
Emma Gherzi

LA RADICE UTOPICA NELL'IDEA DI FILOSOFIA DI ÁGNES HELLER

La *radicalità* dell'idea di filosofia in Ágnes Heller – al di là della stessa esperienza del marxismo – va considerata e proiettata in un orizzonte più ampio di temi e suggestioni già presenti nella riflessione di alcuni pensatori centrali del Novecento. Riflettendo infatti sull'origine del filosofare e su “che cosa ci fa pensare”¹, la Heller rimette in discussione il problema della funzione della filosofia e del compito del filosofo nel nostro tempo, connesso al *bisogno* insopprimibile e *radicale* di filosofia, che renderebbe possibile – in quanto tale – la soddisfazione di ogni altro bisogno. La Heller esprime infatti, nei primi anni Settanta, la convinzione che il nostro secolo si muova «sulla via migliore per ridiventare un *secolo* della filosofia»², nonostante ciò comporti il confrontarsi con altri modelli di teorie o con la stessa crisi della razionalità: la filosofia come *invito al pensare* si assume il compito di condurre l'*uomo razionale* alla conoscenza del dovere, cioè di quel *Bene e Vero* che essa già conosce³, rivelando quindi – per il fatto stesso di mantenersi in perenne tensione tra dovere ed essere – una *qualità utopica*⁴, ed è proprio riecheggiando Bloch che la Heller identifica lo *spirito della filosofia* con lo *spirito dell'utopia*⁵.

Evitando di addentrarci nella questione relativa al rapporto tra utopia e marxismo, è comunque il caso di ricordare che, in Bloch come in Lukács, è verificabile una forte attenzione nei confronti del discorso utopico, nel quadro di un'Europa in crisi. Certamente la Heller si è confrontata con la dimensione utopica del pensiero, nodo centrale degli scritti blochiani, in direzione di una filosofia che potesse diventare un'*utopia concreta e razionale*. Di notevole interesse e suggestione si offrono infatti le riflessioni helleriane sul rapporto che collega l'utopia all'atteggiamento filosofico dello stupore, uno stupore che ci fa pensare senz'altro ai primi Greci, a Platone, alle celebri pagine aristoteliche (“Gli uomini furono mossi a filosofare, allora come ora, dalla meraviglia”), ma anche ad alcune figure centrali del nostro secolo, che hanno appunto rimodulato il tema dello stupore, da Husserl a Hannah Arendt a Jeanne Hersch, che addirittura ha rivisitato la storia della filosofia come storia dello stupore⁶.

In realtà va detto che la Heller individua nello stupore piuttosto un'operazione di distruzione dei pregiudizi, o di *smascheramento*, la stessa compiuta da Marx rispetto alla relazione

1 Cfr. H. Arendt, “Che cosa ci fa pensare”, in Ead., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 217-289.

2 Á. Heller, *La filosofia radicale*, il Saggiatore, Milano 1979, p. 6.

3 Cfr. Á. Heller, *ivi*, p. 12.

4 Cfr. *ivi*, p. 13.

5 Cfr. *ibidem* Si veda inoltre: E. Bloch, *Il sapere non ancora conscio e lo stupore più profondo*, in Id., *Spirito dell'utopia*, Bompiani, Milano 1993.

6 Cfr. J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

tra denaro e merce: «Anche questo – osserva la Heller – è stupirsi»⁷. E in tal senso viene anche chiamata in causa la *riduzione fenomenologica* di Husserl, che non di rado è ricordato anche in altri scritti helleriani quali *Teoria dei sentimenti*⁸ e *Teoria della storia*⁹. Sorprendente inoltre si rivela l'affinità tra certe riflessioni helleriane e quelle della Arendt contenute in *La vita della mente*, dove la Arendt individua lo stupore come punto di partenza del pensare, in Eraclito e in Platone, dichiarando infine che «questo stupore è lo *shock* iniziale che spinge il filosofo a intraprendere il suo cammino»¹⁰. In particolare, per ciò che riguarda la presenza di temi arendtiani nella Heller, si offrono certamente illuminanti le considerazioni contenute nel recente saggio *Perché Hannah Arendt ora*¹¹, dove alla Arendt viene riconosciuta «la passione tradizionale di dare in filosofia un orientamento riguardo a luce e ombra»¹². Ma nello stupirsi è presente anche un condizionamento di tipo storico, perché il filosofo è sempre figlio del proprio tempo e la sua specificità consiste anche nel porre con ironia domande apparentemente ingenui: per questo motivo la filosofia è rivolta, secondo la Heller, ai giovani. La stessa filosofia, che è venuta al mondo nell'*agorá*, è *democratica* anche quando le sue argomentazioni non lo sono, perché il filosofo si ritiene un membro dell'invisibile *comunità democratica* di esseri razionali, che pensano autonomamente.

Si avverte inoltre, nelle pagine helleriane, una forte attenzione al tema della *comunità*, connesso alla necessità della condivisione del lavoro intellettuale e (come si nota soprattutto negli scritti più recenti quali *Oltre la giustizia*) della dimensione etica, della *vita buona*. La filosofia come utopia razionale coincide poi con una forma di vita, perché «la filosofia non vissuta non è autentica»¹³: l'essere filosofo è infatti una scelta che comporta una inevitabile condizione di pericolo, tanto che la Heller non trascura di evocare le figure dei filosofi – da Protagora a Platone, da Marx a Kierkegaard – che hanno testimoniato con la difficoltà della propria esistenza tale situazione di pericolo. Sorprendente, anche in questo caso, l'affinità con le riflessioni arendtiane, anche se formulate in un'altra prospettiva, laddove Arendt, ricordando i cosiddetti *risultati negativi* del pensiero, afferma: «Non ci sono pensieri pericolosi: il pensare stesso è pericoloso», e in questo senso forse «si può vedere nel nichilismo un pericolo permanente del pensiero»¹⁴. Ma la filosofia è estremamente *ambiziosa*, e se è vero che la nostra è un'epoca di crisi, nella quale si dissolvono i sistemi di norme della comunità, è anche il tempo in cui le domande sul senso della vita diventano questioni private, e la stessa filosofia rischia di rimanere una *chimera* piuttosto che soddisfare il bisogno di razionalità anche attraverso l'applicazione nella sfera pratica, per cui il filosofo – e la Heller non esita ad affermarlo – deve farsi più che mai *funzionario dell'umanità*. Non possiamo non ricordare,

7 Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 14.

8 Nella *Teoria dei sentimenti* (Editori Riuniti, Roma 1980), la Heller definisce Husserl, insieme a Lukács e Wittgenstein, «uno tra i filosofi più significativi di questo secolo», offrendo anche una sua interpretazione della *intenzionalità* husserliana (p. 10).

9 Á. Heller, *Teoria della storia*, Editori Riuniti, Roma 1982.

10 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 235.

11 Á. Heller, *Perché Hannah Arendt ora*, in Ead., *Dove siamo a casa, Pisan Lectures 1993-1998*, Franco Angeli, Milano 1999.

12 Ivi, p. 150.

13 Á. Heller, *La filosofia radicale*, cit., p. 19.

14 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 271.

in questa prospettiva, le straordinarie pagine husserliane de *La crisi delle scienze europee*, nelle quali il vecchio filosofo ripropone con vigore il senso della filosofia come compito non ridicibile a un affare privato del filosofo, con uno scopo limitato: «Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? – nel *nostro* filosofare *funzionari dell'umanità*»¹⁵.

È noto che le esortazioni husserliane sono legate a un particolare momento storico e culturale: Husserl individua la crisi delle scienze nell'Europa sconvolta dal Nazismo, dove scienza e filosofia hanno perso il *telos*, cioè il senso più profondo del loro compito, e quindi la crisi delle scienze non investe soltanto il conoscere, ma anche e soprattutto l'intera esistenza. È possibile comunque affermare che molti dei temi helleriani, anche se posti in un orizzonte di senso diverso, conducono ad uno dei più suggestivi testi del Novecento come la *Krisis*, in cui appaiono notevoli indicazioni sul ruolo dell'intellettuale, sul compito del filosofo che deve (e qui troviamo forse anche la radice dell'utopia) saper provocare un rinnovamento spirituale. Il “tornare alle cose stesse”, alla *Lebenswelt*, forse comporta anche da parte del filosofo la necessità di trasformazione della realtà (è noto che, in Italia, questa interpretazione di Husserl si ritrova negli scritti di Enzo Paci)¹⁶; al riguardo non si può non ricordare l'articolo di Mihaly Vajda, *Il funzionario dell'umanità*¹⁷, che dimostra come la discussione sulla funzione del filosofo fosse centrale, negli anni settanta, nell'ambito della Scuola di Budapest. Si tratta di una dura polemica nei confronti dello Husserl della *Krisis*, accusato di essere rimasto estraneo alle lotte politico-sociali, e di aver quindi riproposto una figura di filosofo astratto e tradizionale, tradendo l'ideale della radicalità del filosofare, laddove per Vajda la responsabilità del filosofo nel proprio tempo sta proprio nella presa di posizione nei confronti dei “problemi esistenziali” fondamentali, che in ultima analisi si rivelano quegli stessi *bisogni radicali* di cui parla la Heller (la ricerca del senso della vita, il desiderio di ritrovarsi nell'altro e nella comunità), bisogni che, pur se non appagati nella società borghese, non si atrofizzano. Per tal via Vajda arriva a proporre un «fecondo radicalismo della filosofia», affermando la necessità di una «nuova rivoluzione copernicana»¹⁸.

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

15 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 46.

16 Si veda in particolare E. Paci, *Il filosofo e la città*, Garzanti, Milano 1979.

17 Cfr. M. Vajda, *Il funzionario dell'umanità*, in «aut aut», 1975, n. 145-146.

18 È significativo il fatto che l'intervento di Vajda, pur condotto in polemica con Husserl, riproponesse il tema del ruolo del filosofo in termini che in qualche modo rimandano all'*utopia radicale* della Heller, che comunque rivendica decisamente, rispetto alla scuola di Budapest, uno spazio autonomo per la filosofia. Si veda, al riguardo, L. Boella, *Introduzione* a Á. Heller, *Filosofia radicale*, cit., pp. 13-14.