

Cantus firmus

La sezione classici è diretta da Gaspare Mura (Università Urbaniana) e Vinicio Busacchi (Università di Cagliari).

La collana vuol essere un contesto in cui riproporre i grandi classici del pensiero, del passato e del presente, spaziando tra le diverse discipline umanistiche alla base della cultura contemporanea. Le opere si caratterizzano per la cura editoriale. La serie privilegia opere in traduzione.

cantus firmus
classici

L'editore ringrazia Zsuzsa Hermann e György Feher, eredi di Ágnes Heller, per aver autorizzato tab edizioni a tradurre il libro *Can Modernity Survive?* in lingua italiana.

ÁGNES HELLER

Può la modernità sopravvivere?

traduzione e cura di Giovanna Costanzo

presentazione di Vinicio Busacchi

UNIVERSITÀ

tab edizioni

© 2024 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Titolo originale dell'opera:
Ágnes Heller, *Can Modernity Survive?*,
University of California Press, 1990

Prima edizione marzo 2024
ISBN versione cartacea 978-88-9295-874-6
ISBN versione digitale 978-88-9295-875-3

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la
fotocopia, senza l'autorizzazione dell'editore.
Tutti i diritti sono riservati.

Indice

- p. 9 *Presentazione*, di Vinicio Busacchi
- 17 *Prefazione. «Un anno e mezzo di conversazioni»: per una teoria della modernità fra storia e etica*, di Giovanna Costanzo

Può la modernità sopravvivere?

- 35 Introduzione
- 51 Capitolo 1
Ermeneutica delle scienze sociali
- 103 Capitolo 2
Può la vita quotidiana essere messa in pericolo?
- 131 Capitolo 3
Morte del soggetto?
- 159 Capitolo 4
Viviamo in un mondo di impoverimento emotivo?
- 179 Capitolo 5
Che cos'è la ragione pratica e che cosa non è?

- p. 211 Capitolo 6
Il concetto di politico rivisitato
- 235 Capitolo 7
Libertà e felicità nella filosofia politica di Kant
- 263 Capitolo 8
Diritti, modernità e democrazia
- 287 Capitolo 9
Mosè, Hsüan-tsang e la storia
- 309 Ringraziamenti
- 311 Opere di Ágnes Heller
- 317 Indice analitico e dei nomi

Presentazione

Tra le più importanti filosofe del Novecento e d'inizio nuovo millennio, Ágnes Heller (1929-2019) deve, notoriamente, a György Lukács il suo risveglio alla filosofia. È seguendo le sue lezioni che decide di abbandonare gli studi di fisica e chimica intrapresi nel 1947 presso l'Università di Budapest – città dove è nata, e dove Lukács era ritornato a vivere e insegnare dopo la fine della Seconda guerra mondiale, lasciando Mosca. Di Lukács diviene dapprima allieva – colpita dal carattere concreto, attualizzante, di diagnostica critica e di *engagement* del suo insegnamento e del suo interrogare filosofico –, successivamente ne diviene collaboratrice, intrecciando un profondo rapporto spirituale e culturale, di collaborazione filosofica e politica.

Nata in una famiglia ebrea di origine austriaca, Heller soffre da vicino le prove della Seconda guerra mondiale, dei regimi totalitari e della persecuzione nazista (tra le diverse cose, nel 1944 il padre è deportato ad Auschwitz, ove muore); prove che marciano il senso e l'orientamento del suo impegno politico, del suo itinerario di ricerca, della sua stessa esistenza. Sullo sfondo e al centro della sua vasta e densa produzione si stagliano e dispiegano, con nettezza che scuo-

te e dà a pensare, dilemmi non conclusi e non sciolti, che domandano risposta tanto a proposito dei fondamenti della socialità, della moralità e dell'esistenza umana, quanto a proposito dei fondamenti della modernità e della sua possibilità di sopravvivenza: Come dobbiamo/possiamo *comprendere* l'Olocausto, e perciò l'essere umano comune capace, sotto date condizioni, di commettere atrocità e crimini efferati? Qual è la natura del male e del bene, e dove si colloca la fonte della moralità? Ancora, che genere di società rende possibile e legittimo il male, e come si configura e si deve intendere la modernità e la sua cultura, ossia la prospettiva sull'oggi e sul domani? Il presente è complesso e frammentato, difficile e contraddittorio; il passato è peso e marca, ma anche eredità che vive; il futuro è gravido di incertezze, tanto quanto di possibilità.

Il nome di Heller è storicamente legato alla Primavera di Budapest (1956), scoppiata sia a seguito del processo di destalinizzazione in URSS, che travolse lo stesso fervente stalinista ungherese Mátyás Rákosi – allora segretario generale del Partito comunista e già primo ministro della Repubblica Popolare d'Ungheria –, sia per il congiunto crescendo, in pressione, del movimento studentesco ungherese che, animato da sentimenti antisovietici, mirava all'edificazione di una democrazia politica in Ungheria. Con altri, seguendo Lukács, Heller continua a coltivare una linea critica aperta contro il ruolo di Mosca nella vita politica della sua nazione, attirandosi gli strali dello stesso Partito comunista, e giungendo a perdere l'incarico di docenza presso l'Università di Budapest (1958). La successiva costituzione della Scuola di Budapest (1963) – alla quale, ancora, il nome di Heller si lega – ha profondo intreccio con le vicende appena accen-

nate, a testimonianza paradigmatica del carattere peculiare dell'opera helleriana, del suo modo di fare filosofia. In essa si mantiene, da parte a parte, la dialettica tra filosofia e politica, tra teoria e prassi, tra pensiero e vita, tra riflessione e azione. Insomma, per Heller non è concepibile/accettabile un avanzamento in conoscenza e comprensione, consapevolezza e comunicazione che non trovi riflesso in termini di avanzamento politico-sociale, civico e culturale, in termini di emancipazione. Critica del marxismo, dapprima su una linea umanistica, in seguito di post-marxismo, la Scuola ospita figure vicine a Lukács come Ferenc Fehér, György Markus, Mihály Vajda. Di essa Heller diviene principale esponente, e ne sostiene la ricerca (taglio di economia politica) ancora dopo la morte di Lukács (1971) e nonostante l'ostilità crescente del Partito comunista (che ha culmine nel 1973 con una condanna ufficiale del lavoro della Scuola). Accusata di revisionismo e senza possibilità di sviluppare le proprie ricerche in patria (almeno fino al 1989, anno dell'abbattimento del muro di Berlino), si trasferisce presso l'università australiana di Bundoora (La Trobe University, Melbourne), successivamente a New York, presso la New School for Social Research, dove ricopre la cattedra intitolata a Hannah Arendt. Le sue ricerche ottengono risonanza mondiale, in particolare la sua concezione antropologica, che mantiene un taglio marxiano ma liberato dai vincoli del materialismo e di una impostazione naturalizzante, più attenta alla dimensione della soggettività e alla caratterizzazione culturale e psico-sociale della personalità. Il tutto è attraversato da una fondamentale interrogazione di carattere etico (questo è già il taglio dei suoi primi scritti) ed etico-politico, ma non col fine di ripensare il marxismo

in sé e per sé, bensì di rifondare i principi dell'emancipazione e della trasformazione politico-sociale sulla base di una ricerca approfondita, di tipo antropologico, sociologico e di teoria politica esercitata sulla modernità e la sua cultura. Il comunismo si trasforma in *idea regolativa* e *utopia radicale* a cui deve mirare l'azione politica e la mediazione pratico-riflessiva del pensiero filosofico, in vista della realizzazione di una società capace di soddisfare in senso autentico i bisogni umani, seguendo e favorendo la spinta di negazione e trasformazione (contestazione) della realtà sociale ingenerata dai *bisogni radicali* umani *versus* i bisogni alienanti e l'obliquità del loro appagamento (*Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, 1974). È spinta legittima, da sostenere e perseguire calibrandola con l'eticità (ancor più che per Heller «i bisogni sono tanto più radicali quanto più esprimono un orientamento ed una aspirazione etici»¹). Quest'ultima costituisce la chiave dell'appagamento e della realizzazione, in quanto il soddisfacimento dei bisogni implica l'impegno al superamento delle subordinazioni e delle diseguaglianze tanto in senso pratico-esistenziale quanto in senso anticapitalistico. La mira alla trasformazione/superamento del capitalismo, non è più mira *stricto sensu* politica in Heller, ma emancipativa in senso etico-sociale: di fatto, quel terreno che più di ogni altro suscita, nutre e moltiplica i bisogni (alienanti) non ha mezzi per garantire soddisfazione e realizzazione in senso pieno, etico, umano.

Col tempo, in Heller, si registra un allentamento del focus sulla dialettica comunismo/capitalismo, sul discorso (in

1. R. Mancini, *L'uomo quotidiano. Il problema della quotidianità nella filosofia marxista contemporanea*, Marietti, Torino 1985, p. 210.

senso stretto) *politico* di un socialismo democratico e aperto (pluralista). Questo allargamento di prospettiva vede una rimodulazione della sua proposta che ne accentua la chiave civica, morale e filosofica: l'utopia si fa fondamentale orizzonte regolativo dell'azione civica e della vita buona (pena l'abbandonare il mondo alla deriva della razionalità strumentale); alla stessa maniera procede la filosofia, che può, sì, guardare alla verità della storia, ma sostenere l'azione che mira alla realizzazione di una società che assomigli di più all'utopia (*A Theory of History*, 1982). Epperò, il dilemma etico permane come *vulnus*: non solo le forme di negazione e le posizioni alternative (anche in quanto “fonti” della morale) si moltiplicano nei mille rivoli della frammentazione multiculturale, del relativismo e del nichilismo che sostanziano questo tempo presente (postmoderno?), ma la questione dell'etica, il dilemma sul come armonizzare l'eterogeneità della *Sittlichkeit* o conseguire un grado di universalità non paiono rappresentare preoccupazione oggi così centrale. Senz'altro per Heller la soluzione non può essere kantiana: la via della ragion pratica porta ad esito analogo alla via della ragion pura: l'astrattezza della metafisica, l'astrattezza del formalismo; coltiva, insomma, una prospettiva che non tiene conto del singolo, e del caso concreto del singolo individuo in situazione, ovvero della contingenza, e perciò dell'esercizio della *phronesis*. Ma neppure con Aristotele, la ricerca di un'etica per la modernità trova piena soddisfazione. Siamo, risospinti su un piano di discorso che vuole mantenersi sul livello concreto della condizione umana comune – condizione che non è fatta dei soli talenti del singolo, e non può non tenere conto della comunità degli affetti e dei bisogni dell'altro (ancor più che entra in campo il discorso dei sen-

timenti, la cui matrice di formazione è interrelazionale e sociale; e sappiamo che Heller non guarda, *sic et simpliciter*, a una teoria dei sentimenti fine a sé stessa, bensì in vista di un ripensamento della realtà umana²). Rispetto ad essa la filosofia si pone, precisamente, al servizio tanto della ricerca di comprensione ed emancipazione del singolo quanto della comunità, descrivendo e mostrando non solo ciò che accade, e meditandone senso e implicazioni, ma ciò che si pratica e può praticarsi, date le circostanze. Occorre che la filosofia operi a partire dalla contingenza, dalla nostra situazione concreta, rendendosi, così, *radicale* (*Philosophie des linken Radikalismus*, 1978). Allora – per esplicitare con un esempio –, se da un lato è difficile che il concetto speculativo kantiano di universalità possa trovare espressione sociale unilateralmente riconosciuta (men che meno oggi), da un altro lato possiamo guardare all'universalità del gesto preoccupandoci meno della spiegazione universalistica. («Doing something in our capacity as “human beings as such”, doing it for others as for “human beings as such”, doing it together with others, in symmetric reciprocity, solidarity, friendship as “human beings as such” – this is the meaning of “universal gesture”³). La via della vita buona resta allora del tutto aperta, per Heller; ancora più che non siamo dentro una stagione di cambiamento assiale, di distacco dal passato, di corsa verso il nulla di senso e di realizzazione. «Convinzione della Heller – sottolinea Giovanna Costanzo nella sua bella prefazione a questo libro – è che la modernità non sia un

2. Cfr. Á. Heller, *Towards an Anthropology of Feeling*, in «Dialectical Anthropology», vol. 4, n. 1, 1979, pp. 1-20.

3. Á. Heller, *Moral Situation in Modernity*, in «Social Research», vol. 55, n. 4, 1988, [pp. 531-550] p. 549.

progetto oramai concluso e che la postmodernità non è l'avvento di un nuovo tempo, “un'epoca apertasi dopo la modernità, non una post-Storia, ma una nuova prospettiva, un nuovo modo di comprendere la modernità”. Ciò che resta come progetto incompiuto della modernità è la forza ideale della libertà e della vita» (*infra*, p. 28).

Può, dunque, la modernità sopravvivere? Se sì, in che senso, e in che modo? E come dovremmo, da questo momento, pensare e operare?

Vinicio Busacchi