



Agota Kristof

Giovanna Costanzo

L'ETICA DI ÁGNES HELLER E LA SCOMMESSA DELL'UOMO BUONO

*So Dio mio che tu provi
i cuori e ti compiacci della loro rettitudine.*

I Cor 29, 17

In un ignoto e ingrigito paese dell'Europa dell'Est due fratelli gemelli, Klaus e Lucas –protagonisti della *Trilogia della città di K*, uno dei romanzi più belli della scrittrice ungherese Agota Kristof –, esperiscono, nella vicenda di abbandono e di degrado che li coinvolge, gli strazi di un mondo disumano dove non c'è più spazio per l'amore, la brutalità di una guerra che non si combatte solo al fronte, ma si riversa nelle case e per le strade con il suo carico di odio e di cattiveria, costringendo ognuno ad una crudele lotta per la sopravvivenza ai danni del più debole.

Per non soccombere alla lucida crudeltà di questo mondo, i due bambini eseguono quotidianamente degli esercizi per sopportare il dolore sia fisico che morale, finendo non solo per anestetizzarsi ad esso, ma anche alla gioia e all'amore: in questo contesto che riduce a zero la "capacità di sentire" l'unica possibilità di recuperare un'esistenza più autentica e vera viene affidata alla scrittura. Dedicandosi alla stesura del loro *Grande Quaderno* Klaus e Lucas si impongono una regola tanto semplice quanto ferrea:

Il tema deve essere vero. Dobbiamo descrivere ciò che vediamo, ciò che sentiamo, ciò che facciamo. Ad esempio, è proibito scrivere 'Nonna somiglia a una Strega' ma è permesso scrivere 'La gente chiama Nonna la Strega'. [...] *Le parole che definiscono i sentimenti* sono molto vaghe; è meglio evitare il loro impiego e attenersi alla descrizione degli oggetti, degli esseri umani e di se stessi, vale a dire alla descrizione fedele dei fatti¹.

Ma questa "descrizione fedele dei fatti" deve cedere ben presto il passo all'invenzione e alla menzogna:

Cerco – afferma Lucas – di scrivere delle storie vere, ma, a un certo punto, la storia diventa insopportabile proprio per la sua verità e allora sono costretto a cambiarla. [...] cerco di raccontare la mia storia, ma non ci riesco, non ne ho il coraggio, mi fa troppo male. Allora abbellisco tutto e descrivo le cose non come sono accadute, ma come avrei voluto che accadessero².

In questo vortice di verità e di menzogna vengono trascinati gli stessi due protagonisti, costringendo il lettore a chiedersi: chi sono in realtà Klaus e Lucas? Sono veramente due

1 A. Kristof, *Trilogia della città di K*, Einaudi, Torino 1998, pp. 26-27.

2 Ivi, p. 169.

gemelli oppure sono la stessa persona? Imporsi di non vedere la realtà, di non provare alcuna emozione, né rabbia, né risentimento, scolora i lineamenti dei loro volti, al punto che le due identità finiscono per confondersi e con esse l'autenticità e la veridicità delle loro esistenze.

Di contro all'indifferentismo etico che annacqua il peso della scelta e pone sullo stesso piano valori fra loro confliggenti, di contro ad ogni potere totalitario di ieri come di oggi, – la vicenda si svolge fra la seconda guerra mondiale e l'instaurarsi dei regimi comunisti –, che distrugge ogni "umano compatire", è possibile – ed è questo il grido inespresso dalla Kristof – dare ancora delle *chances all'uomo*? È, inoltre, possibile credere, a dispetto dell'individualismo imperante e di ogni scettica analisi sull'abbruttimento e il conformismo della nostra epoca, che la scelta di essere autenticamente se stessi e al contempo di condurre una "vita buona", sia non solo proponibile, ma anche attuale? Se questa è la problematica che attraversa il cuore del dibattito etico contemporaneo, una valenza particolare assume all'interno del composito percorso filosofico dell'ungherese Ágnes Heller.

Facendo proprie molte delle analisi del filosofo anglosassone MacIntyre sull'individualismo e sull'*anomia*³, sulla mancanza di legami della società contemporanea, tuttavia convinzione profonda della filosofa ungherese è che non solo le persone buone esistono, ma che questo sia il presupposto empirico per poter porre oggi, nell'epoca della fine della "grandi narrazioni" e di ogni costruzione metafisicamente fondata, le condizioni di legittimità dell'etica. Mantenendo fede ad un vecchio progetto di "elaborare un'etica", ma incuriosita dal dibattito, nato in Germania⁴ e poi proseguito in territorio americano, attorno alla questione del legame tra riflessione filosofica e azione politica in cui l'obiettivo era riabilitare il modello della razionalità pratica, sia aristotelica che kantiana, la pensatrice ungherese elabora, in un ampio arco temporale, la sua trilogia etica che rappresenta il frutto più maturo del periodo americano.

Se compito della morale non è, infatti, occuparsi solo di ciò che è giusto, come avveniva in *Beyond Justice*, ma anche di ciò che è buono, nella trilogia Heller non si interroga più sulle pratiche di giustizia, ma sulle regole per l'agire dell'uomo contemporaneo, nella consapevolezza che riabilitare il modello della razionalità pratica significa, soprattutto, andare oltre la dicotomia tra ambito conoscitivo e ambito etico, tra essere e dover essere, tra fatto e valore, distinzione che era stata ribadita dalla sociologia comprendente di Max Weber e dalla filosofia analitica anglosassone.

La struttura filosofica che sorregge la trilogia morale risente fortemente delle differenziazioni teoriche fra un'etica teleologica e una deontologia, anche se di fatto Aristotele e Kant rappresentano, insieme a Kierkegaard, i punti di riferimento del suo pensare. Se, infatti, è debitrice nei confronti della filosofia pratica aristotelica – nella distinzione fra "uomo buono" e "buon cittadino", nella considerazione di come l'azione morale sia contingente, dunque esposta al cambiamento, nella rivalutazione della *phronesis* –, riaffermando l'autorevolezza del principio di autonomia e di ragione dialettica si avvicina a Kant e all'interpretazione datane da Habermas e Apel. A questo sostrato speculativo si aggiungono l'attenzione verso il processo storico della modernità, la partecipazione al dibattito fra modernità e post-mo-

3 Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

4 Cfr. A. Ferrara/V. Gessa-Kurotschka/S. Maffettone (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Liguori Editore, Napoli 2000.

dernità, che permettono alla pensatrice di focalizzare la sua attenzione su un soggetto morale drammaticamente mosso dalle dinamiche esistenziali.

Ogni analisi antropologica e ogni considerazione del contesto storico-sociale in cui ci troviamo, evidenzia, infatti, come la *contingenza* sia il carattere essenziale della condizione umana: il fatto che nulla nel nostro corredo genetico ci predetermina a nascere in una particolare condizione sociale o casta o classe getta l'individuo nell'incertezza e nella confusione, consegnandolo fin dalla nascita alla fatica della costruzione e all'incognita del risultato. Credere all'esistenza dell'uomo buono significa, allora, per il filosofo morale chiedersi: come sono possibili le persone buone in un tempo in cui esistono una pluralità di sfere, di *Sittlichkeiten*, ognuna con regole e norme morali sue proprie? Come essere autenticamente se stessi pur vivendo nella frammentaria condizione di poter "dimorare in case" sempre nuove e diverse? La risposta che Heller dà passa attraverso l'elaborazione dell'"etica della personalità", un'etica che è tale nel momento in cui pone al centro delle sue riflessioni un uomo che si affatica e si affanna nella costruzione della propria personalità, che sceglie di essere un individuo autentico nella fatica di ogni giorno e a dispetto delle fratture dell'esistenza, che scommette pascalianamente di vivere "una vita scelta" e non imposta dagli standard sociali o dalle mode del momento.

Accettare la "scommessa della contingenza", per dirla con Heller, significa, allora, "scegliere se stessi", nel senso di accettare le proprie sconfitte e debolezze, le condizioni più o meno fortunate della propria nascita, i propri talenti e convogliarle in un progetto di vita unitario e assolutamente unico e singolare. Se nelle società pre-moderne non erano fornite, infatti, le condizioni per una scelta di questo genere né la si rendeva necessaria, poiché il proprio destino veniva assegnato nel momento della venuta al mondo e quindi, poteva solo essere accettato, ma sicuramente non scelto, e se la posizione sociale e l'attività attribuita alla persona implicavano, inoltre, le norme e le virtù morali secondo le quali si doveva vivere, questo significava che il *telos* per l'uomo premoderno non poteva essere articolato nei due aspetti dell'*individuum*, la differenza e l'universale. Solo nel mondo odierno la scelta esistenziale implica, invece, la possibilità di poter scegliere sia entro la categoria della differenza, nel senso che ognuno progetta il suo percorso individuale, sia sotto la categoria dell'universalità, nel momento in cui si sceglie come un essere buono, scelte che non per forza debbono coincidere. Si sceglie di diventare un pittore, uno scultore, di seguire le proprie inclinazioni, ma non sempre si sceglie spinti da una categoria etica (che innalza dalla particolarità all'universalità del genere umano). Scegliersi come persone buone, come persone che fanno per principio una scelta tra bene e male, senza porre né deroghe né scuse, richiede infatti una buona dose di coraggio e di convinzione, perché solo attraverso un impegno quotidiano è possibile realizzare il "miglior mondo possibile".

La possibilità di superare la dispersione morale cui è destinato l'uomo della contingenza è affidata, allora, alla scelta che il singolo, kierkegaardianamente, compie ogni volta in cui mantiene un punto di vista morale, pur rapportandosi con le norme o le regole della *Sittlichkeit* di ogni sfera. In questo senso l'individuo resta autenticamente se stesso, perché compie preliminarmente "la scelta esistenziale della bontà", sceglie cioè di essere buono, prima di rapportarsi alle varie sfere ed è questa scelta che lo rende autonomo.

Certo l'autonomia di cui gode non è assoluta, perché se così fosse sconfinerebbe nell'arbitrio e nel dispotismo, ma è un'"autonomia morale relativa", che non è relativismo, ma la

realistica considerazione di come la situazione sociale e i diversi sistemi normativi definiscono i limiti entro i quali possiamo interpretare determinati valori. Ed è un'autonomia che presuppone, inoltre, anche una "eteronomia morale relativa", perché sostenere per gli individui un'eteronomia assoluta significherebbe pensarli come «dei perfetti burattini, in balia di fattori esterni ad essi»⁵, invece un'eteronomia morale relativa sottolinea come il soggetto in quanto tale può essere soggetto a vincoli esterni, ma senza lasciarsi vincolare solo da essi. L'individuo autonomo da un punto di vista morale è, allora, colui che non si farà condizionare e manipolare dalle situazioni che lo circondano, dalle sue rozze passioni, dalle sue inclinazioni, ma è colui che fa sua la massima di Platone che "è meglio soffrire un torto piuttosto che commetterlo", non per spiegare razionalmente la sua validità agli altri, bensì facendola entrare praticamente nella propria vita. Solo chi accetta tale scommessa, di mettere in pratica nella propria vita la massima platonica, esercitando dell'autonomia morale sia l'aspetto critico (invalidamento, rifiuto di certe norme) sia l'aspetto positivo (il sostegno a norme universali), è un uomo buono.

In un mondo contingente l'uomo che sceglie di essere buono è allora colui che ha cura degli altri, nel senso che evita di nuocere ad un'altra persona, che mantiene fede alle promesse fatte ad altri, che preferisce subire una calunnia pur di non tradire le confidenze di un amico, che non volta le spalle a chi è ingiustamente perseguitato, che dice chiaramente quello che pensa, anche a costo di perdere il proprio lavoro o la propria posizione sociale. La bontà allora non è solo virtù, ma *chance*, opportunità per scoprire potenzialità nascoste, quando spinge a guardare nel profondo del proprio cuore, nelle profondità abissali delle proprie emozioni, per decidere di ricacciare al fondo le più oscure e lasciare agire le più limpide e pure. È, infine, colui che riesce a provare compassione, nel senso di sentire la sofferenza altrui come la propria, di riuscire a "mettersi nei panni di" per rimettere in gioco relazioni oramai logore e stantie, di amare profondamente altri oltre che se stessi, perché «una persona che non ama, e che è quindi non amabile, non può essere il depositario e l'espressione della norma della bontà umana»⁶. È questa riscoperta della dimensione dell'amore, intesa come slancio e apertura verso altri, che da un lato permette di apprezzarci come dei soggetti degni d'amore e dall'altro rivela il valore prezioso del legame, di quell'intreccio profondo fra me e altri che mi costituisce e destituisce a un tempo. E per legame umano Heller intende, non semplicemente, quel vincolo che nasce dal ruolo o dalla funzione sociale, ma ciò che va ben oltre, come direbbe Lessing, verso la creazione di vincoli ben più "intensi" e complessi, fatti di affetto, di solidarietà, di condivisione di valori, di responsabilità reciproca.

... prosegue a stampa su **B@belonline/print** n. 7.

5 Á. Heller, *Etica generale*, il Mulino, Bologna 1994, p. 184.

6 Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 50.