemps et les Automnes*, 19, je souligne, J.-C. Gens.

⁴⁵ *Xunzi* XIX, trad. Kamenarovic, Paris 1987, p. 228.

métaphysique⁴⁶ et Martin Buber dans *La légende du Baal-Shem*⁴⁷. Une seconde façon de comprendre l'idée d'une nécessaire collaboration de l'action humaine avec la nature est plus facile si l'on se souvient qu'elle fait en un sens partie des principes fondamentaux de la médecine depuis Hippocrate; ce serait l'idée selon laquelle la *technè* est appelée à prolonger la *phusis*, ce qui est moins que l'«accomplir» —, une idée qui, au fond, inspire également les pratiques de l'agriculture biologique.

Pour conclure, la signification positive du rite sur lequel le confucianisme met l'accent est d'autant plus difficile à entendre que le sens moderne de la liberté individuelle exclut pour nombre de nos contemporains la possibilité de mener une vie qui obéirait simplement à des règles de convenance perçues comme purement sociales, c'est-à-dire comme imposées à l'individu de l'extérieur. Mais le propre du confucianisme de Boston est précisément d'inviter à penser d'une nouvelle façon la corrélation entre les dimensions simultanément sociale, morale et cosmique, du rite. Ce qui donne ainsi sa consistance au rite social, c'est de répondre à la conscience d'une obligation morale à l'égard d'une totalité à la fois sociale et, pour ainsi dire, cosmique. Le confucianisme qui n'en reste pas à un «confucianisme existentiel» mais est repensé dans le cadre d'une part d'une dialectique entre *ren* et *li* — *li* étant conçu sur le fond d'une théorie des formes symboliques⁴⁸ —, et d'autre part d'une transcendance immanente dont la crise écologique manifeste l'oubli. L'action rituelle se caractériserait ainsi 1. par sa forme (et non par sa seule intentionnalité), 2. par sa régularité aux deux sens de ce terme: elle obéit à une règle et est répétée, ce qui lui confère sa puissance, 3. par sa convenance, sa propriété ou son opportunité au regard d'un ordre qui transcende celui des affaires strictement humaines. Autrement dit, de même qu'une parole qui voudrait suivre mécaniquement les règles linguistiques ne serait plus une parole vivante douée de sens, un rite accompli mécaniquement ne serait qu'un simulacre de rite, car, pour être approprié, celui-ci demande toujours à être accompli comme s'il l'était pour la première fois, c'est-à-dire demande, pour ainsi dire, à être constamment réinventé.

Jean-Claude Gens, Université de Bourgogne-Dijon
✉ gens.jc@club-internet.fr

⁴⁶ M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris 1992, § 63, p. 395, 396.

⁴⁷ M. Buber, *La vie des hassidim* (1907), in *La légende du Baal-Shem*, trad. H. Hildenbrand, Ed. du Rocher 1984, p. 32 ss.

⁴⁸ Tu Wei-ming: «I fully agree with Neville that we need to go beyond “existential Confucianism” and develop a theory of ritual as constitutive of humanity so that the new Confucian approach to norms can be made more effective in an age of pluralism, social desintegration, and conflict» (Neville, *Boston Confucianism*, cit., préface, p. XVII).

*Recensioni,
discussioni e note*

Discussione

Yijie Tang, *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*

Springer 2015

Letizia Coccia

È stato pubblicato a marzo 2015 *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*¹ il volume che raccoglie, in traduzione inglese, 25 articoli scritti da Yijie Tang (1927-2014) fin dal 1980 e considerati tra i più rilevanti della sua ampia produzione. Scomparso lo scorso anno, Tang è stato un illustre docente dell'Università di Pechino e un noto studioso di pensiero cinese conosciuto soprattutto per aver ideato e guidato, a partire dal 2003, l'imponente progetto di compilazione del Canone confuciano, il cui scopo è raccogliere tutte le opere classiche conosciute sul confucianesimo. Nel 2011, Tang ha pubblicato una *Storia del confucianesimo cinese* in 9 volumi, considerata la più autorevole del settore e insignita dal Premio per l'editoria del governo cinese. Inoltre, nel corso della sua vita, ha studiato approfonditamente la relazione tra Confucianesimo, Buddismo e Taoismo, la storia dell'ermeneutica cinese e il rapporto confucianesimo e il marxismo. Il volume recentemente pubblicato raccoglie contributi che condensano il pensiero dello studioso su tutte queste tematiche.

Ne emerge, innanzitutto, una panoramica del pensiero cinese degli ultimi trent'anni e un'analisi ragionata del rapporto intrattenuto con tre grandi fenomeni culturali di origine straniera che entrando in Cina l'hanno fortemente influenzata spingendola ad una reinterpretazione del proprio passato: l'introduzione del Buddismo indiano a partire dal primo secolo a.C.; l'introduzione della pensiero occidentale nel XVII secolo (dalla seconda metà della dinastia Ming in poi); e l'introduzione del marxismo a partire dal movimento del '4 maggio' 1919. Questi grandi fenomeni storici hanno spinto il pensiero cinese verso un lavoro ermeneutico interculturale che è tutt'ora in atto e può dare un contributo alla filosofia mondiale, prendendosi carico dei problemi più urgenti che la animano: la relazione tra l'uomo e la natura; la relazione tra l'uomo e l'uomo (inclusa

¹ Yijie Tang, *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*, tr. ing. a c. di AA.VV, Springer 2015.

quella tra l'uomo con se stesso, e tra l'uomo e la società); la relazione tra corpo e mente.

Negli anni '90 il panorama intellettuale cinese è stato caratterizzato da due grandi filoni: quello del 'postmodernismo costruttivo' e quello del *Guoxue*, volto a riattualizzare la cultura cinese tradizionale. Il primo si è differenziato dal postmodernismo decostruttivo comparso in Occidente negli anni Sessanta perché ha unito alla critica della modernità la volontà di integrare gli elementi positivi dell'Illuminismo ed è andato nella direzione di un 'secondo Illuminismo', ossia di una nuova forma di coscienza che porta alla costruzione di una società post-moderna in grado di realizzare il bene comune. Se il motto del primo Illuminismo è stato la 'libertà dell'individuo', quello del secondo Illuminismo è stato piuttosto 'la cura degli altri' e 'il rispetto delle differenze'. Il concetto astratto di libertà ha ceduto il passo a quelli di responsabilità e dovere, inducendo molti studiosi a tornare a studiare i classici della propria tradizione. Essi hanno così messo in atto quel 'ritorno all'inizio', al periodo assiale, descritto da Jaspers in *Origine e senso della storia*. Secondo Tang è stato proprio grazie all'impatto con la cultura occidentale che gli studiosi cinesi hanno avuto l'opportunità di riflettere a fondo sulle proprie radici culturali. Per oltre 100 anni si sono dedicati a quello che potremmo considerare un vero e proprio esercizio ermeneutico, tentando di assorbire e rielaborare ciò che apprendevano dall'Occidente. Il *Guoxue* è entrato così in una fase moderna che si appropria del principio del *fanben kaixin*: solo attraverso il *fanben* (il ritorno all'origine) è possibile il *kaixin* (l'apertura di un nuovo territorio). Il *fanben* richiede una comprensione profonda della cultura nazionale cinese mentre il *kaixin* richiede di affrontare i problemi più urgenti dell'attuale società umana.

Tang individua all'interno della propria tradizione alcuni elementi che potrebbero fornire stimoli al pensiero occidentale, primo fra tutti il *ren*, il 'senso dell'umanità', valore centrale nel pensiero dei Confucio. Anne Cheng ne la sua *Storia del pensiero cinese* specifica che il carattere 仁 è composto da radicale 'uomo' e dal segno 'due' 亼, indice del fatto che l'uomo diventa umano solo nella sua relazione con gli altri, solo se si concepisce come «punto di convergenza di scambi interpersonali»². A sua volta il 'rispetto delle differenze' può esser considerato una declinazione del detto confuciano 'Le vie si muovono in parallelo e non interferiscono l'una con l'altra'. Ad esempio, l'affermazione del concetto di democrazia occidentale non implica la negazione di alcuni aspetti del pensiero tradizionale cinese come quello del *Minben* (popolo alla base, alla radice). Inoltre lo studio del *li* (理 principio), centrale nel pensiero cinese, secondo Hall e Ames³, può dare un contributo rilevante alla riflessione occidentale sui diritti umani. La posizione di Tang è che solo riconoscendo che ogni tradizione ideologica e culturale ha degli effetti positivi per la società umana, differenti Paese possono coesistere e prosperare insieme.

² A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, tr. it. di A. Crisma, Torino 2000, p. 52.

³ D. L. Hall, R. T. Ames, *Thinking Through Confucius*, SUNY Press 1987.

Il terzo articolo della raccolta, apparso per la prima volta nel 2008 all'interno del «Chinese Academic of Social Science Journal» è particolarmente rilevante per la definizione di un'ermeneutica cinese. La questione non è da poco se si considera che – come lo stesso Tang ricorda in un altro articolo, l'ultimo del volume - lo stesso termine di ‘filosofia’ (哲学 *zhexue*) non è presente in lingua cinese prima della fine del XIX secolo. Il termine è stato coniato da Nishi Amane (1829-1897), uno studioso giapponese che ha preso in prestito i due caratteri cinesi *zhe* (哲 ‘saggezza’) e *xue* (学 ‘studio’) per fare riferimento alla filosofia intesa come disciplina nata in Grecia. Il nuovo termine è stato poi introdotto in Cina da uno studioso cinese, Huang Zunxian (1848-1905) e successivamente accolto dalla comunità scientifica, lasciando aperto il problema se la Cina abbia o meno una ‘filosofia’ paragonabile a quella occidentale⁴. In questo contesto, la definizione di un'ermeneutica cinese vista da Tang come è un compito da assolvere seguendo tre linee di ricerca.

1. Per primo, occorre studiare la storia dell'interpretazione (in particolare quella biblica) e le teorie ermeneutiche sviluppate da Schleiermacher e Dilthey dal momento che, a sua avviso, uno studio approfondito dell'ermeneutica tedesca è essenziale per lo sviluppo dell'ermeneutica cinese. 2. In secondo luogo bisogna guardare alla lunga storia dell'interpretazione cinese. Occorre ricostruire la storia dell'interpretazione dei classici interrogandosi sul perché in epoca pre-Qin si siano sviluppati metodi diversi d'interpretazione. Ad esempio, occorre comprendere perché il metodo dello ‘*Zhang Ju Zhi Xue*’, lo studio annotativo dei capitoli e delle sentenze nelle opere antiche, sia stato il più importante sia per i classici confuciani che per il *Daodejing* (*Tao de Jing*); o perché durante le dinastie Wei e Jin gli studiosi abbiano tenuto in grande considerazione il metodo del ‘*De Yi Wang Yan*’ (得意忘言, dimenticare le parole dopo aver compreso i concetti) e del ‘*Biang Ming Xi Li*’ (辨名析理, distinguere i nomi ed analizzare i principi). E, ancora, bisogna prendere in considerazione le nuove questioni ermeneutiche sorte a causa dell'introduzione del Buddhismo in Cina, tra le quali Tang cita il ‘*Ge Yi*’ (格 , l'interpretazione dei classici cinesi attraverso concetti esistenti nel pensiero cinese) e il ‘*Lian Lei*’ (l'associazione di cose simili per trarne delle analogie) in epoca Jin (265-420). Si è molto discusso sulla correttezza delle traduzioni e, in particolare, sull'opportunità di utilizzare espressioni cinesi diverse per lo stesso termine buddhista. Inoltre, la ricostruzione della tradizione interpretativa cinese induce a chiedersi perché ci siano stati così tanti cambiamenti nelle interpretazioni classiche e quali siano stati il risultato di un mutamento nel clima intellettuale cinese.

Tang mette in luce che nella tradizione è possibile individuare molti metodi: commentario, documento, spiegazione, annotazione, nota, etc., e in ogni caso sarebbe opportuno esplicitare il contesto in cui il metodo viene applicato. 3. Per la definizione di un'ermeneutica cinese, Tang individua inoltre una terza pista di ricerca che consiste nello studiare la tradizione cinese alla luce delle

⁴ Per un approfondimento di questo tema, si veda il saggio di A. Cheng, *Les tribulations de la «philosophie chinoise» en Chine* in A. Cheng (a c. di), *La pensée en Chine aujourd’hui*, Paris 2007, pp. 159-184.

teorie ermeneutiche occidentali. Questo perché, secondo lo studioso, senza l'impatto della filosofia occidentale, non ci sarebbe neppure stata la filosofia cinese moderna. Essa può entrare nella modernità solo se riesce a raggiungere una nuova interpretazione di sé con l'aiuto della filosofia occidentale. Studiosi di grande levatura come Qian Zhong Shu (1910-1998) in Cina, Cheng Chungying (1935-) negli Stati Uniti e Rudolf Wagner in Germania hanno condotto ricerche rilevanti combinando i metodi d'interpretazione classici cinesi con le teorie ermeneutiche occidentali.

Tang non si limita a tracciare delle linee di ricerca ma presenta alcuni esempi di pratica ermeneutica basati su diversi modelli d'interpretazione. Nell'epoca che precede la dinastia Qin (221 a.C - 206 a.C) ne individua principalmente tre: l'interpretazione di eventi storici esemplificata dal lavoro di Zuo Chuan sul *Chun Qiu*; quella filosofica esemplificata dal lavoro di Ji Ci su *Yì Jīng* (*I Ching*) o *Libro dei mutamenti*; quella pratica (o socio-politica) esemplificata da due articoli di Han Feizi su *Laozi*. Nell'epoca degli Han Occidentali (206 b.C – 25), quando il Buddhismo indiano è entrato in Cina, ha attivato nuove dinamiche di ermeneutica interculturale: l'assimilazione dei classici buddhisti al pensiero cinese, operata dalle traduzioni del missionario buddhista hinayana Shi Gao; l'interpretazione del Buddhismo Mahayana come un neo-Taoismo; l'adozione dei metodi del 'Ge Yi' e del 'Lian Lei'; e poi l'adozione di metodi di traslitterazione resi necessari dal riconoscimento che molte idee buddhiste non avevano una corrispondenza in cinese. La diversa comprensione delle idee buddhiste, inoltre, ha dato luogo a diverse interpretazioni.

Merito della raccolta è anche quello di presentare il pensiero di Tang sulla questione interculturale da un punto di vista esterno, non solo quello della cultura cinese che cerca di assimilare culture straniere ma anche quello di uno straniero che elabora dei metodi per entrare e far accettare il suo pensiero dalla cultura cinese. Lo straniero in questione è il grande missionario Matteo Ricci a cui è dedicato il quattordicesimo capitulo della raccolta⁵. Tang, come molti altri studiosi cinesi, riconosce a Ricci il merito di aver tentato non solo l'assimilazione e l'integrazione tra due diverse culture ma di averle fatte dialogare e individua nel lavoro del missionario italiano quattro diversi metodi: 1) la connessione tra Cattolicesimo e Confucianismo; 2) l'uso delle dottrine cattoliche come completamento del Confucianismo; 3) la trascendenza di alcune dottrine cattoliche rispetto a quelle confuciane; 4) la revisione di alcune dottrine cattoliche in modo che potessero concordare con quelle confuciane. Nell'opera *Vera spiegazione (della dottrina) del Signore del Cielo*, ad esempio, Ricci ha affrontato la questione del peccato originale, non condivisibile dai cinesi, in modo che potesse concordare con il pensiero confuciano.

Negli ultimi articoli della raccolta la questione dell'incontro con il pensiero occidentale e dello sviluppo del pensiero mondiale è sempre di più messo a

⁵ *The attempt of Matteo Ricci to link Chinese and Western Cultures*, Ibid., pp. 179 – 189. L'articolo è già apparso in traduzione inglese nel 1991 all'interno del volume Y. Tang., Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture, McLean. Washington 1991, pp. 147-160, che raccoglie alcuni articoli di Tang datati tra il 1982 e il 1988.

tema. Nell'articolo del 2009, *The possible orientation of Chinese culture in the content of globalization* (cap.15, pp. 191-196) Tang traccia tre possibili linee di orientamento delle filosofia cinese moderna.

Accogliendo l'influenza dal pensiero occidentale la filosofia tradizionale cinese può svilupparsi come "filosofia cinese". Ne è un esempio il lavoro di Feng Youlan (1895 -1990) che con la sua *New confucian philosophy* ha introdotto nella filosofia confuciana i concetti di 'universale' e 'particolare' tratti dalla filosofia platonica⁶.

Continuando a pensare insieme alla filosofia occidentale, la filosofia cinese può svilupparsi introducendo nella prima le proprie risorse concettuali. Tang si chiede: «Facing the Western philosophy of great strength, is it possible for Chinese philosophers to introduce Chinese philosophical thought into Western philosophy to form several Sinicized school of Western philosophy, as they did in the Sui and Tang dinasties?» (p. 194). Per rispondere prende ad esempio l'ermeneutica. Dagli anni '80 studiosi cinesi di varie discipline hanno indagato la loro cultura. utilizzando gli strumenti dell'ermeneutica occidentale. Gli studi Fu Waxing, Cheng Zhongying, Huang Junjie e Tang Yijie sono stati citati in *The Modern Interpretation of Chinese Philosophy* di Jing Haifeng come esempi dello sforzo di costruire un'ermeneutica cinese. Da varie prospettive questi studi hanno dato vita anche anche ad una fenomenologia e ad una semiotica cinesi, ossia a branche sinologiche delle diverse discipline.

Elaborando una filosofia marxista con caratteristiche cinesi, la filosofia cinese può svilupparsi e dare risposta alle questioni che la sollecitano. Sebbene il marxismo sia una corrente della filosofia occidentale, secondo Tang, dovrebbe essere considerato a parte per l'incredibile impatto che ha avuto sulla società cinese durante il XX secolo. Esempio di questo orientamento è la ricerca di Feng Qi (1915-1955), uno dei più originali pensatori della Rivoluzione Culturale, che a partire dalla dialettica materialista ha affrontato la questione del rapporto tra conoscenza e saggezza e cercato una via attraverso cui trasformare le teorie in metodi e virtù.

La sinizzazione del marxismo, secondo Tang, può portare ad un'evoluzione che abbia in Cina lo stesso impatto della Scuola di Francoforte in Occidente e far emergere un nuovo rapporto tra l'approccio positivista/scientifico e quello umanistico/metafisico.

Nel penultimo articolo della raccolta, *Constructing 'Chinese Philosophy' in Sino-European Cultural Exchange* (cap. 25, pp. 309 - 317), risalente al 2010, Tang prende nettamente posizione contro l'idea dello 'scontro di civiltà' avanzata

⁶ Feng legge i concetti chiave della filosofia confuciana *li* ('principio' o 'modello cosmico') e *Qi* ('l'energia' o 'forza materiale') attraverso la relazione ontologica tra l'universale e il particolare.

da Huntington nel 1993⁷ argomentando che, alla base dei conflitti culturali e religiosi, ci sono per lo più cause politiche ed economiche. Le culture mondiale, invece, possono muoversi verso l'attuazione del principio di ‘armonia nella diversità’, tema a cui lo studioso ha dedicato gran parte delle sue ricerche. Tang individua diversi percorsi per la realizzazione di questo principio: il primo è il riconoscimento di elementi simili tra due culture; il secondo è il riconoscimento, da parte di una cultura, di non possedere idee presenti in un’altra e la volontà di integrarle; inoltre, può verificarsi la circostanza per cui una cultura trova in un’altra alcune idee che entrano in conflitto con le proprie ma la spingono anche ad evolversi e rinnovarsi; oppure può accadere che due culture maturino, anche attraverso scontri ripetuti, una superiore consapevolezza che le porta ad integrare i propri sistemi. Attraverso questi percorsi è possibile affrontare le sfide poste dalla globalizzazione e lavorare nella direzione di una pacifica coesistenza che preservi le specificità di ogni cultura pur facendole interagire con la storia.

⁷Cfr. Y. Tang, *On the Clash and Coexistence of Human Civilizations*, *Ibid.* pp. 291 – 307.

Discussione

Mou Zongsan, la traduzione delle Diciannove Lezioni e il circolo ermeneutico

Selusi Ambrogio

Nel 1978 Mou Zongsan (牟宗三 1909-1995), ormai giunto alla piena maturità del suo percorso intellettuale, tenne diciannove lezioni sul pensiero cinese presso il dipartimento di filosofia dell'Università Nazionale di Taiwan. La straordinarietà di queste lezioni spinse gli studenti a chiedere a Mou di revisionare le loro trascrizioni per poter pubblicare questo contributo. La pubblicazione avvenne nel 1983. Dopo trentadue anni finalmente è apparsa la traduzione (in inglese) di queste lezioni e così sono ora disponibili per un pubblico occidentale. Il testo è intitolato *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy. A Brief Outline of Chinese Philosophy and the Issues It Entails*, pubblicato nel 2015 dalla Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture¹. Ad onor del vero non si tratta della prima opera di Mou ad essere tradotta in lingua occidentale, essendo comparse nel 2003 le *Spécificités de la philosophie chinoise*, tradotte da Ivan Kamenarovié et Jean-Claude Pastor², che riportano delle lezioni tenute ad Hong Kong, ma per un pubblico generalista. Lo stesso Mou considerava le diciannove lezioni tenute a Taiwan nel 1978 di livello superiore rispetto alle precedenti tenute a Hong Kong, perché la competenza filosofica dei suoi ascoltatori gli aveva permesso una maggiore profondità critica. Quindi, sebbene le *Nineteen Lectures* non siano la prima opera di Mou tradotta, non c'è dubbio che queste lezioni siano l'opera più complessa di Mou disponibile in traduzione e un punto di arrivo della riflessione filosofica dell'autore.

Mou Zongsan nasce nel 1909, l'anno prima erano morti l'imperatore (incarcerato) Guangxu e l'imperatrice reggente Cixi, protagonista della strenua

¹ Mou Zongsan, *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy. A Brief Outline of Chinese Philosophy and the Issues It Entails*, Esther C. Su (trad.), Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture, Leipzig 2015.

² Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, Ivan Kamenarovié e Jean-Claude Pastor (trad.), Paris 2003, la traduzione è arricchita da una splendida prefazione di Joël Thoraval. Segnaliamo anche Jason Clower (trad./ed.), *Late Works of Mou Zongsan: Selected Essays on Chinese Philosophy*, Brill, Leiden/Boston 2014. Tra questi saggi alcuni vertono sugli stessi argomenti delle *Lectures* ma ovviamente le opere non hanno l'andamento dimostrativo del testo in esame, trattandosi di un'antologia di saggi.

resistenza della dinastia Qing contro i tentativi di riforma seguiti alle sconfitte nelle Guerre dell'Oppio. Mou quindi nasce nel momento del tramonto dell'impero, che, sebbene finito proprio con Cixi, fu seguito dalla fondazione della Repubblica cinese solo nel 1911. Frequentò l'Università di Pechino, dove verso la fine degli anni '20 erano offerti corsi di grandi pionieri cinesi degli studi di filosofia occidentale e in particolare di Russell e Whitehead. Mou, dalla logica positivista, grazie ad un profondo studio del Buddhismo idealista, decise di passare a Kant, di cui fu forse il massimo interprete cinese del XX sec. e di cui tradusse tutte e tre le *Critiche*, sebbene mai sentendosi un kantiano. Parallelamente agli studi sulla logica e su Kant, si dedicò a ricerche fruttuose relativamente al pensiero cinese, portando avanti un'opera di messa in parallelo e di rivisitazione dei tre grandi 道 *dao* (vie) della tradizione cinese: Confucianesimo, Buddhismo e Daoismo.

È necessario comprendere la portata di questo lavoro non tanto in base alla mole immensa di materiali e correnti, ma soprattutto considerando l'opera controcorrente che stava compiendo rispetto al rifiuto della tradizione che negli stessi anni aveva preso possesso della Cina comunista. Per queste ragioni e per l'aperta non condivisione del comunismo³, Mou si rifugiò a Taiwan sin dal 1949 per poi trasferirsi nell'inglese Hong Kong. La parabola intellettuale di Mou è quindi interessante in quanto emblematica: un filosofo cinese che da studi di filosofia occidentale formatosi nel pieno del successo della campagna del '4 maggio' (1919) – che si basava sul rifiuto della tradizione e sull'esaltazione dell'ispirazione occidentale –, attraverso un'analisi del Buddhismo e Kant, torna ad apprezzare la propria tradizione intellettuale, mentre questa stessa tradizione viene vituperata. Basti pensare che dal 1973 in Cina era diffuso lo slogan «critichiamo Lin (Biao), critichiamo Confucio» (批林批孔) propagato dalla quarta moglie di Mao, Jiang Qing, contro la linea riformatrice di Zhou Enlai e Deng Xiaoping. La dismissione della tradizione confuciana in quanto arretrata e “cannibale”, da *Diario di un pazzo* (1918) di Lu Xun, padre della letteratura cinese, è successivamente una costante di tutto il Maoismo. Negli anni delle lezioni in oggetto (1978), Mou presenta il suo recupero e la reinterpretazione di tutta la tradizione cinese, un processo che nella Cina repubblicana è avvenuto solo dalla fine del XX sec. come effetto della strategia di apertura e che sta accelerando negli ultimi anni.

Ci sembra utile schematizzare l'eccezionalità di queste lezioni sotto quattro aspetti: 1) restituiscono il percorso di ricerca di vita e di studio di uno dei più grandi pensatori del XX secolo, sconosciuto ai filosofi occidentali; 2) offrono l'affresco di tutta la tradizione cinese in una forma sistematica in cui le tre tradizioni sono viste come contributi in dialogo nella creazione di un unico discorso filosofico in chiave cinese; 3) questo discorso filosofico cinese trova espressione nel confronto con la filosofia occidentale, in particolare con Kant, e però se ne distacca, quindi senza attuare quel processo di ‘introiezione

³ Ad esempio si legga l'attacco diretto contro il Comunismo nella lezione diciannove, Mou Zongsan, *Nineteen Lectures*, cit., p. 445.

dell'inferiorità che ha caratterizzato molti intellettuali asiatici del XX secolo; 4) lo scopo delle lezioni non è quello di fornire una semplice storia del pensiero cinese, bensì un percorso ermeneutico che porti alla definizione di una specificità cinese nella critica dei testi. Quella di Mou non è mai un'ermeneutica astratta, ma piuttosto uno scendere nel profondo di una intercultura tra il sé del cinese moderno (non comunista) e la tradizione cinese, tra la tradizione cinese e quella occidentale, tra il concetto di tradizione cinese e la ricerca di un pensiero ‘umano’ per ogni uomo. Per questo le *Lectures* non sono una “storia del pensiero cinese”, non ne hanno né l’andamento né la consistenza. C’è ovviamente attenzione scientifica alle problematiche presentate ma la stella polare non è né la filologia né la storicità descrittiva, quanto invece il percorso ermeneutico della ricerca di un pensiero morale che, ancorato alla tradizione, sia di fondamento per i tempi futuri. Siamo dunque ad una ‘ermeneutica necessaria’, in quanto unica via che possa preservare una identità culturale che altrimenti sarebbe sparita. Potremmo anche dire si tratti di una ‘ermeneutica *pharmakon*’, in quanto arte curativa che permetta di salvare una tradizione morente e vilipesa: il ‘circolo ermeneutico’ le fa scorrere linfa intellettuale nelle vene, facendola ancora pulsare come utile via/*dao* (道) della saggezza morale.

Per ciò che riguarda la traduzione in oggetto, la traduttrice e curatrice degli apparati Esther C. Su ha compiuto un’opera encomiabile, che, a suo stesso dire, le ha portato via molti anni di lavoro e ricerca. Sembra doveroso sottolineare il fatto che Su sia stata allieva di Mou Zongsan a Taiwan e che quindi abbia realizzato questa traduzione come atto di riconoscimento e espressione di affetto verso il compianto maestro. Tradurre Mou non è un processo semplice, sia per la complessità del pensiero dell’autore, sia per l’abbondanza di neologismi, espressioni che sono propri dell’autore, citazioni da un ampissimo numero di fonti, è quindi compito molto arduo la resa in un’altra lingua. Su ha inoltre compiuto un utile lavoro di divisione delle lezioni in paragrafi, aggiungendo sinossi esplicative alla fine di ogni capitolo, così come offrendo elenchi di citazioni e indici di autori e concetti. Per ciò che riguarda il metodo traduttivo ha scelto di eliminare i passi di raccordo e reiterazione propri dell’orale e nella resa in inglese ha optato per proposizioni dirette, come a restituire un aspetto dialogico alla lingua. Qui, a nostro parere, risiede l’unica pecca dell’opera, poiché mette al primo posto la comprensibilità più che guardare alla fedeltà dell’andamento espressivo. Su è verosimilmente partita del presupposto che un testo orale in cinese dovesse avere un aspetto orale anche in inglese, ma ciò non è sempre vero e la lettura dell’originale cinese conferma questa distanza. Mou tiene le sue lezioni in un cinese piuttosto alto, ricco di riferimenti e povero di oralità, come è tipico nell’espressione orale accademica in cinese. Ciò che si perde nella punteggiatura e nella sintassi scelta dall’autrice per favorire un pubblico anglofono uso alla paratassi, è proprio l’andamento del pensiero di Mou, che, sebbene espresso oralmente, ha la complessità della circolarità profonda di un Heidegger.

Nel recensire questo titanico lavoro di Esther C. Su, ci sembra necessario sottolineare le questioni filosofiche che a nostro modo di vedere sono più forti

nelle diciannove lezioni e che ora, grazie alla traduzione, possono indicare una via matura per l'ermeneutica e l'interculturalità del XXI secolo ad un pubblico più ampio. Difatti, come sottolinea giustamente Su nella sua Introduzione⁴, queste lezioni non sono il lavoro di un sinologo, quindi di uno studioso di storia della cultura cinese, bensì lo studio di un filosofo. Questo elemento risulta decisivo nella valutazione del contributo di questa opera, che non si pone sullo stesso piano delle storie del pensiero o della filosofia cinese, opere valide e utilissime per lo studio, ma scritte senza alcuna intenzione di dimostrare qualcosa e senza un interesse diretto nel cercare una verità per il lettore o per l'uomo in genere. Mou al contrario ha come scopo fin dalle prime frasi quello di cercare la verità viva, non quella storica del bravo filologo, dietro alla storia millenaria dei pensatori cinesi. Per questo le lezioni non sono una galleria di pensatori, bensì un agone tra vie di verità (道 *dao*) che in conclusione si perfezionano l'una a contatto con l'altra. Per questo Mou traccia un 'percorso filosofico' in cui il Confucianesimo, il Daoismo e il Buddhismo tendono alla stessa 'verità per l'uomo', a cui giunge in pienezza il Confucianesimo solo grazie al contributo diretto delle altre vie. Potremmo dire che se dopo il periodo di frammentazione del territorio e della cultura cinese seguito alla fase nota come "Regni combattenti" (453-221 a.C.) l'ideologia prevalente in seno alla dinastia imperiale Han, la vera istituzionalizzatrice dell'impero cinese, era una sorta di olismo concordista che si prefiggeva di riunire i diversi insegnamenti (addirittura cento secondo la vulgata), così fa anche Mou. Questa uniformità tra gli insegnamenti si riflette nel concetto del 三教, i tre insegnamenti, che appartiene a tutta la tradizione cinese. Mou lo riporta convintamente in auge, mentre la Cina comunista vive uno dei periodi più drammatici della sua storia civile e culturale, definita dal filosofo come «一無所有», che potremmo rendere con «dove non c'era più nulla»⁵. Questo aspetto di consonanza o armonia tra i diversi insegnamenti non è certo riscontrabile nelle valide storie del pensiero cinese ma è invece il midollo di queste lezioni.

Mou apre con un discorso di metodo sul concetto di universale e di particolare, in vista di una definizione del pensiero cinese all'interno della filosofia mondiale. Il cuore dell'esclusione del pensiero cinese dalla storia della filosofia è sempre stata la mancanza di razionalità dimostrativa logica, l'unica garante di un pensiero universale sin dall'eclettismo tedesco (cfr. Heumann, Brucker e poi kantismo e hegelismo). Mou, consapevole di questa 'spada di Damocle', decide di 'disarmarla' sullo stesso terreno, quello dell'universale. In una fitta e lunga dimostrazione che impegna completamente le prime due lezioni, Mou giunge a sostenere che il pensiero cinese abbia una capacità universale, ma che mentre l'universale della logica occidentale è un universale astratto (抽象

⁴ Ivi, p. XIX.

⁵ Citato in Joël Thoraval, *Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain*, «Extrême-Orient, Extrême-Occident», 27 (2005) p. 98.

的普遍)⁶, legato alla proferibilità della proposizione, un'astrazione che cerca l'estensività delle norme (做外延的) più che l'intenzionalità (做內容的) della vita, il pensiero cinese ha invece la natura dell'universale concreto (具体的普遍性). Questo universale concreto è proprio l'uomo (人) nella sua natura di essere in relazione morale con l'altro uomo (仁). Poiché l'uomo si trova «在一通孔中»⁷, che potremmo rendere con «nell'apertura o spiraglio», e quindi ha la prospettiva di tale spiraglio nel percepire il *dao*. La verità o comprensibilità (*dao*) si da solo nello spazio di questo spiraglio, che le offre l'apertura. Senza l'uomo non c'è apertura e quindi non c'è 'spazio di verità'. La verità è quindi verità del/ nel singolo, una verità intenzionale non astratta, legata alla possibilità di dare corpo o incarnare la verità (体现出来), che senza l'uomo non può darsi.

L'universalità non è quindi un principio di predicabilità, ma è l'uomo stesso, poiché ogni uomo è un'unica, inimitabile e imperdibile «apertura» (通孔). Secondo Mou è questa la verità proposta dal pensiero di Confucio e Mencio⁸, che poi grazie al contributo profondo del Daoismo e soprattutto del Buddhismo, è giunto alle vette intellettuali del Neoconfucianesimo di epoca Song e Ming⁹. La natura del pensiero cinese è di essere devota alla ricerca della vita virtuosa, di una morale applicata, non ha la conoscibilità come scopo, bensì la vita. Mou riconosce solo a Kant la qualità di filosofo morale pratico, sebbene il suo pensiero non sarebbe ancora libero dalle pastoie del cognitivismo tipico del pensiero occidentale. Nell'ultima lezione, troviamo di nuovo affrontato l'argomento dell'uomo come universale. Il pensiero cinese è in grado di affrontare l'oggetto sempre mantendosi nella prospettiva del soggetto, che è la natura umana (人性), mentre, a dire di Mou, il pensiero occidentale avrebbe optato per una indagine dell'oggetto, spostando la prospettiva del soggetto nella trascendenza di Dio. Percepiamo in questa espressione dei riflessi del pensiero di Heidegger, il quale fu uno degli interpreti di Kant che più influenzò il filosofo cinese.

Sebbene le traduzioni delle opere di Mou Zongsan siano poche, nell'ultimo decennio gli studi rivolti a questo autore si sono moltiplicati, sia per l'interesse filosofico di questo autore, sia per il recupero e l'ascesa che il Neoconfucianesimo contemporaneo (现代新儒家) sta dimostrando. Dopo più di sessanta anni di rifiuto della tradizione confuciana in quanto retrogrado retaggio feudale, dal 4 maggio 1919 a tutta la parola maoista (fine anni '70), la Cina ha intrapreso un lungo processo di recupero della propria identità e delle proprie radici culturali.

⁶ Per il testo cinese di Mou ci siamo serviti di 牟宗三, 中国哲学十九讲, 吉林出版集团有限责任公司, 北京 2010. Questa edizione, stampata a Pechino, è in caratteri semplificati.

⁷ Ivi, p. 8. Su invece traduce con un infelice «orifice», Mou, *Nineteen Lectures*, cit., p. 7, sulla motivazione di questa scelta non condivisibile si legga la relativa nota 5, nella quale suggerisce di essersi ispirata agli orifizi del corpo in quanto tratti della percezione. Il termine in cinese moderno ha anche un significato tecnico, il foro dentro cui può girare la vite; quindi si tratta di un passaggio o attraversamento che abbia una sua forte utilità proprio restando vuoto, in perfetto accordo con il concetto di *dao* nel *Laozi* (IV.1): «Vuota è la Via [*dao*], e quanto più opera o La si usa, meno serve riempirLa» (Attilio Andreini, *Laozi. Genesi del «Daodejing»*, Torino 2004, p. 97).

⁸ Secondo la tradizione Confucio visse tra il 551 e il 479 a.C., mentre Mencio tra il 370 e il 289 a.C.

⁹ La dinastia Song va dal 960 al 1279 e quella Ming dal 1368 al 1644.

Questo graduale processo, ancora in corso, ha subito una notevole accelerazione negli ultimi anni, visto anche l'emergere di un interesse della stessa politica comunista, ormai resasi capitalista, verso la necessità di stabilire un ‘sogno cinese’ (中国梦) che si basi su un’identità ristabilita di questa civiltà millenaria. Queste sono le ragioni per il grande interesse non solo degli studiosi di pensiero cinese contemporaneo, ma anche di un più ampio contesto di lettori che chiede pubblicazioni relative al Neoconfucianesimo.

Gli studi di rilievo che possono essere menzionati sono numerosi, ci limitiamo a citarne alcuni che siano solo relativi al pensiero di Mou e non a tutta la tradizione Neoconfuciana del ‘900. Sébastien Billioud ha pubblicato nel 2012 *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, uno studio di alto livello sul concetto di ‘metafisica morale’ – non metafisica della morale – uno dei temi chiave del pensiero di Mou¹⁰. Serina Chan offre invece un affresco delle influenze filosofiche di Mou, sia cinesi, in particolare il maestro Xiong Shili, sia occidentali, come Kant e Hegel per la sua teoria della morale, in *The Thought of Mou Zongsan*¹¹. Infine, Clover offre uno studio critico sulla rilevanza del Buddhismo nella comprensione e delineazione dell’unicità del pensiero cinese da parte di Mou, arrivando a sostenere che l’autore fosse un neoconfuciano cripto-buddhista, una definizione tipicamente rivolta ai neoconfuciani Song e Ming da parte dei confuciani più ‘ortodossi’¹². Questi tre lavori monografici sono solo alcuni di quelli pubblicati nella collana Brill ‘Modern Chinese philosophy’ diretta da John Makeham, uno dei massimi esperti mondiali di pensiero cinese moderno e contemporaneo.

Il fatto che ormai alcuni tra i maggiori e più esplicativi testi filosofici di Mou Zongsan siano disponibili in lingue europee e che la letteratura critica sia sempre più in espansione, fa ben sperare in un futuro confronto tra i filosofi occidentali e questo autore, affinché il ‘circolo ermeneutico’ portato avanti da Mou lungo tutta la sua vita, possa ancora ‘girare’ dimostrando la sua energia e necessarietà.

¹⁰ Sébastien Billioud, *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Brill, Leiden/Boston 2011.

¹¹ Serina N. Chan, *The Thought of Mou Zongsan*, Brill, Leiden/Boston 2011.

¹² Jason T. Clower, *The Unlikely Buddhologist: Tiantai Buddhism in the New Confucianism of Mou Zongsan*, Brill, Leiden/Boston 2010.

Recensione

E. Canone (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*

Leo Olschki 2015

Daniele Taurino

Il libro curato da Eugenio Canone, *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, ha il chiaro intento di affrontare un tema rilevante nella storia delle idee filosofiche – quello del problema anima-corpo appunto – sotto una prospettiva ben precisa (quella etica) instaurando un confronto corale tra mondo antico ed età moderna che non riproponga in alcun modo qualche anacronistica *Querelle*. Si tratta di un volume (il numero CXXIV della prestigiosa collana del *Lessico Intellettuale Europeo*) che ha la particolarità di essere stato pensato dal suo curatore dentro e come un progetto. La pubblicazione si inserisce infatti all'interno delle attività dell'Unità di ricerca dell'ILIESI-CNR nell'ambito del PRIN 2010-2011: *La riflessione morale di fronte al mind/body problem. Problemi storici e prospettive teoriche* (per alcune notizie e per le attività svolte dall'Unità di ricerca vedi: <http://prin.iliesi.cnr.it/index.php>).

Il volume, che si articola nelle due sezioni “antichi” (Platone, Aristotele, Epicuro, Lucrezio, Crisippo, Filone di Alessandria, Pirrone, Plotino, Origene e Agostino) e “moderni” (Leon Battista Alberti, Marcello Palingenio Stellato, Montaigne, Campanella, alcuni epigoni cartesiani, Hobbes, Gassendi, Henry More), presenta diciotto contributi – ecco la coralità di voci narranti oltre che narrate – nei quali l'orizzonte dell'etica illumina di volta in volta l'intima connessione del problema in esame con la costituzione dell'individuo umano, il suo destino mortale o immortale, la sua specie-specificità rispetto al resto del mondo animale, il suo rapporto con la natura e la divinità, solo per fare degli esempi. Antichi e moderni hanno dato certamente risposte diverse a tale polimorfismo, ma queste stesse diverse risposte se lette in relazione le une alle altre, come è possibile fare grazie anche a questo volume, rendono bene l'idea di un *continuum* di riflessioni che abbraccia l'intera storia del pensiero in un groviglio di geniali intuizioni, progressive sistematizzazioni, riferimenti incrociati e vie ancora inesplorate.

Il quadro complessivo che ne emerge si può fissare probabilmente intorno a questi assi principali: ricognizione del nesso anima-corpo nella duplice direzione

che va dall'anima al corpo e viceversa, spesso con particolare attenzione alle sue articolazioni più vitali e ai suoi momenti più cruciali (nascita, morte e destino); gerarchia e dislocazione dell'anima secondo la molteplicità delle sue parti e/o funzioni; l'esistenza e l'individuazione di diversi livelli di corporeità e di essere; uso metaforico della relazione anima e corpo in ambito politico e linguistico, nonché retorico e iconografico.

Risultano utilissimi strumenti nelle mani di un lettore che intenda affrontare questo libro con lo spirito e gli intenti di cui si accennava l'*Indice dei termini e dei concetti* curato da Manlio Perugini e le varie parole chiave segnalate negli *Abstracts*. Data la difficoltà di rendere a pieno la ricchezza dei vari contributi in un breve spazio preferiamo qui provare ad incuriosire il lettore con una navigazione a vista all'interno del volume. Partiremo dal concetto di dualismo nell'età moderna per procedere poi a ritroso nello scoprirne gli intrecci e le fonti antiche.

Al di là di sottili seppur importanti differenze, all'interno dei contributi, vengono considerati 'dualistici' tutti quei paradigmi psicologici che pensano l'anima e il corpo come separati non solo dal punto di vista funzionale, ma anche, e irrimediabilmente, da quello ontologico. Differenza, quest'ultima, cui consegue anche l'idea secondo cui l'anima, indipendente dal corpo, può essere a vario titolo immortale. Ci verrebbe d'istinto, in questa cognizione, partire da Descartes, considerato il dualista per eccellenza dell'età moderna, autore cui però non è dedicato nessun contributo specifico all'interno dell'opera. Coerentemente con l'impostazione storiografica di cui abbiamo cercato di rendere merito, però, sono presenti contributi da cui la filosofia di Descartes esce fuori attraverso il dibattito, le reazioni e le interpretazioni che l'elaborazione cartesiana sul tema anima-corpo suscitò tra i pensatori coevi e immediatamente successivi. Si evince, per esempio, dal contributo di Angela Taraborrelli, *Anima-corpo nella filosofia morale di Henry More* (pp. 295-311), che proprio il confronto di More con il dualismo cartesiano, testimoniato dalla corrispondenza epistolare fra i due autori che proprio su questo *focus* trova il suo motivo più frequente, gli offrì oltre l'occasione anche gli strumenti per concepire un pensiero intorno alla natura e alla morale umana che tanta influenza avrà nell'elaborazione della *theory of affections* su suolo britannico. «Il dualismo cartesiano – spiega bene Taraborrelli – [...] comporta il problema di capire quale sia la natura dell'unione tra la mente e il corpo in un individuo umano, e come [...] possano interagire causalmente tra di loro». E non sarà un problema solo per More. L'autrice fa emergere inoltre che, alla luce dell'etica, parlare di anima e corpo come due sostanze separate significava muoversi filosoficamente ai margini dell'ateismo. In questo senso vanno letti, per esempio, gli affondi di More nel suo *Antidoto contro l'ateismo* contro gli aristotelici radicali e gli epicurei, sia antichi sia rinascimentali. In altre parole, è soprattutto per non dare ragione al meccanicismo di Hobbes e nemmeno all'impostazione di cartesiani a lui coevi che More, prima seguace di Descartes, lo include fra i nemici da combattere; ma è importante notare che allo stesso tempo mantenendo cartesiana la base del suo sistema filosofico cerca

di risolverne le ambiguità proprio rivolgendosi allo scritto morale del francese, ovvero *Le passioni dell'anima*. Tra queste passioni v'è anche la generosità (essa è però insieme anche una virtù) che si trova al centro del contributo di Giulio Gasparri (pp. 265-279) utile per comprendere come si potesse dedurre dalle stesse argomentazioni cartesiane dimostrazioni cogenti dell'unità dell'essere umano. La discussione cartesiana sulle passioni, virtù e vizi, certamente va collegata all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, ma, come nota Canone nell'*Introduzione*, va anche riconosciuto l'apporto degli autori rinascimentali che proprio sugli stessi testi e temi si soffermarono appassionatamente. Tra questi possiamo citare sicuramente Tommaso Campanella che, come ci ricorda Guido Giglioni nel suo contributo al volume (*Tra Platone e Telesio: il giovane Campanella*, pp. 227-246), ribadendo il valore speculativo della riflessione naturale telesiana trovò il modo di saldare il monismo metafisico al dualismo fisico, appoggiandosi ad argomentazioni tratte da Parmenide; possiamo così più agevolmente saldare pure il progetto filosofico di una ristrutturazione del cosmo aristotelico con la grande riforma etico-politica a cui Campanella dedicò energie per tutta la vita.

La vitalità di una concezione relazionale e insieme dualista è testimoniata nel Rinascimento da un particolare genere letterario che ebbe molta fortuna: quello delle imprese. A esso e in particolare alle sue connotazioni etiche è dedicato lo scritto di Armando Maggi (pp. 191-210) corredata opportunamente da alcune illustrazioni. Nelle imprese, considerate vere e proprie manifestazioni viventi dell'essere umano, hanno infatti una composizione duale: un'anima, l'intenzione o il motto a seconda delle varie interpretazioni, e un corpo, ovvero l'immagine sia essa raffigurata o descritta come accade per esempio negli *Eroici Furori* di Giordano Bruno dove «ogni singola impresa ha una doppia connotazione sia statica [...] sia dinamica». Ai fini della valorizzazione del discorso etico, Maggi nota ancora che in questa dualità rappresentata nelle imprese l'anima è da considerare nella sua funzione eminentemente razionale, sede delle scelte e del libero arbitrio, che sì vivifica il corpo, ma con una qualità ben precisa, quella morale.

Inoltre, all'alba del Rinascimento, l'uso metaforico della dicotomia dualista fra anima e corpo investe anche il campo delle arti figurative. Prezioso per l'approccio a questo tema nel *De pictura* di Leon Battista Alberti è il contributo di Ricardo De Mambro Santos (pp. 149-171), tra i più riusciti del volume. Liberata dal suo carattere meccanico, l'arte pittorica si arricchisce di una matrice retoriche così che «le coordinate estetiche del fare pittorico finiranno per assumere una promettente valenza etica, compendiata [...] nella metaforica dicotomia tra 'corpo' e 'anima'». Anche qui, in analogia con la valenza assunta nel genere delle imprese, il termine corpo si riferisce alle qualità esteriori, alla concreta apparenza figurativa, mentre al termine anima è demandato l'ampio spettro delle qualità intrinseche, spirituali e immateriali, dell'opera.

Bruno è sicuramente il grande assente del volume per quanto riguarda il panorama dei "moderni", tuttavia nell'*Introduzione* Canone oltre a rimarcare l'importanza della cultura rinascimentale, spesso trascurata dalla storiografia,

anche su questo tema, prova a porvi rimedio con alcune considerazioni, fra le quali meritevole qui di attenzione è quella per cui, nello *Spaccio*, Bruno elabora sì l'idea di una riforma interiore che richiede una precisa riflessione sulle virtù e sui vizi, ma la svolge su un doppio livello. Il suo "corpo", si potrebbe dire, è il confronto con le etiche degli antichi, in particolare di Aristotele, stoici ed epicurei, ma la sua "anima" «concerne una critica aspra dei valori del cristianesimo».

A due divergenti paradigmi teologici cristiani è dedicato il denso contributo di Gaetano Lettieri (pp. 133-146) che fa emergere il diverso posizionamento dei valori morali se guardati sotto una prospettiva fortemente antidualistica come quella di Origine o di converso dualista come quella dell'Agostino maturo. Un dualismo di stampo metafisico, che tanta influenza ebbe sulla cultura rinascimentale, è anche quello al centro dello scritto di Riccardo Chiaradonna (pp.117-131) su Plotino. Qui la dualità non è posta da un'elezione di un Dio personale ma è connaturata alla concezione della natura dell'umano e al rapporto che sussiste fra la progressione nella conoscenza e l'azione pratica. Il germe antico di queste filosofie dualiste è però sicuramente il pensiero propriamente platonico con cui si confronta Francesco Fronterotta nel primo contributo del volume, *Conoscenza ed ethos fra anima e corpo nella Repubblica (e nel Timeo) di Platone*. Nell'acuta interpretazione di Fronterotta di alcuni passi topici della *Repubblica*, il dualismo platonico fra anima e corpo verrebbe riflesso anche in una natura "anfibia" dell'anima stessa, per cui alla sua funzione più propria di tensione verso la contemplazione delle Idee, si aggiungerebbe, in virtù della presenza del corpo e della necessità di governarlo, un'operatività capace di estendersi al di là dell'ambito razionale. Per di più, «queste pulsioni psichiche irrazionali [...] appaiono per così dire, come altrettante versioni 'distorte' dell'esercizio della funzione razionale propria dell'anima, al punto da operare in autonomia, e talvolta perfino in opposizione, a quella funzione».

In conclusione di questa ricognizione, se da un lato possiamo affermare la continuità delle implicazioni etiche che arrichiscono la trattazione del problema anima-corpo sia degli antichi sia dei moderni, dall'altro tale polimorfismo, proprio grazie alla luce dell'etica, può far valere le sue differenze interpretative e storiografiche. Infatti, come nota bene Canone nell'*Introduzione*, per tutto l'arco di tempo trattato nel volume (e anche oltre) «il collegamento tra i livelli metafisico, cosmologico, etico e gnoseologico non rinvia solo al platonismo e al neoplatonismo [...] ma anche all'aristotelismo e, significativamente, allo stesso Aristotele» per cui l'etica nella sua complessa articolazione è non solo una politica dell'unità del vivente ma si radica, collegamento vitale per la fortuna rinascimentale dello Stagirita, ed è parte integrante della stessa cosmologia aristotelica che, come sappiamo, trova uno dei suoi motivi nel dualismo fra mondo sublunare e sfere celesti. Del resto è lo stesso Aristotele (non a caso gli sono dedicati ben due contributi nel volume) a consegnare alla storia della filosofia l'impegno di considerare insieme l'anima e il corpo per parlare del vivente e delle sue relazioni con l'ambiente, la società, la politica, la spiritualità, la conoscenza:

Poiché consideriamo il sapere tra le cose belle e degne di onore, e una forma di sapere più di un'altra o per il rigore o perché si occupa di oggetti migliori e più mirabili, per entrambi questi motivi potremmo ragionevolmente porre tra le prime la ricerca sull'anima. Sembra inoltre che la conoscenza dell'anima contribuisca grandemente alla verità in tutti i campi, e specialmente alla ricerca sulla natura, giacchè l'anima è come il principio degli animali (*De anima* A, 1, 402 a 1-7).

Recensione

G. Dalmasso, *Hegel, probabilmente* Jaca Book 2015

Alice Romagnoli

Le pagine di *Hegel, probabilmente* rappresentano una novità all'interno della produzione bibliografica di Gianfranco Dalmasso, professore di Filosofia Teoretica dell'università degli studi di Bergamo e presidente onorario della Società Italiana di Filosofia Teoretica. Una novità, appunto, poiché all'interno del suo percorso di ricerca, il quale spazia da Jacques Derrida all'etica nel pensiero greco ed agostiniano, passando per il dibattito sul nichilismo, Hegel rappresenta la tappa più recente. Il motivo di ciò è forse ravvisabile in quella che Dalmasso definisce una “resistenza” che da sempre caratterizza il suo rapporto con il filosofo tedesco, resistenza dovuta all'idea di un compimento che il sistema hegeliano sembrava presagire e preannunciare. Ma non è certo nei termini di un filosofo della conclusione o di un sistema ultimo che Hegel ci viene presentato in questo testo; come già il titolo suggerisce, Dalmasso approfondisce e prende in esame il pensiero hegeliano nelle sue questioni nodali facendo sì che esse risultino unite dal filo di Arianna di un “probabilmente”.

Il libro è un lavoro di stampo teoretico (e non cognitivo-espositivo, come viene chiarito e sottolineato dall'autore stesso) diviso in sette capitoli e due appendici. Le prime pagine costituiscono il preambolo di quello che verrà poi sviluppato nel corso del testo e ci introducono i tratti salienti dell'indagine. Riconosciamo così, fin da subito, alcuni dei termini fondamentali del lessico hegeliano: la mediazione e la dialettica, ad esempio, la quale è presentata come il metodo del “distacco dal proprio sapere”, come, cioè, il metodo per fare filosofia. Troviamo anche l'alterità e la negazione che confluiscono nel concetto, tanto difficile da tradurre quanto centrale, dell'*Aufhebung* che è togliimento e, insieme, conservazione. Dalmasso espone fin da subito una posizione che spiegherà e porterà avanti nel corso del testo: «Se per *nichilismo* si intende sfiducia nei confronti della ragione e concezione debole di una verità difficilmente accessibile, Hegel risponde pienamente a questa tipologia» (p. 13). Vediamo qui un elemento che caratterizza tutto il testo: accanto alla filosofia hegeliana, l'autore fa emergere puntualmente i suoi originali contributi che a volte, come in questo caso, sembrano persino arrivare a contrastare un Hegel “standard”.

Il libro si snoda, così, tra l'analisi delle opere hegeliane e lo sviluppo di tematiche care a Dalmasso come quella che apre il primo capitolo: la questione

del soggetto. In epoca moderna l'io padrone dei suoi atti conoscitivi e pratici è entrato in crisi, perciò si pone il problema di ricollocarlo, di trovare quale sia il suo luogo. Questa operazione è rintracciabile in Hegel ma in un senso che si potrebbe definire inconsueto: la ricollocazione è una dis-locazione in quanto il luogo del soggetto è il suo essere tolto, la sua *Aufhebung*. Così Dalmasso entra subito e, si potrebbe dire, *in medias res*, nel pensiero di Hegel ponendoci di fronte a numerosi elementi. Primo tra tutti il fatto che dalla filosofia hegeliana non dobbiamo aspettarci un contributo nei termini di una *Weltanschauung* compiuta e definita ma piuttosto un metodo di produzione del sapere: la dialettica. Questa risulta essere, nello stesso tempo, il motore ed il risultato del sistema hegeliano scandito dalla dinamica del divenire. Dalmasso, inoltre, ci pone di fronte alla concezione hegeliana del negativo come «plastico, costruttivo, nient'affatto nichilista, ma piuttosto inaugurante un senso attivo, generativo dell'alterità» (p. 19). La nozione di negazione attiva è centrale nel testo ed è una rivalutazione del senso platonico del negativo.

Fin da questi elementi di partenza è possibile notare una sorta di *nuance* ermeneutica della filosofia hegeliana così come è presentata da Dalmasso. Infatti in queste prime pagine, e più volte nel corso del libro, egli pone l'accento sulla necessità di una partecipazione che la lettura degli scritti di Hegel richiede, un ripercorrere il movimento del pensiero hegeliano che deve essere insieme anche un ri-generare in se stessi questo movimento. In questo modo risulta impossibile rimanere fermi nel punto di vista di un io "esterno". Particolarmente interessante in questa direzione è la nozione di significato che viene richiamata: secondo la filosofia hegeliana porre un significato vuol dire sussistere nel movimento di generazione di tale significato in modo tale che generato e generazione risultano inscindibili. Per rendere più chiaro ciò, Dalmasso afferma che nel linguaggio hegeliano «il significato non sussiste e non si mantiene all'infuori del suo essere pensato, prodotto da un soggetto che, mentre lo produce, ne viene lui stesso trasformato» (p. 40).

La questione di come Hegel pensi il significato è sviluppata nel secondo e terzo capitolo attraverso due diverse impostazioni: fenomenologica e logica. Nella prima il testo hegeliano di riferimento è *La fenomenologia dello spirito*, mentre nella seconda viene presa in considerazione soprattutto *La scienza della logica*. Ciò che emerge dalle pagine di questi testi è una nozione della verità come non separabile da quella di metodo; quest'ultimo, infatti, è il movimento stesso in cui la verità è prodotta. La verità non è un sapere immediato poiché il vero non è un oggetto possedibile ma un soggetto immerso nel divenire. Per comprendere questo processo Dalmasso ricorre più volte al termine *spiazzamento* il quale riguarda tanto il soggetto quanto la verità. Esso, infatti, è dovuto al movimento del porre, togliere e conservare, al continuo oscillare tra ciò che è generato e la sua negazione. Quest'ultima ci viene presentata all'interno di una semantica forte che arriva fino a richiamare una vera e propria morte. Tuttavia non bisogna pensare che si giunga ad una fine del divenire, ad una fine della storia; strettamente legata a quella del negativo, infatti, vi è un'altra semantica, quella

del futuro inteso come un “non ancora”. In questi capitoli il termine centrale rimane quello di *aufheben*, il quale è considerato da Dalmasso «evidentemente nodale e decisivo di tutto il discorso hegeliano» (p. 49).

Dopo l'assetto fenomenologico e quello logico, la trattazione della verità hegeliana arriva ad una prima conclusione nel quarto capitolo. In esso Dalmasso prende in esame la *Filosofia dello spirito* che ha il suo testo di riferimento nell'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, in particolare nella terza parte. Qui lo spirito assume la valenza di verità della coscienza la quale richiama la scienza dell'anima platonica. L'operazione compiuta da Hegel a tal proposito è quella di leggere sotto la chiave dello Spirito il movimento di generazione, ed insieme ricerca, della verità. Come nei capitoli precedenti, siamo di fronte ad un processo a cui la verità è sottoposta e, nello stesso tempo, da cui essa emerge superando ogni immediatezza. La differenza sta nel fatto che qui il soggetto, lo spirito, non si determina attraverso la dimensione del processo fenomenologico, ma entro se stesso. Ci troviamo nella via della psicologia, cioè, della scienza dell'anima, la quale è concepita come scienza della libertà. Qui per “libertà” si deve intendere uno *spiazzamento* che il soggetto del sapere subisce in quanto «conosce il suo essere fatto, nonostante e attraverso il suo fare, impossibilitato a cogliere l'identità fra sé e la sua immagine» (p. 59). Questo continuo rimando tra la dimensione interiore e quella esteriore, entrambe riconducibili allo stesso soggetto, è l'ambito proprio dell'intelligenza. Ancora una volta, centrale è il movimento del togliere e conservare che ritorna con la trattazione dell'intuizione come segno.

Il quarto capitolo rappresenta, in un certo senso, il primo punto d'arrivo del testo perché chiude la presentazione della concezione hegeliana della verità dopo averla indagata nelle sue tre diverse tappe. In questa prima parte il lavoro svolto mira alla dissoluzione di ogni immediatezza attraverso la caratterizzazione della verità come soggetto immerso nel continuo movimento del divenire se stesso. La verità non può essere posseduta né si possiede essa stessa perché è mediata da un processo che va dalla disperazione della “morte” all’apertura di un “non ancora”. L’importante contributo di Dalmasso è quello di farci comprendere che la mediazione non caratterizza solo la verità hegeliana ma anche il nostro lavoro di conoscenza, di lettura dei testi hegeliani, di comprensione. A tal proposito egli scrive chiaramente

Letture siffatte si atteggiano, come forma e come metodo, più a misurare *come Hegel* lavora, piuttosto che a comprendere *che cosa Hegel* dice. Lo stile di lavoro di Hegel coinvolge, oltre che l'autore stesso, anche il suo lettore, in un prodursi del significato del testo che è strutturalmente impadroneggiabile in una forma immediata [...] (p.24).

Da queste parole e, più in generale, da quanto si è detto fin’ora, è possibile affermare che l’eco dell’ermeneutica, la *nuance* di cui sopra abbiamo parlato, è rintracciabile in *Hegel*, probabilmente sotto un duplice aspetto: da una parte essa sembra emergere quasi spontaneamente dal pensiero hegeliano senza risultarne una chiave di lettura forzata; dall’altra parte è l’impostazione stessa del testo a richiamare un approccio ermeneutico. Dalmasso, infatti, ci invita e si pone lui

stesso, nell'ottica di un confronto con Hegel incentrato non tanto su ciò che il filosofo tedesco dice, quanto, piuttosto, sul come lo dice, sul percorso attraverso cui arriva a dirlo.

Proseguendo nel testo Dalmasso prende in esame il momento negativo della dialettica hegeliana con l'intento di mostrarne il suo carattere non distruttivo. Questo spiraglio di positività nel negativo può essere osservato nella dimensione storica la quale, infatti, costituisce il soggetto principale del quinto capitolo. Qui il testo hegeliano di riferimento torna ad essere la *Fenomenologia dello spirito* attraverso la quale si pone l'accento sui concetti di singolarità ed universalità e, in particolare, sul loro rapporto. La nozione hegeliana di etica si trova proprio sul confine tra questi due opposti in quanto essa concerne un singolo ma si manifesta nella forma di un'alterità costitutiva del soggetto stesso. A tal proposito vengono prese in esame le pagine della *Fenomenologia* in cui Hegel rilegge la tragedia sofoclea *Antigone* perché in esse ritroviamo il negativo che porta fino allo *spiazzamento* della legge della città, quindi, dell'umanità. Anche qui l'accento è posto da Dalmasso sulla necessità di attraversare il negativo per poter arrivare ad un'unità la quale, quindi, non è affatto immediata. Essa, anzi, è doppiamente a rischio: in un primo momento, il suo maggior ostacolo è la negatività lacerante attraverso cui la coscienza deve passare senza lasciarsi annichilire; in un secondo momento, il pericolo proviene da una unità che si costituisca come totalitarismo. Quest'ultimo sarebbe un universale vuoto, mera soprapposizione in cui il singolo non è riconosciuto come tale. La vera unità a cui la coscienza deve giungere dopo aver attraversato la negatività, è quella di un universale che tenga conto di ciascuno proprio perché è passato attraverso le singole persone, si è diviso in esse per poter tornare ad una riconciliazione, per poter raggiungere la propria autocoscienza.

Da queste pagine emerge un altro importante contributo di Dalmasso: l'analisi di un universale che non sta in una sorta di Iperuranio ma è anch'esso coinvolto dal cammino scandito dall'*Aufhebung*. Ne è coinvolto in quanto è il soggetto inaugurante di questo cammino e, allo stesso tempo, necessita di compierlo fino in fondo per potersi conoscere, quindi, pienamente realizzare. L'universale propostoci non è "vuoto" perché si è riempito della singolarità che ha attraversato. Dalmasso insiste su questo e ci mostra un Hegel che potremmo definire "diverso", attento alla singolarità intesa come mediazione attraverso cui l'universale deve necessariamente passare.

Attraverso il sesto capitolo Dalmasso devia la sua analisi al rapporto tra Hegel e la questione di Dio. I testi di riferimento qui sono gli appunti delle lezioni di filosofia della religione che il filosofo tedesco tenne a Berlino nell'arco temporale che va dal 1821 al 1831. Da queste pagine emerge che per Hegel la religione ha come oggetto il rapporto con Dio, quindi, l'affermazione di un Assoluto. Anche se il tema trattato sembra apparentemente diverso da quello dei capitoli precedenti, le tematiche che troviamo sono le stesse: lo spiazzamento, il togliere ed insieme conservare, la centralità del negativo, il rapporto universale-

singolare. Il passo in più che in queste pagine viene sottolineato da Dalmasso consiste nel mostrare che

il rapporto con Dio, cioè la religione, vuol dire un diverso modo di *pensarsi*, di pensare se stessi. La religione d'altra parte si distingue dalla filosofia «perché in questa la ragione è nella forma mediata del pensiero». La filosofia non è il rapporto con Dio ma è il *pensare* tale rapporto (p. 127).

Il riferimento alla religione fa da ponte per il tema dell'ultimo capitolo del libro: il confronto tra come Hegel pensa e le strutture dell'esperienza cristiana. In particolare viene sviluppata l'idea di Henri de Lubac per cui Hegel può essere considerato un seguace di Gioacchino da Fiore, abate e teologo calabrese vissuto a cavallo tra il XII ed il XIII secolo. Dalmasso ci spiega, infatti, che Hegel parla della Trinità, la quale permea il movimento dialettico, quindi, la struttura generativa della logica e, soprattutto, della storia. La Trinità è in Hegel processo storico e la verità è un percorso che si dà nel tempo, non un possesso immediato; tutto ciò in linea con il senso biblico. In merito a ciò, Dalmasso è favorevole all'ipotesi di un Hegel come pensatore cristiano ma la sua analisi rimane lucida nel sottolineare le contraddizioni rilevabili in questa affermazione. Il suo intento, infatti, non è quello di lanciare un *aut-aut* tra due posizioni, ma piuttosto, quello di sottolineare «che la valenza apologetica del tentativo filosofico di Hegel consiste, io credo, in una lettura gnoseologica dell'esperienza cristiana» (p. 146).

Il confronto con la religione cristiana chiude l'ultimo capitolo e il libro si avvia ad una conclusione che passa attraverso due appendici. In esse il soggetto è il pensiero hegeliano che, di volta in volta, viene declinato secondo letture e confronti differenti che arricchiscono, nello stesso tempo, sia la comprensione stessa di Hegel, sia i contributi originali di Dalmasso. Nella prima appendice si prende in esame il tempo hegeliano declinato nell'ottica di un futuro anteriore attraverso la lettura che Jacques Derrida dà di *L'avenir de Hegel*, di Catherine Malabou. Nella seconda appendice, invece, vengono messi in luce alcuni aspetti del rapporto tra il pensiero di Hegel e quello di Platone ed il neoplatonismo, in particolare, Plotino.

Il percorso di *Hegel*, probabilmente arriva, così, alla sua conclusione attraverso queste due appendici che lasciano lo spazio ad ulteriori spunti di riflessione anziché porre un punto definitivo. Fino alle ultime righe, quindi, Dalmasso evidenzia e si dimostra consapevole della ricchezza e della complessità dei testi hegeliani i quali richiedono sempre lo spazio di un “probabilmente” aperto a nuove analisi.

Tutto il libro, dal titolo alla conclusione, va nella direzione di un invito a ripercorrere il pensiero hegeliano attraverso le “lenti” di Dalmasso e, allo stesso tempo, ad andare oltre, a continuare a pensare senza mai arrestarsi alla presunzione di un possesso totale.

Recensione

Aut aut, *Con Nietzsche*

Il Saggiatore 367/2015

Francesca Ruina

Che cosa vuol dire oggi, a più di un secolo dalla sua morte, stare “con Nietzsche”? Che cosa significa quel “con” che accompagna il nome del filosofo tedesco nel titolo del recente volume della rivista *aut aut* a lui dedicato?

Stare con Nietzsche, come sottolinea Pier Aldo Rovatti nell’introduzione al testo, non vuol dire fare del suo nome e del suo pensiero una bandiera da utilizzare come emblema a seconda nella necessità del momento – dal presunto Nietzsche filo-nazista da ripudiare, a quello accademizzato e filologizzato oggi tanto in voga. Tutt’altro. Schierarsi con Nietzsche significa «liberarlo e liberarci da tutte le prese di partito, comprese quelle che si alimentano di una semplice empatia emotiva» (p. 4), significa uscire dalla logica dell’etichetta, della definizione, della monumentalizzazione – sia nell’osannarlo che nello screditarlo. Abbandonare gli idoli che lo compongono, per lasciare emergere la sua profonda attualità, che consiste proprio nel suo essere irrimediabilmente inattuale, mai dentro un pensiero o una corrente classificabili, ma sempre sull’orlo – anche del burrone -, sui bordi, negli interstizi delle facili attribuzioni.

Se Nietzsche non può che essere “tra”, se non può che serpeggiare dentro e fuori ciò che è divenuto, allora, forse, come questo numero di *aut aut* sembra suggerire, non si può che lasciarlo danzare insieme ad altri pensatori – da Foucault a Derrida, da Bataille a Cartesio –, non si può che incrociare le voci, dare vita a un pensiero polifonico e polimorfico.

In un saggio del 1994 – riportato nella sezione “materiali” di questo numero di *aut aut* – Gianni Vattimo inquadrava la ricezione del pensiero nietzschiano tra una fase politica, tipica degli anni sessanta e settanta, e una successiva fase estetica, ovvero tra il Nietzsche heideggeriano «profeta dell’esito nichilistico della civiltà occidentale moderna» (p. 207-208) e quello derridiano della dissoluzione metafisica e dell’assenza di fondamenti. Un “tra”, questo, che oggi, a più di vent’anni dal saggio di Vattimo, chiama in causa un altro nome della filosofia, Michel Foucault, che, stando alle riflessioni di Pierangelo Di Vittorio, sembra allontanarsi tanto da Heidegger quanto da Derrida. La questione foucaultiana è quella di «fare un sogno contrario: saper creare un divenire-minore» (p. 25), detronizzando il filosofo dal suo supposto sapere e inscrivendo la sapienza filosofica nell’immanenza storica. Una deterritorializzazione, per dirla con

Deleuze, della filosofia alla volta di una sua continua riterritorializzazione in grado di spostare i propri confini e la propria presunta identità.

L'immanenza storica in cui inscrivere il sapere filosofico non è quell'accumulo di dati e di fatti cui si tende ingenuamente a far coincidere la storia, ma una storia che va “spazzolata contropelo” - come sottolinea Benjamin, qui richiamato nel saggio di Raoul Kirchmayr -, una storia da abitare diversamente, grazie a una politica dell'oblio e della memoria.

La questione, dunque, è quella dell'immanenza, del rimanere nell'istante: «attraverso il perdurare dell'istante, il soggetto non si ritrova *après coup* nella potenza di un divenire (...), ma si riassorbe nell'inconsistenza del suo essere singolare» (p. 78), come scrive Massimiliano Roveretto richiamandosi a Bataille. Questa incompiutezza del soggetto, questa sua dissolvenza, questo suo essere sempre (in) pura perdita, è, per Bataille, la *chance* dell'essere umano o, per dirla in termini nietzschiani, la sua (volontà di) potenza.

Una potenza agonale che, in quanto tale, non può che rapportarsi sempre con forze antagonistiche, senza mai esaurirsi in esse, ma restando sempre in quella tensione, in quel “tra” tanto caro al filosofo dello Zarathustra. Una potenza che smaschera il potere frammentandolo, proprio come la scrittura aforistica di Nietzsche fa con quel grande dispositivo di potere che è il linguaggio. «Non essere balbuzienti nel discorso, ma balbuzienti del linguaggio stesso», scriveva Deleuze in *Pourparler*, tra-dire il linguaggio e l'identità attraverso delle “linee di fuga”, per «affermare la propria singolarità in divenire e, tramite essa, inventare la lingua per un popolo oppresso o per un “popolo che manca”» (p. 152), come sottolinea Paolo Vignola nel suo saggio. Secondo Deleuze, Nietzsche agisce come un Bartleby che «con la formula “I would prefer not to” crea una lingua straniera all'interno del linguaggio» (p. 153), un “niente di volontà” che è ben lungi dall'essere una resistenza reattiva, ma è piuttosto un movimento di sottrazione da un ventaglio di (finte) possibilità di scelta preconfezionate. Un meno che diventa un più, una crepa all'interno dei dispositivi di potere.

Ecce homo, dunque. Ecco l'uomo che emerge da questo quadro, un uomo che, come il Nietzsche della sua ultima opera, *si* scrive, ovvero scrive se stesso, diviene ciò che è sottraendosi e pluralizzandosi. Un uomo della presunta follia, la quale, come evidenzia Stefano Tieri rifacendosi alla Grecia classica, «oscilla tra due estremi: in parte corruzione dell'anima, in parte profonda esperienza dello spirito» (p. 195).

La follia, forse, dell'essere tutti i nomi della storia, tranne uno: il suo. La follia del non essere (un) Io. Questa la smorfia del genealogista, che Andrea Muni sottolinea attraverso Foucault. «La genealogia, afferma Foucault senza troppi giri di parole, deve produrre la dissociazione dell'io» (p. 173), unica forma di resistenza politica possibile, dal momento che, come scriveva il filosofo francese, «non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé» (p. 178). Il godimento di una soggettività che non si *ha* (più), ma che si può *essere* proprio perdendo – la *dépense bataillana* – dopo Dio, anche l'Io.

Stare “con Nietzsche” significa allora, forse, darsi la possibilità di scalfire tutte quelle lettere maiuscole – Dio, l’Io, la Storia – che impediscono la danza del divenire, il gioco della vita e la risata del fanciullo.

Recensione

G. Dalmasso e S. Maletta, *La sovranità in legame*

Jaca Book 2015

Rolando Longobardi

Il termine “sovranità” presenta oggi una attualità ed una problematicità anche superiori rispetto a passate stagioni della vita politica. Il termine deriva dal latino *super* e nelle lingue europee (*sovereign, souverain, souverän*) ha assunto il significato di un *potere superiore e originario*, che è anche la qualità giuridica dello stato come potere indipendente da ogni altro.

Non è solo e tanto in questa direzione che si rivolge questa raccolta di scritti curata da Gianfranco Dalmasso e Sante Maletta, quanto piuttosto il tentativo di affrontare questa nozione in un senso più ampio e radicale della sovranità come *punto ed elemento unificante dei legami sociali*. Nelle profonde e rapide trasformazioni della società odierna oscillano infatti i significati delle istituzioni tradizionali: giuridiche, religiose, economiche, educative.

Sono oggi infatti illanguiditi i segni della sovranità legati al corpo (come ad esempio il re, l'imperatore, il corpo del sovrano, il Palazzo, le Tavole della legge, le Aquile romane ecc.). Nello spostamento dell'asse del potere e del controllo politico dalla parte dei media, della televisione, della rete – osservano i Curatori – è necessario trovare nuove forme mediatiche di consenso e di unificazione. L'immagine stessa del leader politici si è mutata in leader obbligatoriamente *populista*: leader televisivo o comunque leader attore di uno *spettacolo*. Paradossalmente la sovranità o ciò che ne tiene il posto propende verso legami *incorporei*, tutti centrati su una *società dello schermo*.

Quale razionalità e quale sapere sono in grado di attraversare questi discorsi? La risposta è difficile, anche considerando la natura dell'*oggetto* di questi discorsi. «Da una parte infatti tale oggetto è visto, osservato, sperimentato: sia esso la povertà di mezzi o la devastazione di uno sfruttamento o l'atomismo solipsistico di un individuo strutturalmente segregato dal rapporto con suoi simili. D'altra parte questo tipo di oggetto non è visibile, non è abbracciabile completamente dalla luce della coscienza perché implica, nella sua struttura, *un nascosto, un causa che non si dà a vedere*» (p. 12).

Quale sapere è in grado di abbracciare l'obliquità di questo sguardo? Prima di indirizzarci a saperi come la fenomenologia e la psicoanalisi, per altro frequentati in questo volume, i curatori intendono attirare l'attenzione del lettore su una struttura sorgiva del sapere secondo cui la struttura di una episteme e del suo attore, il *nous*, l'intelletto si pone originariamente come un sapere *tridimensionale*. «Tridimensionale, parlando del sapere, significa un sapere non di una *superficie*, non un sapere *superficiale*, ma un sapere che implica *un volume, uno spazio*. Che cosa significa uno spazio non a livello degli oggetti fisici, ma *a livello del pensiero*? Significa *una corporeità, un corpo*». (p. 12).

L'intreccio che non si dà a vedere, ma tiene insieme, unifica l'individuo, è *intreccio fra il corpo e l'anima*, come i greci hanno insegnato. Il sapere moderno ha perduto in gran parte questa antica e rigorosa saggezza. Tuttavia una scienza dei legami, anche e soprattutto trascritta nei linguaggi contemporanei, implica un sapere vivente, *un sapere all'altezza della vita*. Questo tema è articolato dai curatori sorprendendolo e mettendolo alla prova con contributi che articolano il lavoro di un gruppo di ricerca PRIN dell'Università di Bergamo, diretto da Francesca Bonicalzi, che su queste tematiche ha svolto da numerosi anni una funzione magistrale attraverso le sue ricerche su Descartes, Spinoza e l'epistemologia francese contemporanea. In tale direzione gli autori dei contributi hanno articolato l'elaborazione di una «razionalità in azione nei legami, se così si vuol definirli, "sociali", se con questo termine non si intende la consueta odierna nozione, esangue ed appiattita, di un "sociale" strappato alla questione della sua genesi e del suo linguaggio» (p. 13).

La posta in gioco sembra perciò essere una riconoscenza di strutture antropologiche dell'umano che si smarchino da una concezione cosalistica e ideologica degli individui e del loro funzionamento, concezione per altro – tale rilievo è sempre al lavoro nel volume – implicata da un progetto tecnocratico e tecnoscientifico di dominio.

Nella prima parte, dedicata a *Immagini della sovranità*, emerge all'interno dei saggi un *fil rouge* capace di creare un legame all'interno delle differenti visioni o – se si preferisce – immagini, che della sovranità le ideologie, ma anche i saperi, ci consegnano: la fiducia nella ragione che richiede libertà nella ragionevolezza di una comunità in grado di sostenerla. Non è sicuramente un caso se tale sezione prende avvio con il saggio di Vincenzo Rizzo, “Politica e iconoclastia”, dove da una genealogia della teoria dell'immagine nell'estetica orientale, emerge la necessità di istituire una dialettica verso una concezione di sovranità che non nascondendo le immagini, sappia da queste trarre spunto verso un'intelligente pratica culturale e di potere. L'immagine dell'icona si fa corpo, traccia capace di porsi in dialettica tra Stato e l'individuo, ideologia e tecnoscienza, corpo e anima. Ciò che emerge secondo Rizzo è, citando Florenskij, una rivalsa dell'io, non più perso o immerso nell'immagine dell'icona, ma capace di riconoscersi nel volto, epifania della storia dell'umano, di cui l'icona è «sguardo della/dalla

divinità che entra nella realtà, iscrivendo un tratto nuovo, grazie al testimone/pittore che vede/fa proprio nella sua esperienza dello sguardo» (p. 35).

Lontano dal considerare l'immagine come un sostitutivo della propria libertà e identità, in essa l'uomo, ritrovatosi soggetto attivo nella relazione di potere con la realtà, realizza il proprio senso di appartenenza, la propria libertà all'interno di una relazione che assomiglia ad una nuova nascita. Il tema della *nascita* legato a quello della libertà e della democrazia in relazione al concetto di sovranità è presente anche nel saggio di Dalmasso.

Nella nascita quale evento, atto costitutivo di una relazione, di un uomo, ma anche di un'istituzione, di una *costituzione*, attraverso il suo carattere performativo, come lo definisce Gianfranco Dalmasso nel suo saggio, emerge come la sovranità non possa essere intesa se non in legame con un significato di democrazia che per realizzarsi deve continuamente fare ricorso a se stessa come qualcosa che è dall'origine primariamente fondato. Attraverso la puntuale lettura del saggio di J. Derrida, *Stati canaglia*, e l'accostamento che questi compie al saggio di J. L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Dalmasso ci accompagna in una coinvolgente riflessione sulla libertà, sulla uguaglianza e sulla fratellanza come termini che ne rimandano ad uno più originale: la nascita. Venire al mondo, nascere, significa essere già in una democrazia a venire, nella quale mi inserisco e mi affermo nel momento in cui mi inserisco affermando nel contempo la sovranità dell'azione e di colui che la compie. In questo senso la sovranità è incondizionata poiché incapace di esibire la sua origine e/o la sua fondazione.

Tuttavia essa è necessaria e portatrice di libertà. Come uscirne? La risposta di Dalmasso risiede nell'idea ragionevole, o meglio sull'*idea di ragionevole come fede, fiducia*, intesi come elementi strutturali della ragione, capaci di creare e saldare il vincolo tra esseri umani, capaci come in una nuova nascita, di fidarsi, di af-fidarsi l'un l'altro.

Nella seconda parte, dedicata a *Il corpo in società*, emergono differenti interpretazioni del concetto del *politico* così come del termine *sovranità*. I saggi di C. Zaltieri, G. Bianchi, B. Muscherà introducono a un confronto serrato su pensatori quali Spinoza, Hobbes e Rosmini in relazione a riflessioni su stato e sovranità in rapporto a tematiche legate all'affettività, alle emozioni sino ad una originale ricollocazione del concetto di persona e di diritto.

Nell'ultimo saggio che completa la seconda parte del testo, V. Costa definisce il soggetto come soggetto consumatore, attribuendo un significato prettamente economico alla relazione, al legame tra gli uomini, nella relazione con il prossimo.

Attraverso una puntuale ricostruzione antropologica, Costa pone in luce come, a partire dal possesso di beni, il soggetto cerchi il soddisfacimento dei propri bisogni allontanandosi sempre di più dalla materialità o ad una necessità di sopravvivenza, orientato verso una continuo e crescente riconoscimento in ambito sociale. La sovranità sembra abbandonare un corpo individuale per una dimensione sociale e condivisa che trova attestazione di ciò nella relazione di scambio scaturente dal dono. Dal consumo come accumulo al consumo come

dono e, citando Bataille, come dispendio. Attraverso la riflessione di Baudrillard, Costa pone in luce come il carattere fondante del consumo nella società capitalistica sia legato al tema dell'ostentazione dell'oggetto e di come questa elimini quella barriera simbolica tra individuo e sfera pubblica.

Nella terza parte, dedicata a *Linguaggi e menzogne della legge* gli autori si propongono di dare una lettura del tema della sovranità nella sua relazione con il soggetto a partire dagli strumenti del *linguaggio* e della *scrittura*. Così, nel saggio *Bataille e la dissoluzione sovrana* S. A. Matrangolo intende anzitutto partire dal significato che il termine *sovranità*, ed in particolare quella di *soggetto sovrano* assume nel contesto filosofico contemporaneo. Per fare questo egli svolge una riflessione intorno al non-detto dell'opera batailliana

Matrangolo intende porre in luce come sia il concetto di *dispendio*, di perdita a emergere nel momento in cui si intende analizzare il potere; e come questo si manifesti nella letteratura, unico strumento deputato a raccontare l'*inutile*, nel senso di *inoperoso*: «nella letteratura – scrive Matrangolo – le parole non sono portatrici di altro *compito* se non di quello di negarsi al senso in un movimento conoscitivo esorbitante che non consente di vivere senza considerare la natura umana nel suo aspetto oscuro e violento. La letteratura ci fa avvertire sempre l'incompiutezza che ci sostituisce nella lacerazione, ben oltre il baratro della nostra finitezza – rivelandoci pertanto l'impossibile della sovranità e le sue contraddizioni costitutive» (p. 188).

Nel saggio di Maurizi emerge allora come il linguaggio abbia in un certo senso manifestato in un modo unilaterale e soverchiante il proprio potere sui termini che avrebbe dovuto significare, rendendo questi ultimi soggetti ad una staticità, una immobilità che non permette progressione. E' il caso del termine *infanzia* e della riflessione teorica che essa comporta. Secondo Maurizi tale termine è la manifestazione di un discorso aporetico nella misura in cui chi parla di infanzia non è, necessariamente più nell'infanzia. Se esiste una sovranità nell'infanzia essa deve essere ricercata a partire da una rilettura storico-critica ma anche psicoanalitica di tale termine. Conclude Maurizi «nel rapporto con l'infanzia, più che in altri casi, infatti il soggetto incontra *se stesso come un altro* della cui negazione necessariamente fa il fondamento del proprio essere e qui, più che altrove, è chiamato ad un esercizio responsabile di questa dialettica». (p. 175).

Il saggio di Silvano Facioni attraverso l'uso che della *scrittura* ha compiuto il filosofo e scrittore francese Genet, intende indagare il ruolo che la letteratura, specie nella seconda parte del secolo scorso, ha avuto nel delimitare i contorni di quella che viene definita una *soggettività senza sovranità*.

Attraverso le riflessioni compiute da Derrida, Facioni intende porre l'attenzione verso una modalità di scrittura che, ponendo in discussione i fondamenti stessi della letteratura a cominciare dallo stile, ha messo in discussione la stessa pensabilità dell'uomo. In tal senso il gioco della firma/controfirma, evidenziato da Derrida e ripreso in questo saggio da Facioni, risulta esemplificativo, facendo emergere come tale relazione, risulti «eminentemente politica proprio perché

istituisce un legame con alterità che risponde solo alla e della sua legge e che, allora, assume il rischio dello ‘scacco’ ermeneutico in nome di un’impossibile relazione con l’altro» (p.146).

Nel gioco/forza di rimandi tra firma e controfirma emerge come, nella letteratura, dalla letteratura, sia impossibile realizzare un concetto di dominio, di una sovranità dell’io; al contrario, conclude Facioni, «il campo di forze generato dall’abissalità del rapporto tra firma e controfirma [...], infiltra, dunque, il narratore, l’opera e l’interprete fino al punto da rendere indiscernibile i confini che li determinano» (p. 152).

Nella quarta parte, dedicata a *Il legame impossibile*, il tema della sovranità viene ricondotto dai diversi autori entro una dimensione di agire morale nel quale il soggetto possa trovare una propria collocazione all’interno di una relazione con il potere, come manifestazione di una realizzazione necessaria di quei legami sociali indispensabili alla convivenza pacifica e cosmopolita. In tal senso risultano centrali concetti quali *pace, storia, destino, testimonianza, agire, ospitalità, tragico e tragicità della legge*, concetti legati ad una dimensione non esclusivamente umana, verso una trascendenza che non toglie all’uomo il potere, questo sì, di essere, senza tuttavia soccombere in esso.

A questi termini hanno cercato di dare una collocazione ed una ragione i saggi di S. Maletta, M. Amori e M. T. Maiocchi. Per Maletta, in particolare il tema della testimonianza legato a quello della legittimazione, pone in essere il carattere performativo della legge che non consente alla comunità che vuole definirsi come politica, di chiudersi in sé stessa. Il soggetto politico non può esimersi dall’essere testimone e dunque esposto eticamente: «la testimonianza –scrive Maletta– è un evento di tale ordine senza il quale diviene impensabile non solo la comunità politica ma anche ogni ragionamento su di essa». (p. 256).

Il trascendente non toglie rappresentanza di sovranità all’uomo, ma non lo lascia solo. In tal senso si muovono le parole di P. Cevasco che, nel suo saggio afferma: «occorrerà dimostrare che nell’esperienza dell’uomo, soggetto di contemplazione e di azione rivolta alla società, la rappresentanza nei confronti del divino è strutturale, equivalendo al campo in cui la coscienza unifica il molteplice del mondo quale lo percepisce e annoda in questo processo memoria della propria origine e contatto con questa origine che si ripresenta». (p. 207).

In tal senso il contributo di E. Giannetto rimanda ad una lettura non meramente politica della religione, bensì antropologica capace di porre l’attenzione ai rapporti tra umanità e natura; di tale relazione interlocutore privilegiato è Gesù, figura per questo rivoluzionario come colui che è riuscito a convogliare il messaggio salvifico e di redenzione dell’uomo con l’annuncio di un futuro escatologico, non esclusivamente e forse non necessariamente incentrato su una redenzione politico-religiosa. «Solo con Gesù – scrive Giannetto – si passò da una religione legittimatrice di una sovranità umana sulla Natura e di una sovranità politica fondata sulla teocrazia ad una fede rivoluzionaria in una sovranità di Dio che negava il fondamento di qualsiasi sovranità politico-

religiosa». (p. 223). La rivoluzione compiuta da Gesù, consiste nel ritorno alla natura dell'uomo e al potere/non potere su di essa, a cominciare dalla pratica alimentare, ma con forte valenza etica, vegetariana e vegana intesa come rifiuto dell'atto assassino e carnefice nei confronti del prossimo, chiunque esso sia. Una rivoluzione principalmente antropologica, dunque prassi etica che rimanda alla cura degli altri e alla cura di sé.

La particolarità del cristianesimo tuttavia consiste nell'avere reso questa dimensione antropologica e etica nella relazione con l'altro, nell'amore come *agape*, dove, conclude Giannetto, «l'etica della regalità di Dio e di Gesù è l'etica della Regalità dell'Amore, di quell'azione che ci permette una reale trascendenza di sé stessi». (p. 241).

Recensione

D. Molinini, *Che cos'è una spiegazione matematica*

Carocci 2014

Gianluca Longa

Il saggio di Daniele Molinini *Che cos'è una spiegazione matematica* si presenta come il risultato di una lucida e profonda incursione in un importante problema filosofico che emerge dall'osservazione della pratica scientifica: nelle scienze empiriche – sia naturali che sociali – e in matematica pura si presentano casi in cui la conoscenza matematica gioca un ruolo esplicativo privilegiato che riesce a rendere conto non soltanto del *che* di un determinato fenomeno o di un dato risultato matematico, ma anche del *perché* esso avvenga o sia da considerarsi vero. Tale osservazione potrebbe sembrare banale ma, a ben guardare, solleva importanti interrogativi: come può, infatti, una conoscenza che riguarda «oggetti astratti, che non possiedono proprietà spazio-temporali» (p. 20) giustificare il comportamento di oggetti concreti appartenenti al mondo empirico? O, nel caso della matematica, com'è possibile, mediante una dimostrazione formale, rendere conto del *perché* di un fatto matematico?

Questi e altri interrogativi sono affrontati dall'autore attraverso un costante riferimento agli sviluppi contemporanei della filosofia della scienza e della matematica secondo una prospettiva *practice-driven* in cui «la pratica scientifica fornisce al filosofo delle linee guida necessarie per elaborare, in un secondo momento, una nozione di spiegazione matematica che possa rendere conto delle intuizioni degli scienziati» (p. 63).

Inizialmente, dopo aver definito alcuni termini necessari ad affrontare i problemi filosofici connessi alla spiegazione matematica ('fenomeno empirico', 'fatto matematico', *explanandum*, *explanans*), Molinini descrive attraverso due esempi paradigmatici (la cosiddetta *Honeycomb Conjecture* per la spiegazione della struttura esagonale dei nidi d'ape e la dimostrazione del teorema degli zeri di un polinomio) i due tipi di spiegazione matematica cui si fa riferimento in filosofia della scienza: la spiegazione matematica nelle scienze empiriche (*sms*) e la spiegazione matematica in matematica (*smm*). Mentre le prime sono «spiegazioni nelle scienze empiriche che fanno uso della matematica e che non possono essere rese in termini causali» (p. 20), le seconde sono spiegazioni che

riescono a catturare la conoscenza *perché* un dato risultato sia da considerarsi vero (e sono quindi «epistemicamente più rilevanti di quelle dimostrazioni che offrono solo la conoscenza del *che*» [p. 21]).

Il secondo capitolo presenta un rapido *excursus* storico sulla nozione di spiegazione matematica al fine di comprenderne le origini filosofiche e cogliere «perché negli ultimi quarant'anni il tema della spiegazione matematica sia diventato un *topic* di fondamentale importanza in filosofia della scienza» (p.31). Partendo dalla concezione epistemologica aristotelica e, in particolare, dalla fondamentale distinzione tra dimostrazioni esplicative e non esplicative (*apodeixis tou oti* e *apodeixis tou dioti*), Molinini descrive come tale paradigma fu criticato nei dibattiti rinascimentali sullo statuto epistemologico delle dimostrazioni matematiche (nella cosiddetta *Quaestio de certitudine mathematicarum*) e progressivamente superato con lo sviluppo della scienza moderna, senza tuttavia trovare una sistematizzazione filosofica stabile e condivisa nei secoli successivi. Una reale svolta, a giudizio dell'autore, si ha solo alla metà XX secolo con l'elaborazione del *Deductive-Nomological Model* (*D-N*) di Hempel e Oppenheim: «[...] lo studio di Hempel ed Oppenheim deve essere considerato come un superamento netto della concezione aristotelica della spiegazione e come punto di partenza del dibattito contemporaneo sulla spiegazione scientifica e matematica. La sua influenza è dunque enorme» (p. 46).

La parte centrale del saggio (cap. 4 e 5) è dedicata alla spiegazione matematica nelle scienze empiriche. L'autore descrive anzitutto le *sms* differenziandole, sul piano causale, dalle spiegazioni genuinamente empiriche. Immaginando à la Lakatos il dialogo tra un gruppo di studenti e il loro professore durante l'ora di scienze, sono introdotti i caratteri delle *sms* e viene esaminato il dibattito contemporaneo sulla loro interpretazione: l'autore si sofferma in particolar modo sulle tesi di Robert Batterman secondo cui esistono dei metodi matematici che permettono di spiegare matematicamente alcune classi di fenomeni empirici (i metodi asintotici), e le ricerche di Christopher Pincock secondo cui, per rendere conto delle *sms*, bisogna introdurre un isomorfismo strutturale tra modelli matematici e i fenomeni fisici a essi associati. Passeggiando infine con Kant tra i ponti di Königsberg (con qualche interruzione di Euler e alcune rapide incursioni nella teoria dei grafi) il lettore viene introdotto ai problemi dell'applicabilità della matematica al mondo fisico, dell'idealizzazione nelle scienze naturali e al dibattito sul realismo in matematica, tutte questioni connesse e derivanti dal tentativo di comprendere il ruolo svolto dalla matematica nella conoscenza empirica.

L'ultima parte del saggio (cap. 5) si concentra sulle spiegazioni matematiche in matematica. L'esposizione di due delle possibili dimostrazioni del teorema di Pitagora permettono di descrivere quali siano i caratteri di una spiegazione matematica che riesca a cogliere il *perché* un risultato matematico sia da considerarsi vero. Come nel caso delle *sms*, anche questa parte si conclude riportando i tentativi contemporanei di rendere conto dell'esistenza di casi di genuine spiegazioni matematiche in ambito matematico: mentre alcuni

studiosi negano l'esistenza delle *smm* (ad esempio Resnik e Kushner) poiché «lo studio della nozione di spiegazione matematica in matematica [è] fondato sull'idea errata che esistono dimostrazioni matematiche che spiegano perché un risultato sia vero» (p. 103), altri tentano di inserire la comprensione della *smm* all'interno dello studio più generale della nozione di spiegazione scientifica (David Sandborg, Johannes Hafner e Paolo Mancosu) mentre Mark Steiner si dedica allo studio delle *smm* elaborando una concezione ontica della spiegazione matematica secondo cui la sua funzione esplicativa può essere descritta attraverso proprietà che non dipendono dalle categorie legate al soggetto che compie l'atto di spiegare (p. 101).

Nel complesso, il saggio di Molinini rappresenta un'ottima introduzione (l'unica al momento esistente in lingua italiana) al problema dell'elaborazione filosofica di una nozione esaustiva di spiegazione matematica e ai problemi a essa connessi. Usando un linguaggio semplice e ricorrendo a esemplificazioni utili a fornire una comprensione intuitiva dei problemi analizzati, Molinini riesce a realizzare il non facile obiettivo di far comprendere, anche al lettore non specialista, il significato e l'importanza di tale nozione nel dibattito filosofico contemporaneo.

Recensione

S. Forestiero (a cura di), *Evoluzione e religioni. Un rapporto complesso*

Carocci 2015

David Ceccarelli

Lo studio della relazione fra teoria dell'evoluzione e religione ha rappresentato per decenni uno dei *leitmotiv* della cosiddetta "industria darwiniana". Il volume *Evoluzione e religioni*, curato da Saverio Forestiero ed edito da Carocci, propone in tal senso un percorso d'analisi in parte capace di emanciparsi dalla letteratura sul tema. Il merito di ciò va rintracciato soprattutto nel tentativo di inquadrare tale rapporto a partire da uno sguardo culturalmente e storicamente situato nelle varie forme di ricezione cui è andata incontro la teoria dell'evoluzione nel corso del tempo. Nei suoi sei capitoli, il testo presenta infatti una rapida ma efficace ricostruzione delle interpretazioni e delle principali controversie sorte in seno a diverse tradizioni religiose in seguito alla pubblicazione dell'*Origin of Species* (1859). Dominano in tal senso i tre monoteismi abramitici, cui il volume dedica più della metà delle sue pagine, accompagnati da un ultimo saggio rivolto all'analisi dell'incontro fra evoluzionismo e induismo. Ad aprire il testo è tuttavia il curatore e zoologo Saverio Forestiero, il cui saggio tenta di fornire quegli strumenti teorici indispensabili alla corretta comprensione della teoria dell'evoluzione. In poche pagine vengono dunque snocciolati concetti chiave troppo spesso appiattiti dalla letteratura non specializzata, il cui fraintendimento minerebbe il cammino lungo l'itinerario proposto dal testo. "Dissipare i malintesi" intorno alle nozioni biologiche di "casualità", "mutazione" e "variabilità" diventa dunque un esercizio propedeutico, senza il quale sfumerebbe lo scopo stesso del volume: mostrare come, proprio a partire da questi concetti solo apparentemente intuitivi, si sia sviluppato un processo di negoziazione semantica, di scontro e incontro tra teoria dell'evoluzione e tradizioni religiose.

L'approccio comparato di *Evoluzione e religioni* appare per un certo verso strumentale, laddove, come si legge nell'introduzione, si intende partire da una domanda ben precisa: «esiste un'intrinseca incompatibilità tra la teoria dell'evoluzione e le religioni?» (p. 9). Questo interrogativo pone quasi inevitabilmente il lettore sul binario di una lettura volta a riscontrare ricorrenze e discontinuità fra i vari atteggiamenti emersi all'interno delle diverse tradizioni religiose. E in tal senso va da subito sottolineato come nessuno degli autori

risponda, di fatto, a tale questione, lasciando al lettore il compito di trarre un proprio bilancio sull'interrogativo che muove l'intero testo.

Ciò che emerge con chiarezza sin da una prima lettura del volume è il fatto che, in ciascuna tradizione, si siano definiti quadri storico-teorici tutt'altro che univoci. Il confronto fra religioni e teoria dell'evoluzione sembra al contrario aver configurato un mosaico di interpretazioni fra loro eterogenee, molte delle quali sorte in nome di una dichiarata apertura nei confronti della teoria di Darwin. Il primo merito del volume sta dunque nel suo saper contrapporre all'abusata categoria storiografica della "conflict thesis" fra scienza e religione un universo di impostazioni compatibiliste sviluppatesi in tradizioni diverse. Il secondo e più sottile pregio del testo è invece quello di stimolare una riflessione sulle stesse condizioni di possibilità che hanno consentito il costituirsi di uno spazio dialogico fra evoluzione e religioni. In tal senso, i vari saggi ben esemplificano le soglie concettuali entro cui è stato possibile avviare uno scambio, mettendo al contempo in risalto il modo trasversale con cui gli interrogativi posti dalla teoria evoluzionistica hanno intersecato universi culturali anche molto diversi fra loro.

Dalla trattazione offerta dai vari autori, e dal confronto fra i saggi, si evince anzitutto che una prima, solo apparentemente banale, condizione necessaria allo sviluppo di un dialogo è stata l'apertura da parte delle diverse tradizioni religiose al linguaggio e ai contenuti della scienza. Si tratta, a ben vedere, di quella distinzione di piani che, commenta Ferrario, «costituisce l'orizzonte indispensabile per ogni riflessione teologica che intenda tener conto dell'apporto del darwinismo all'autocomprendere dell'essere umano», dunque per «pensare la fede in termini culturalmente responsabili» (pp. 101-107).

La seconda soglia critica, strettamente legata alla prima, è rappresentata da quell'attribuzione di un valore letterale alle sacre scritture che, *ipso facto*, ha consentito a varie tradizioni di assegnare un valore epistemico ai tesi sacri. Tale attitudine, come mostra Carlo Molari nel suo saggio dedicato ai modelli teologici del cattolicesimo e del protestantesimo, ebbe un impatto cruciale sulla ricezione della teoria evoluzionistica darwiniana nella tradizione cattolica almeno fino al Concilio Vaticano II, mantenendosi invece più solida nel crezionismo di matrice statunitense (cfr. pp. 78-80). Analogamente, spiega Yahya Pallavicini nel suo contributo, l'interpretazione letterale del Corano promossa dalla tradizione islamica "perennialista" ha rappresentato una barriera per la costruzione di un rapporto dialogico fra evoluzionismo e Islam, confinando i risultati della scienza nel dominio di quei saperi «falsi e incoerenti» (p. 119). Superare la soglia critica della letteralità è stato forse più facile, spiega Gianfranco Di Segni, per quelle tradizioni legate a una pluralità di fonti diverse dalla forma scritta: «Quanto più una religione ha un patrimonio di tradizione interpretativa orale, associata al testo scritto, tanto più facile è spiegare un testo in un senso diverso da quello letterale» (p. 40). È il caso proprio dell'ebraismo che, come mostrano le forme di compatibilismo avanzate dai rabbini Eliyahu Benamozegh e Vittorio Castiglioni durante il Diciannovesimo secolo, sembrò giovare di un più largo spazio

esegetico, dunque di una minore attenzione al senso letterale delle scritture. Fu del resto lo stesso Castiglioni, ricorda Di Segni, a sottolineare che

mai un tribunale ebraico avrebbe pensato di punire o rinchiudere [...] il sapiente Galileo per aver detto che il pianeta Terra ruota attorno al Sole, sulla base del fatto che questa opinione va contro ciò che è scritto nel libro di Giosuè, quando egli esclama “o Sole, fermati su Gabon” [...] noi stessi così ci esprimiamo oggi, benché il contrario di ciò sia una verità per noi assodata (pp. 45-6).

Poste queste condizioni, le soluzioni dialogiche che ci vengono presentate dai saggi di *Evoluzione e religioni* sono molteplici. Ciascuna di esse, pur presentando peculiarità storiche e codici locali, sembra di fatto essersi costituita intorno agli stessi, fondamentali interrogativi. Come evidenzia Fulvio Ferrario, la teoria dell’evoluzione ha anzitutto determinato un processo di decentramento antropologico, sia in senso cosmologico che ontologico, intaccando la specialità dell’uomo rispetto al resto del creato (cfr. p. 97). Ogni tentativo di compatibilismo ha dunque dovuto affrontare, incorporare e talvolta aggirare secondo i propri strumenti tale nodo critico, ripensando il posto dell’uomo nella natura. Di fatto, nozioni centrali rispetto la biologia evoluzionistica, come quella di “errore”, “mutazione” e “variabilità”, hanno progressivamente minato alcune delle fondamenta filosofiche su cui varie tradizioni hanno eretto il proprio sistema naturale e la propria antropologia. L’idea di ordine naturale come riflesso di una gerarchia e di essenze predefinite, tradizionalmente ricondotta da storici e filosofi della biologia a una comune matrice metafisica di stampo platonico-aristotelico, ha in tal senso rappresentato, sostiene Forestiero, un consistente ostacolo epistemologico all’incontro fra religioni ed evoluzione. Ciò è evidente, spiega Ferrario, se si analizza ad esempio la tematizzazione cristiana della differenza qualitativa fra animale e uomo *imago dei*. Analogamente, l’idea dei viventi quali “archetipi intellettuali” proiettati in Terra avanzata dall’Islam tradizionalista sembrerebbe convergere sullo stesso nodo concettuale. Pur definendo la religione induista come una dottrina largamente compatibile con la teoria di Darwin, lo stesso Gian Giuseppe Filippi evidenzia l’incidenza che la concezione tipologica della natura ha esercitato sull’induismo quando afferma: «l’induismo si conferma contrario alla teoria della transizione degli esseri da una specie all’altra [...]. La teoria dell’evoluzione delle specie infatti metterebbe in discussione la struttura citale, vero asse portante dell’induismo» (p. 151).

È tuttavia il ripensamento del ruolo di Dio a fronte del meccanismo evolutivo ad aver alimentato le tematizzazioni compatibiliste storicamente e filosoficamente più interessanti. Di fronte alla natura “evenemenziale”, “opportunistica” e anti-finalista di Darwin, le tradizioni religiose hanno proposto specifici modelli dialogici allo scopo di risolvere il punto forse di maggior frizione fra religioni e teoria evoluzionistica: la contingenza.

Uno degli approcci compatibilisti più diffusi rispetto a tale problema è stato quello correttivo, ampiamente tematizzato dai cosiddetti modelli “miracolistici”. L’idea di un’entità in grado di intervenire tramite “azioni puntuali” e “gesti

circostanziati” nel corso dell’evoluzione rappresenta di fatto il più classico degli argomenti compatibilisti, venendo spesso impiegato nell’interpretazione di fasi cruciali della storia evolutiva quali, ad esempio, il passaggio dall’animato all’animato o, *ça va sans dire*, l’origine dell’uomo (p. 81). Ciò è quanto avviene nel modello di matrice ebraica della “casualità apparente” (cfr. p. 58), nell’idea di evoluzione guidata che la tradizione islamica fa risalire agli scritti del filosofo Ibn Khaldūn (cfr. p. 121), nonché negli scritti dello stesso Alfred Russel Wallace, il coautore della teoria della selezione naturale che, a partire dagli anni ’60 del Diciannovesimo secolo, optò per una spiegazione spiritualista dell’antropogenesi.

Fra i modelli compatibilisti esaminati dagli autori di *Evoluzione e religioni* vi sono poi quelle impostazioni che hanno tentato di minimizzare il problema della contingenza senza tuttavia ricorrere all’immagine di un Creatore «tappabuchi» (p. 60), ma, più semplicemente, ridimensionando il ruolo della selezione naturale a favore di spiegazioni evoluzionistiche finaliste e ortogenetiche. Ciò che in tal senso si è fatto, dunque, è stato declinare il finalismo in una chiave filosofica immanentista, rendendo la stessa filogenesi espressione di un *telos* interno al moto evolutivo. Nei vari saggi del volume tali posizioni vengono analizzate soprattutto nell’ambito della teologia cristiana, e, in particolar modo, attraverso la figura del celebre paleontologo gesuita Pierre Teilhard de Chardin, per il quale, ricorda Molari, la creazione non rappresentava un’intrusione periodica della causa prima, quanto piuttosto «un atto consensivo a tutta la durata dell’universo» (p. 82).

Il confronto con la contingenza non ha tuttavia comportato sempre un rifiuto della spiegazione selezionista. Sono numerosi infatti i modelli che hanno tentato di riscontrare tracce di un progetto divino nello stesso svolgersi del meccanismo selettivo. Il compatibilismo promosso dal rabbino Castiglioni, spiega Di Segni, si fondava esattamente sull’assunto che la selezione darwiniana agisse così come designato dal Creatore, proprio perché «Dio ha creato la materia impartendo ad essa la capacità di cambiare e assumere nuove forme» (p. 47). L’interpretazione teista della contingenza, sottolinea a sua volta Pallavicini, caratterizza oggi le frange moderniste dell’Islam, all’interno delle quali non solo si accetta “il fatto” dell’evoluzione, ma anche la sua spiegazione in termini darwiniani (cfr. p. 121).

La forma forse più radicale di concordismo che emerge dai saggi del volume sembra tuttavia essere quella del “modello dell’inizio”, particolarmente diffusa nella tradizione cristiana ed ebraica. Come spiega Molari nel suo saggio, i sostenitori di tale modello vedrebbero nella natura un sistema completamente autosufficiente sorretto da leggi naturali, circoscrivendo dunque l’azione del Creatore al solo svolgersi di una causa prima. La nozione di *tzimtzum* sviluppata dalla cabala ebraica, ad esempio, sembra avvicinarsi esattamente a questa linea interpretativa, sottraendo Dio «da un ambito della sua presenza, per lasciare spazio alle creature che, una volta immesse nell’esistenza, procedono in modo autonomo sino alla fine» (p. 81). L’idea che il ruolo del Creatore potesse essere colto dal modello dell’inizio, e che allo scienziato non restasse che studiare le

“cause seconde” nel rispetto del naturalismo metodologico, fu del resto tenuta in considerazione dallo stesso Charles Darwin, che sia nella sua produzione che nella sua ampia corrispondenza si confrontò a più riprese su tale ipotesi compatibilista. Come è noto agli storici, Darwin fu tuttavia ben consapevole dei problemi metafisici e teologici che anche un modello di questo tipo portava con sé. Come egli stesso sottolineò nei suoi scambi con il botanico americano Asa Gray, pensare Dio come un agente a monte del processo evolutivo, e dunque riconoscere l'esistenza di conseguenze imprevedibili frutto di “leggi progettate”, lasciava insolita l'annosa questione teodicea, ben sintetizzata nel famoso argomento del “cappellano del diavolo”. Di fatto, considerare gli sprechi e le crudeltà della natura come conseguenze non previste dal Creatore metteva in discussione in un colpo solo sia l'onnipotenza di Dio che la sua intrinseca bontà, laddove egli stesso sembrava aver disposto leggi naturali dalle conseguenze a-morali.

Questo tipo di speculazioni, che contribuirono in larga parte all'agnosticismo di Darwin, vengono ampiamente esaminate dagli autori di *Evoluzione e religioni*. L'idea che se ne trae è che, anche in quei modelli compatibilisti che hanno provato a emancipare il più possibile il corso della natura dall'azione del Creatore, il problema della teodicea ha rappresentato spesso una soglia critica estremamente problematica, una questione insolubile secondo il teologo Hans Küng, il quale, ricorda Molari, non ha esitato a definirlo come «la roccia dell'ateismo» (p. 84).

A tal proposito, la figura di Teilhard de Chardin viene chiamata in causa ancora una volta dagli autori. Questo perché il paleontologo fu uno tra i più importanti scienziati a tematizzare l'imperfezione e il male della natura come «risvolto inevitabile» di un processo che conduce a immensi successi o, nella parafrasi di Molari, come lo «scotto pagato dalle cose per giungere alla loro perfezione» (p. 86). Ciò, però, non fa che acuire nuovamente le problematiche riscontrate dallo stesso Darwin, lasciando la questione teodicea più che mai aperta. L'opinione di Ferrario a tal riguardo è interessante. A conclusione del suo saggio egli infatti sottolinea come «l'impegno teologico nei confronti della domanda della teodicea non può consistere nella pretesa di eliminare quest'ultima, bensì: a) nella sua discussione critica; b) nella sua integrazione nella narrazione dell'esistenza credente di fronte a Dio» (p. 107). Più che rappresentare una soglia da superare nel percorso di integrazione fra evoluzione e religione, il problema del male può, da questo punto di vista, fungere da nucleo di riflessione da articolare nella propria prospettiva di fede (cfr. p. 105).

Recensione

S. Borvitz, *Controcorrente. Die kruden Visionen von Ciprì und Maresco*

Düsseldorf University Press 2014

Cecilia Valenti

Das Buch *Controcorrente. Die kruden Visionen von Ciprì und Maresco* von Sieglinde Borvitz ist die erste ausführliche medienhistorische Untersuchung in deutscher Sprache über die italienischen Regisseure Daniele Ciprì und Franco Maresco. Seit Ende der 1980er Jahre wurde ihr satirisches Filmwerk sowohl im Kino (meist anlässlich internationaler Filmfestivals), als auch im italienischen öffentlichen Fernsehen gezeigt. Die Autorin kontextualisiert Ciprìs und Marescos Schaffen zum einen im Italien der Zweiten Republik, das insbesondere durch Berlusconis Medienimperium und dem daraus resultierenden Regime medialer Gouvernementalität gekennzeichnet ist. Zum anderen stellt die Monographie eine Auseinandersetzung mit aktuellen biopolitischen Theorien dar. Ausgehend von Michel Foucault und demnach auch Frankreich legt die Autorin ihr Augenmerk jedoch im Laufe des Werks zunehmend auf Italien, wo in den letzten Jahren die Politischen Philosophie Fragen der Biopolitik stark diskutiert. Neben prominenten Positionen, wie denen Giorgio Agambens oder Roberto Espositos, bezieht die Autorin auch andere Vertreter, beispielsweise Laura Bazzicalupo oder Salvatore Vaccaro, in ihre Untersuchung mit ein. Dabei ist es das erklärte Ziel des Buchs, biopolitische und bioökonomische Mechanismen, die – einer zentralen These Borvitz' folgend – das Leben im Neoliberalismus verwalten und subsumieren, zunächst theoretisch zu fassen und sie daraufhin mit dem Werk Ciprìs und Marescos zu konfrontieren. Zusammengefasst lautet die Leitfrage der Autorin wie folgt: Ist die gesellschaftskritische Haltung der beiden Regisseure imstande, Strategien der Normalisierung und Selbstdisziplinierung biopolitischer Machtpraktiken zu entgehen? Inwiefern lässt sich diesbezüglich – mit Judith Butler gesprochen – von einer Praxis der Entunterwerfung, also von einem Akt des Nicht-regiert-werden-Wollens sprechen?

Palermo, Italien, Ende der 1980er Jahre: Ciprì und Maresco lernen sich im Stadtviertel Brancaccio kennen. Brancaccio gilt als sozialer Brennpunkt am Rande der Stadt und ist bekannt als Schauplatz des zweiten Mafiakriegs der

Cosa Nostra. Und auch hier, in Sizilien, im äußersten Süden Italiens, spielt ein großer Teil ihrer filmischen Arbeiten.

Mit dem satirischen Fernsehprogramm *Cinico TV* erlebt das Duo aus Palermo 1986 seinen großen Durchbruch. Als Szenerie dienen jedoch nicht die sonnigen Strände der Insel, sondern dystopische und desolate Gegenden. Insgesamt besteht die Fernsehsendung aus neunundvierzig Episoden, die zwischen 1989 und 1996 zur Primetime auf dem öffentlichen Sender *Rai Tre* ausgestrahlt werden. In cinephiler Schwarzweiß-Ästhetik inszeniert *Cinico TV* Interviews zwischen einer Stimme aus dem Off und einer grotesken Figur, die – meist spärlich bekleidet und stets männlich – im Bild zentriert wird. Es handelt sich um beunruhigende Figuren, die in die post-humanoiden Welt von *Cinico TV* eindringen, um einer Horde Ausgehungerter entgegenzutreten, die ganz offensichtlich der Gesellschaftsschicht des Lumpenproletariats angehören. Den Protagonisten von *Cinico TV*, «mit all ihren Ticks, der Korrekturbedürftigkeit ihres Verhaltens, der Onanie oder verzweifelt-aberranten Sexualität», schreibt Borvitz, in Anlehnung an Foucaults Anormale, «ein Widerstandspotential gegen den Macht-Wissens-Apparat» zu (vgl. S. 183).

Des Weiteren ist ein Moment der Störung nicht nur im Visuellen auszumachen, insofern die Zuschauer vom nackten Leben der an der Grenze zum Animalischen stehenden Figuren (vgl. S. 203) provoziert werden, sondern auch auf der sprachlichen Ebene. Die Gespräche, die einem strikten Frage-Antwort-Schema folgen, sind darauf angelegt, ins Leere zu laufen: Missverständnisse, Doppeldeutigkeiten und die stetige Wiederholung der gestellten Fragen führen die Konversationen meist in eine Sackgasse. Gesprochen wird fast ausschließlich palermitanischer Dialekt. Im Unterschied aber zum Neorealismus, wo die Präsenz des Dialekts dazu diente, den Figuren näher zu kommen, markiert er in *Cinico TV* vielmehr die Distanz zwischen der Hochitalienisch sprechenden Stimme aus dem Off und den Figuren im Bild. Der palermitanische Dialekts in *Cinico TV* verweist dabei keineswegs auf eine romantisierende Vorstellung. Erhob Pier Paolo Pasolini in den 1950er Jahren die Dialekte noch zum intimsten und authentischsten Ausdruck der Volkskultur, so gelten sie in den 1990er Jahren im Œuvre Ciprìs und Marescos nur noch als eine kuriose und vormoderne Sprachform, die schon längst nicht mehr entschlüsselt werden kann. Hinter der grotesken Komik dieser Szenen steckt aber dennoch eine alarmierende Tatsache: Palermo ist heutzutage die Stadt Italiens mit den meisten Analphabeten.

Insgesamt, so lässt sich an dieser Stelle sagen, knüpfen alle Werke Ciprìs und Marescos an die Tradition der grotesken Komik an, welche die süditalienische Kultur im Wesentlichen prägte und stets die Funktion hatte, offizielle Machtmechanismen zu profanieren und subvertieren.

Wie der Titel des Buchs mit *contro corrente* gleich verrät (zu Deutsch: ‘gegen den Strom’), geht die Autorin von der Annahme aus, dass Ciprìs und Marescos gesamte Fernseh- und Kinoproduktionen eine kritische Funktion innehaben. Wogegen ebendiese Kritik gerichtet ist, macht die Autorin an mehreren Stellen deutlich: gegen die (schlechte) Lage der italienischen Kinoproduktion und gegen

ein Fernsehen, das als ‘Immunisierungsinstrument’ (S. 153) eingesetzt wird. Die Autorin bedient sich dabei überwiegend einer klassischen Massenmedien-Kritik, mittels derer das Fernsehen, in der Tradition der Frankfurter Schule, auf seine ‘Funktion’ als Sprachrohr politischer Meinungsbildung und insgesamt als Herrschaftsinstrument des Kapitalismus reduziert wird. Die Grundlage dieser Kritik ist eine viel zu kurz gedachte Trennung zwischen einem ‘bösen’ Fernsehen und jenem kritischen Medium, das nach Borvitz von den beiden Cineasten Ciprì und Maresco emblematisch verkörpert wird. Jene ketzerische Position wird zum Beispiel anhand des Filmes *Totò che visse due volte* (1998) deutlich, der in der italienischen Medienlandschaft von den Kritikern scharf rezensiert und im Zuge dessen als blasphemisch abgeurteilt wurde.

Taucht man in die Arbeiten Ciprìs und Marescos ein, kommt man nicht umhin an ein weiteres sizilianisches Duo der italienischen Filmgeschichte zu denken, die aber nicht hinter, sondern vor der Kamera standen: an die Komiker Franco Franchi und Ciccio Ingrassia. Ihnen widmeten Ciprì und Maresco den Film *Come inguaiammo il cinema italiano* (2004). Das Schauspielerduo, mit seiner übertriebenen und grotesken Mimikry, war in den 1960er Jahren bei der nach Norditalien emigrierten Arbeiter-Diaspora aus dem Süden überaus beliebt. Ciprì und Maresco re-aktualisierten deren Kino der Körperlichkeit und Arbeiterklasse, behalten ihm gegenüber jedoch auch eine gewisse spöttische Distanz, die – die Cineasten beim Wort genommen – als ‘zynisch’ definiert werden kann.

