

Indice

- p. 9 Nota dell'autore
- 11 1. *L'umanismo oltre l'umanismo*
- 45 2. *Lettere in giacenza (la filosofia e il tramonto del classico)*

Nota dell'autore

Questo opuscolo raccoglie il testo, parzialmente riveduto e integrato, di due conferenze pubbliche. La prima si tenne il 21 maggio 2019 a Firenze, presso l'Opera di Santa Maria del Fiore, a chiusura del ciclo «Umanesimo e “maniera moderna”» (a cura di Antonio Natali e Sergio Givone). La seconda, originariamente programmata per la primavera del 2020 presso l'Almo Collegio Borromeo di Pavia, si inseriva nel ciclo «Il moderno guarda all'antico. Tra letterature – arte – filosofia» (a cura di Silvana Borutti, Clelia Martignoni, Elisa Romano e Serena Feloj). A causa dell'emergenza pandemica fu rimandata di un anno, e si svolse infine purtroppo a distanza, in modalità telematica, il 22 aprile 2021.

La continuità del contenuto nei due interventi mi pare evidente. Debbo alla cortesia dell'editore l'opportunità di pubblicarli insieme, inaugurando così questa collana. Non saprei dire peraltro quanto queste *lectiones* siano davvero *magistrales*: ho il sospetto, infatti, che la struttura aporetica della prima e le conclusioni un po' oblique della seconda non le rendano affatto all'altezza dell'aggettivo. Aggiungo solo che ho avuto modo di af-

frontare i temi che vi sono trattati in vari altri interventi, di cui risparmio al lettore l'elenco in questa sede. Se mi permetto di ricordarlo, è per ribadire che queste lezioni nascono da un confronto ininterrotto con colleghi, amici e studenti, e da una riflessione insieme costante e inquietata circa il senso della professione che svolgo: l'insegnamento della storia della filosofia.

Vorrei dedicare questa pubblicazione a mia madre, Marilena Santangelo Garelli (1943-2002), a vent'anni dalla sua dolorosa scomparsa.

L'umanismo oltre l'umanismo

o. Prima di cominciare, mi sembra opportuna una precisazione sul titolo del mio intervento. Dicendo «umanismo», non mi riferisco all'umanesimo storico, bensì intendo qui, nel senso più lato e tuttavia credo non meno consolidato e importante, un atteggiamento spirituale peculiare della nostra civiltà. In poche parole, intendo ciò che qualifica la formazione dell'essere umano nell'ideale europeo di cultura: quel concetto cui i tedeschi danno il nome di *Bildung*.

Tutto questo non significa affatto riabilitare un'immagine stereotipa e vagamente olografica di ciò che è stato l'umanesimo storico, magari riproponendo l'ennesima versione di quella narrazione forse suggestiva, ma assai poco fedele e comunque grondante di ideologia, che pretende di usare fuori contesto parole d'ordine fin troppo note come *dignitas hominis*, *homo faber fortunae suae*, centralità dell'uomo nel cosmo... Non per nulla gli studiosi più avvertiti, anche quando invitano a riflettere sulla ricchezza teorica della tradizione umanistica, mettono giustamente in guardia dalla tentazione sempre in agguato di confondere, semplificando in modo indebito,

la categoria storicamente complessa di umanesimo con l'idealizzazione di valori propri della «condizione umana» *tout court*.

Al contrario. Se ho scelto di parlare di *umanismo oltre l'umanismo* è perché non possiamo essere ciechi di fronte al fatto che proprio quell'ideale più ampio di cultura umanistica, per secoli considerato faro illuminante della nostra civiltà, oggi versa in difficoltà. Tant'è vero che a questo ideale, specie nella sua storia più recente, non è estranea anche una profonda tradizione di riflessione autocritica: e prima ancora che alla celebre e discussa *Lettera sull'umanismo* di Martin Heidegger (1946)¹, qui penso per esempio a *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, conferenza in cui Edmund Husserl già nel 1935 denunciava la fine del «senso teleologico» in cui sarebbe consistito il compito ideale della *Bildung* occidentale². Ma si potrebbe giungere, con frutto, fino alla riflessione sui problemi teorici ed etici impliciti nella cosiddetta «comunità della comunicazione» articolata, lungo tutta la sua lunga carriera filosofica, da altro un erede e originalissimo interprete della tradizione umanistica come Karl-Otto Apel, scomparso nel maggio 2017.

È mia convinzione, peraltro, che anche l'appello a questa versione per così dire riflessiva e più avvertita dell'i-

1. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»* (1946), in Id., *Segnavia* (1967), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315.

2. Cfr. E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia* (1935), in Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 328-358.

deale umanistico costituisca spesso un sintomo, più che un'efficace medicina della crisi: e che il richiamo a quei valori faticosi dunque oggi più che mai a trovare una piena legittimazione al di fuori della cerchia sempre più ristretta dei devoti cultori delle *humanities*. Di qui il senso della domanda da cui vorrei partire, e che formulerei in questo modo: *come risponde oggi la cultura umanistica – quella cultura che molti di noi ancora si ostinano, quasi come chierici, a conservare e a trasmettere nelle nostre istituzioni educative e nelle nostre università, con mille difficoltà e a volte persino fra ostilità crescenti – alle sfide del presente?* Inutile dire che si tratta d'una domanda dalla portata vastissima, alla quale non presumo certo di poter offrire risposte esaurienti. Mi riterrei già soddisfatto se, con il mio contributo, riuscissi a fare un po' di luce su qualche aspetto del problema³.

1. Per affrontare la questione, prenderò le mosse da alcune considerazioni tratte dalla raccolta di saggi dal titolo *Tra passato e futuro*, pubblicata da Hannah Arendt nel 1961:

La parola e il concetto di cultura sono nati nell'antica Roma. La parola deriva da *colere* (coltivare, dimorare,

3. Riprendo e sviluppo qui di seguito considerazioni da me occasionalmente presentate in G. Garelli, *Hegel e il tramonto della Bildung*, in *Cristalli di storicità. Saggi in onore di Remo Bodei*, a cura di E.C. Corriero e F. Vercellone, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, pp. 164-172; nonché in *L'amico di Amleto (sulla metamorfosi della Bildung)*, in «EDA – Esempi di Architettura», Special Issue 2019: *Segni del presente. Filosofie della cultura e culture del digitale*, a cura di R. De Biase, pp. 21-26.

prendersi cura di, attendere a, conservare) e si riferisce innanzi tutto al rapporto dell'uomo con la natura nel senso di coltivarla e prenderne cura per renderla un'abitazione adatta a lui. Indica quindi un atteggiamento di cura amorosa, remotissimo da ogni sforzo tendente ad assoggettare la natura all'uomo. Perciò, oltre al dissodamento della terra, la parola si estende a designare il «culto» reso agli dèi, il prendersi cura di quanto è pertinenza propria di questi. Forse Cicerone fu il primo a servirsene in un'accezione estensiva, riferendosi allo spirito e all'intelletto. Egli parla di *excolere animum*, coltivare lo spirito, e di *cultura animi* nello stesso senso in cui ancor oggi si parla di «mente coltivata».⁴

Certamente è proprio in Cicerone che la metafora si adatta in modo esplicito alla descrizione dei compiti della filosofia: «Ora, nel caso dell'anima la coltivazione è la filosofia [*Cultura autem animi philosophia est*]; essa estirpa i vizi fin dalle radici, e prepara le anime ad accogliere le sementi, e affida loro e, per così dire, vi semina semi tali che, una volta sviluppati, daranno frutti rigogliosissimi» (*Tusculanae disputationes*, 2.13)⁵. Nel mondo romano il significato della filosofia come *cultura animi* si estendeva peraltro ben al di là della dimensione per così dire disci-

4. H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Ead., *Tra passato e futuro* (1961), introduzione di A. Dal Lago, trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, p. 273.

5. Cicerone, *Tuscolane*, a cura di L. Zuccoli Clerici, introduzione di E. Narducci, Rizzoli, Milano 1996, pp. 200-201.

plinare di una forma del sapere: una «persona colta», dice ancora la Arendt, per i romani era infatti colui che fosse in grado «di scegliere la propria compagnia fra gli uomini, le cose, i pensieri; nel presente come nel passato»⁶.

Alcuni decenni dopo la pubblicazione del volume arendtiano, in un saggio dal titolo *L'uomo come essere di natura e portatore di cultura* (1988), un paladino dichiarato della *Bildung* come il filosofo Hans-Georg Gadamer si sarebbe espresso in termini non dissimili, anche in riferimento al presente: «Fa parte della cultura guidare la vita, e questo significa non farsi portare soltanto dall'impulso della vita, ma scegliere la propria strada e le strade che si offrono»⁷. Tutto ciò – come Gadamer aveva scritto già nel suo capolavoro *Verità e metodo*, del 1960 – corrisponde del resto alla «determinazione fondamentale dello spirito come qualcosa di storico»⁸. Così, sottolinea ancora Gadamer, prendendo a modello in modo più o meno esplicito i valori esplicitamente messi a tema da un'epoca determinata, collocata tra XIV e XV secolo, siamo soliti chiamare estensivamente *umanesimo* un atteggiamento ispirato all'idea di un'autonoma *dignitas* ed elevazione spirituale dell'essere umano, con il suo portato universale. Grazie al successivo diffondersi della nozione

6. Arendt, *La crisi della cultura*, cit., p. 289.

7. H.-G. Gadamer, *L'uomo come essere di natura e portatore di cultura* (1988), in Id., *Bildung e umanesimo*, trad. it. di S. Sistig, a cura di G. Sola, il melangolo, Genova 2012, p. 131.

8. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 36.

di *Bildung* – la cui origine risale peraltro addirittura alla mistica medievale – si è quindi venuto progressivamente designando «anzitutto il modo peculiare in cui l'uomo educa le proprie doti e facoltà naturali»; e ciò coerentemente con un'etimologia per cui «l'uomo porta nella propria anima l'immagine (*Bild*) di Dio, secondo la quale è creato, e deve svilupparla in sé». La *Bildung*, dunque, è da intendersi quale opera di auto-formazione che implica tanto un modello (*Vorbild*) quanto la sua imitazione (*Nachbild*)⁹. Si legge ancora in *Verità e metodo*:

È essenza generale di tutta la cultura umana quella di costituirsi come essenza spirituale universale. Chi si abbandona alla particolarità non è colto: così, per esempio, colui che si lascia andare alla propria cieca ira senza misura né proporzione. [...] [U]na persona simile, in fondo, manca di capacità di astrazione: non riesce a prescindere da sé stesso e porsi da un punto di vista universale dal quale potrebbe determinare il suo particolare secondo misura e giusta proporzione.¹⁰

2. Lasciamo da parte, per il momento, quanto un simile ideale (e perfino la sua stessa critica) possa contenere non dico di «metafisico», come aveva insinuato Heidegger, ma almeno di smaccatamente ideologico; e limitiamoci a pren-

9. Ivi, pp. 32-33.

10. Ivi, p. 35.

derne per buone, per così dire, le intenzioni. Ricordiamo allora, per il suo valore esemplare, il celebre passaggio contenuto nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, secondo cui «Il lavoro [*Arbeit*] [...] è desiderio tenuto a freno, dileguare trattenuto; insomma, il lavoro è formazione [*bildet*]»¹¹. La presa di distanza dall'immediatezza – circostanza che sulle prime si configura come un vero e proprio estraniamento, una rinuncia a ciò che appare prossimo – non è che la premessa, l'indispensabile *détour* per un futuro ritorno dello spirito presso di sé: cosa che costituisce appunto l'essenza della cultura. Commenta ancora Gadamer: «Riconoscere il proprio nell'estraneo, familiarizzarsi con esso, è questo il movimento essenziale dello spirito, il cui essere consiste esclusivamente nel ritornare a sé dall'altro». Per questo la vera cultura non può essere solo alienazione e nostalgia, ma implica il rientro nella caverna platonica, ovvero il ritorno concreto ed effettivo a Itaca (anche se, magari, per poi ripartire nuovamente, come l'Ulisse dantesco): «non è l'estraniamento come tale, ma il ritorno presso di sé – il quale suppone bensì l'estraniamento – ciò che costituisce l'essenza della cultura»¹².

Il punto è che, dando forma alla cosa, elaborandola e facendo in tal modo esperienza, la coscienza – hegelianamente concepita – forma anche sé stessa, ovvero scopre e consolida entro di sé una volontà propria¹³. Ecco allo-

11. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte I* (1807), a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 135.

12. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 36.

13. Cfr. *ivi*, p. 35.

ra, come ricordava Remo Bodei, che volontà, dedizione e determinazione diventano le virtù peculiari di un'individualità borghese che si edifica secondo il *pattern* di quel processo di faticosa autodisciplina «cominciato col rapporto signoria-servitù» ed esemplarmente presentato ancora nella *Fenomenologia*¹⁴.

È peraltro evidente, già da questi brevi cenni, che una soggettività in gestazione come quella descritta da Hegel contiene in sé un momento agonistico, che si espande nella duplice direzione dell'interiorità e dell'esteriorità¹⁵. E se per un verso (quello dell'interiorità) ciò significa come s'è detto liberazione del sé dai condizionamenti della mera vita animale, per l'altro (in direzione esterna) ciò rischia tuttavia di implicare anche – e ahimè non accidentalmente – una sorta di giustificazione del malinteso ideale di superiorità dell'uomo libero europeo, volto ad affermare e legittimare un suo primato non negoziabile. Una concezione già teorizzata in modo esplicito dalla *Politica* di Aristotele, e che su questa via si sarebbe spinta per esempio fino alla difesa ideologica delle estreme conseguenze della mentalità coloniale: la conquista, l'asservimento – quando non l'annichilimento – dell'alterità¹⁶. Del resto, scrive ancora Bodei,

14. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, nuova ed., il Mulino, Bologna 2014, p. 151.

15. R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, nuova ed., il Mulino, Bologna 2016, p. 346.

16. Cfr. R. Bodei, *An den Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, a cura di K. Vieweg e W. Welsch, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, pp. 238-252;

Ideale della *Bildung* e metafisica dello sviluppo sono sorti in funzione dell'oltrepassamento dei limiti. Perciò, quanto più l'imperativo dello sviluppo diventerà categorico, tanto più l'innocenza e la naturalità appariranno – in maniera non sempre dichiarata – quali intralci da eliminare.¹⁷

Credo sia anzitutto sulla base di consapevolezza come questa che – come faceva notare a suo tempo sempre Hannah Arendt – l'utilizzo del termine «cultura» ha finito spesso per evocare un «profondo malessere» perfino nei suoi rappresentanti più consapevoli. Si tratterebbe allora di valutare, intanto, in che misura la «crisi della cultura» di cui la Arendt parlava già agli inizi degli anni Sessanta sia oggettivamente favorita dalle dinamiche peculiari del mondo contemporaneo, ove le logiche che governano le politiche dell'istruzione e della formazione si palesano sempre meno distanti da quelle che presiedono al mercato, decretando *de facto* la stessa fine del modello umanista. E occorrerebbe poi domandarsi anche quanto, alla lunga, lo stesso ideale della *Bildung* – con modalità più o meno consapevoli – possa aver favorito proprio quelle medesime logiche: sospetto che fa ragionevolmente dubitare dell'effettiva capacità di tale ideale di candidarsi ancora come antidoto credibile ed efficace all'inesorabile

nonché R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, saggio introduttivo a H. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1991, pp. VII-XXIX.

17. Bodei, *Scomposizioni*, cit., p. 287.

corso del mondo, come pure da sempre pretendono i suoi strenui (e forse un po' ingenui) difensori.

3. Ma andiamo avanti. Stando ancora alla Arendt, affinché un oggetto possa davvero dirsi *culturale*, esso dev'essere anzitutto capace di «resistere nel tempo». Ora, considerando la natura a dir poco effimera di molti prodotti che per noi oggi possono definirsi a tutti gli effetti culturali, tale requisito rischia seriamente di apparire obsoleto, prima ancora che discutibile. Tanto per dirne una: la definizione arendtiana parrebbe in certa misura confondere «culturale» con «canonico» o «classico». Ma non è questo il punto. L'interessante, nell'affermazione della Arendt, mi pare stia piuttosto nel fatto che essa in certo modo rappresenta, esplicitandola, una convinzione tradizionale, secondo cui esiste (o almeno dovrebbe esistere) una sorta di rapporto di proporzionalità inversa tra la durevolezza delle cose prodotte dall'uomo e la loro mera funzionalità: e sarebbe proprio questo rapporto ciò che ne stabilisce il valore culturale¹⁸. Di qui, fra l'altro, il carattere *monumentale* tradizionalmente attribuito alla grande opera d'arte, con la sua capacità di costituire un punto di riferimento simbolicamente efficace, permanente, in certo modo perfino visibile per un'intera comunità: un oggetto della memoria individuale e collettiva. E con questo, siamo ancora pienamente nel cerchio ideale

18. Arendt, *La crisi della cultura*, cit., p. 268.

dell'umanismo – o di nuovo, se si preferisce: dell'umanesimo ideale.

Possiamo tuttavia domandarci se, oggi, queste maniere di intendere l'esperienza e la memoria nella loro relazione reciproca tengano ancora. Negli ultimi decenni non è forse palesemente cambiato qualcosa, nel modo stesso di concepire tali nozioni (appunto: esperienza, memoria...) e dividerne pubblicamente i contenuti? Per capirlo credo sia sufficiente riflettere su un'attività abbastanza comune come il leggere. Potenzialmente, la lettura (poniamo) d'un libro è un condensato di esperienza, e proprio nel senso hegeliano del termine: dialettica di *Entäußerung* (esteriorizzazione, alienazione) ed *Erinnerung* (interiorizzazione, ricordo). Non voglio fare della retorica un po' facile, ma – se si prendono per buone queste premesse – leggere (così almeno mi è stato insegnato ahimè ormai molto tempo fa) significa potenzialmente esporsi al discorso di un soggetto altro, e dunque a un punto di vista alternativo al proprio – per poi, si intende, decidere se dividerlo o meno, approfondirne o meno i contenuti, magari infine anche criticarlo. In questa ponderazione – si perdoni la banalità – risiedono del resto il rischio del fraintendere e il lievito dell'interpretare. Con ciò non pretendo naturalmente di sollevare alcuna pretesa normativa: è appena ovvio che le modalità di lettura possono essere le più varie. Ciascuno, se Dio vuole, può leggere come gli pare (anche, mi si lasci dire, senza bisogno della *latterie* un po' ruffiana e modaiola, à la Daniel Pennac, sui presunti «diritti del lettore»).