

CMC
CENTRO CULTURALE DI MILANO

XX secolo: il volto tragico di un'eredità
Tutto ricomincia dalla persona?

interviene

Alain Finkielkraut

Filosofo, scrittore, docente nell'Ecole Polytechnique di Parigi

coordina

Carmine Dimartino

Docente all'Università degli Studi di Milano

Milano
25/03/98

©**CMC**

CENTRO CULTURALE DI MILANO
Via Zebedia, 2 20123 Milano
tel. 0286455162-68 fax 0286455169
www.cmc.milano.it

Di Martino: Sono lieto di presentarvi, a nome del Centro Culturale di Milano, il professor Alain Finkielkraut, autore a molti di voi noto in particolare per un libro su Péguy che è stato già oggetto di discussione qui a Milano nelle sedi del Centro Culturale, *L'humain contemporain*, un libro dedicato a Péguy e seguito da un'intervista, apparsa qualche anno fa su *Trenta Giorni*, dal titolo "Tirerò fuori Péguy dal ghetto". Il professor Finkielkraut ha vinto nel 1984, come recita la breve biografia in calce al suo ultimo volume apparso in Italia, il Premio Europeo di Saggistica della fondazione Veilont per l'intera sua opera. In Italia sono apparsi in traduzione *Il Nuovo Disordine Amoro* per Garzanti e *L'Ebreo Immaginario* per Marietti nel 1990. E' anche giornalista, oltre che professore universitario. Oltre a ringraziarlo per aver aderito all'invito, nonostante un fitto carnet di incontri, vorrei dire due parole su come imposteremo l'incontro con lui, per rendere più leggero il suo compito e anche immediata l'intesa fra di noi. Citerò alcuni passi del suo testo apparso recentemente, dal titolo *L'Umanità Perduta*, e a ridosso della lettura formulerò qualche domanda e lo farò nel modo più diretto, direi "a-culturale", possibile.

Vorrei partire da un brano che si trova a p.111 e che dice: "Per assicurare il regno della volontà unica bisogna liquidare tutto ciò che costituisce il carattere unico della persona umana." Sono affermazioni coraggiose, cito questa come un esponente di tante altre che si trovano nel testo, e vorrei dunque chiedere semplicemente: che cosa costituisce il carattere unico della persona umana?

Finkielkraut: Innanzi tutto vorrei salutare tutti, ringraziarvi per la forma che avete voluto dare a questo colloquio, a questa discussione. Nel contempo, molto amabilmente, lei mi pone una domanda terribile: cosa costituisca il carattere unico della persona umana. Non vedo come potrei dare la definizione. Se mi chiede di riflettere sulla natura umana, potrei rispondere sia che non esiste, sia cercare di riflettervi, riflettere su tutto quello che è al di là della diversità delle culture e che costituisce lo zoccolo, la base dell'umanità, e, più precisamente, anche se si crede all'esistenza di una natura umana. Gli esseri umani, che sono tutti portatori di questa natura, sono tutti diversi. Quello che costituisce il carattere unico dell'umanità è appunto questo: fare quello che Arendt chiama la "pluralità umana". Siamo tutti rappresentanti della specie umana, e a questo riguardo siamo tutti intercambiabili, e nel contempo siamo tutti diversi gli uni dagli altri. Arendt, parlando appunto di questo carattere unico, parla del "chi": allora, c'è quello che noi siamo e chi noi siamo. Quello che noi siamo per ricevere una definizione; chi noi siamo si manifesta attraverso la nostra biografia e quindi non sono definizioni, sono racconti, narrazioni che possono raccogliere l'unicità della persona umana. D'altro canto c'è un altro fenomenologo meno celebre di Hannah Arendt, Willen Schap, che in un libro intitolato *Unpetré(?) dans les histoires*, dice che la storia ha il suo fondamento nell'uomo, in altre parole, attraverso storie che capitano all'uomo e in base a quei racconti, a quelle narrazioni che costituiscono la sua vita, l'uomo si rivela per quello che è.

Di Martino: Possiamo racciordare quanto lei ora ha precisato con la seguente citazione di Levinas. Si trova a p.11: “Il monoteismo non è un’aritmetica del divino. E’ il dono, forse soprannaturale, di vedere l’uomo assolutamente simile all’uomo sotto la diversità delle tradizioni storiche che ciascuno coltiva”. E’ racciordabile? Vuole racciordare ulteriormente questa affermazione con quanto lei ha precisato prima?

Anche questa citazione mi pare estremamente significativa in un contesto culturale come il nostro in cui vi è una sorta di orrore per l’originario, per ciò che permane al di sotto della diversità di tutte le tradizioni storiche. Mi pare che si possa dire che oggi si persegue il tentativo di fondare il pluralismo sulla scomparsa della natura del volto, direbbe Levinas, di un nucleo comune, oppure, come lei cita a p.27, di quella condizione umana che sta sotto le condizioni sociali.

Finkielkraut: Cercherò comunque di ripensare questa frase da commentare in un progetto generale. E’ vero che il XX secolo è stato il teatro, non soltanto di crudeltà inimmaginabili, ma anche di una vera e propria annichilazione dell’idea dell’umanità. Allora mi sono posto una serie di domande:

1) questa idea dell’umanità ha una storia?; 2) perché questo crollo nel XX secolo?; 3) prima di noi, ricavare le lezioni imposte da questo secolo? E’ dunque nel quadro di questo triplice interrogativo che ho incontrato questa frase di Levinas e che ci dimostra come il monoteismo non sia soltanto una religione in qualche modo. Con l’idea di umanità ha fatto la sua comparsa per la prima volta: un unico Dio per una sola umanità. E’ questo il dono soprannaturale di vedere l’uomo come simile, del tutto simile all’uomo, sotto la diversità delle tradizioni storiche. Spontaneamente l’uomo tende a vedere un altro nell’uomo diverso da lui, a identificare propri usi e costumi come l’essenza stessa dell’umanità. Tutti gli studi che è stato possibile fare su quelle che una volta si chiamavano le tribù primitive dimostrano effettivamente che l’umanità non è una nozione implicita nel genere umano, inerente al genere umano e che nel mondo selvaggio, come si diceva, l’umanità cessa ai confini della tribù. Quindi il monoteismo rompe con questo modo di vedere proprio perché reca con sé questo doppio messaggio: c’è un solo Dio e tutti discendiamo dalla stessa coppia. Quindi Levinas è incline a questo modo di pensare il religioso che riflette, alla fine del XX secolo, in un momento come lui stesso dice, la parola di Nietzsche sulla morte di Dio ha assunto un significato quasi empirico. Esiste dunque una certa idea di Dio che praticamente si attenua col XX secolo: l’idea di Dio come signore della storia. Idea che rende Levinas un pensatore scosso dalla storia del XX secolo, ancora più sensibile di conseguenza al messaggio etico dell’Ebraismo. Nell’Ebraismo rifiuta l’etica e l’emozione primaria, quindi rifiuta di seguire Kirkegaard. In questa gerarchia non c’è niente al di là dell’etica. Quindi non c’è uno stadio religioso, ma è anche forse un modo di concepire la religione come tributaria del nostro secolo. Ma io ero anche interessato alla possibilità di poter vedere sorgere in contemporanea con il monoteismo ebraico un’idea di umanità in Grecia. Perché c’è questo dono di vedere l’uomo simile all’uomo? E questo si sviluppa nell’opera di Erodoto e, prima di

Erodoto, nell'opera di Omero. Tutti i popoli hanno scritto epopee: l'epopea di Omero forse è l'unica a non essere un canto alla gloria del popolo in nome dell'ideale scritto. Come ha fatto osservare Simon Weil o Anna Arendt, Omero canta sia la gloria dei Troiani, sia la gloria degli Achei, e soprattutto una stessa pietà, tristezza, che si diffonde sugli uni e sugli altri. Il lettore o uditore greco dell'Iliade è invitato a identificarsi con Priamo, quando piange il figlio morto, e quando va a chiedere ad Achille di restituirgli le spoglie. E' dunque un'epopea del tutto eccezionale: di colpo sorge il dono di imparzialità, di obiettività, che ha avuto questo ruolo così significativo nell'emergere e nello svilupparsi del pensiero occidentale. Credo che questi siano i due punti che, in questa indagine preliminare, ho voluto in qualche modo chiarire.

Di Martino: Rimaniamo legati ad uno dei fili che lei ha evidenziato e continuiamo con un'affermazione di ispirazione, che dice: "L'etica è anzitutto un avvenimento: Bisogna che qualcosa avvenga all'io perché questo cessi di essere una forza che va". E qualche riga più sotto, leggo: "Incontro e non conoscenza, rivelazione e non svelamento". Mi sembra importante che lei si soffermi di più su questa affermazione, che è notevolmente contro corrente, sia per quanto riguarda la concezione dell'etica - l'etica è anzitutto un avvenimento - sia nell'insistenza che la parola "incontro" aggiunge alla parola "avvenimento": "incontro e non conoscenza, rivelazione e non svelamento" mi sembra che siano due nodi: l'etica come avvenimento è l'incontro in opposizione funzionale alla conoscenza. Mi sembrano due nodi interessanti che le chiedo di approfondire.

Finkielkraut: Non so se sarei capace, vorrei innanzitutto ricollocare il tutto nel quadro del problema che mi sono posto. Ho scoperto, riflettendo sul ventesimo secolo, un bellissimo libro italiano sulla Grande Guerra di Emilio Lussu: "Un anno sull'altipiano"; anche Gian Maria Volonté ha impersonato il protagonista in un film. Credo che Lussu fosse un uomo politico, uno scrittore e lui in questo romanzo racconta quello che per lui è stata la Grande Guerra. Racconta di un avvenimento particolare, molto strano: era nelle trincee come tutti i soldati dell'epoca. Era capitano, aveva quindi agli ordini soldati in quella trincea e inoltre questa trincea era stata bombardata da cannoni che non riusciva ad individuare. Un giorno, una notte decide di uscire dalla trincea per cercare di localizzare l'arma nemica. Esce dunque con un soldato. Lentamente si avvicinano alle linee nemiche e di colpo con sua grande sorpresa si ritrova nascosto dietro un albero. Vede il nemico nella propria trincea; lo vede da vicino e di colpo questa entità astratta diventa concreta. Non è più il nemico, sono uomini che si dedicano ad attività quotidiane. Primo stupore. Ed è uno stupore a sua volta stupefacente perché Emilio Lussu non è certo un uomo manipolato, abbruttito dalla propaganda. Fa questa guerra perché deve farla. Ha un certo numero di ragioni ideologiche serie. Pensa che una vittoria delle potenze centrali sarebbe una catastrofe per l'Europa. Nel contempo non ha demonizzato il nemico. Eppure rimane stupefatto di questa scoperta della rassomiglianza. Quindi le cose si aggravano, poiché un capitano austriaco arriva al centro di questa trincea, fra

questi uomini che stanno bevendo il caffè. Un po' in disparte e in modo del tutto naturale Emilio Lussu punta l'arma e si prepara a sparare, quando il capitano accende una sigaretta. Di colpo in questo gesto Lusso trova un'umanità che lo blocca nella sua azione e poco a poco dentro di lui si fa luce una scoperta del tutto strana e dice: "avevo davanti a me un uomo, un uomo, un uomo". Quanto descrive è il movimento contrario a quello della curiosità tradizionale: guardate qualcuno, innanzitutto avete a che fare con un uomo o una donna, un essere umano e dopo cercate di precisare l'età, l'abbigliamento, l'andatura, tracciate un ritratto e vi divertite a immaginare qualche cosa. Qui è esattamente il contrario: c'è un ritratto di un giovane capitano austriaco che di colpo viene spogliato delle sue qualità per diventare un uomo, sia per quanto questo ha di essenziale che per quanto questo ha di non figurabile. Questo incontro con l'uomo, al di là delle diverse qualità che lo sguardo gli attribuisce, viene messo a fuoco da Lussu. Egli ha fermato un gesto di umanità trascendente ed è quanto dice anche Levinas: "Non eseguirai un comando forse perché proprio hai incontrato un viso". E questi visi non sono soltanto i lineamenti che definiscono un individuo nella sua unicità; il viso è tutto quello che nell'uomo eccede in qualche modo il suo ritratto. Ne segue questo riconoscimento apparentemente assurdo: "Un uomo, un uomo, un uomo...". Il movimento contrario, dove appunto nel romanzo si dice: "Chi, chi e chi...". Di colpo lo sguardo scrutatore lascia il posto ad uno sguardo che non è ingenuo, che rivela la trascendenza del volto, quello appunto che l'opera di Levinas vuole portare allo scoperto. Un'etica che Levinas non colloca semplicemente sul piano della prescrizione, di quello che va fatto, della legge, ma che insorge appunto nell'incontro. Ho voluto illustrare e commentare questo episodio raccontato da Lussu per cercare di capire che cos'è cambiato dopo la Grande Guerra. Questa è stata un'ecatombe terribile, ma la sostanza del legame umano non è stata interrotta. Ci sono stati casi di fraternizzazione tra le trincee. Mentre nella Seconda Guerra questo legame umano si è interrotto. Per dimostrare questo cerco di opporre alla descrizione di Emilio Lusso di un incontro improbabile e paradossale, la descrizione, nel libro di Primo Levi "Se questo è un uomo", dell'incontro terrificante con il dottor Panlistz. un giorno in cui, nel campo in cui è deportato Primo Levi, hanno bisogno di chimici. Viene chiesto: "Chi è chimico?". Un certo numero di detenuti alza il dito, ma certamente non si crede loro sulla parola e quindi si fa fare loro un esame. Chiaramente chi avesse mentito per ottenere un'occupazione meno faticosa sarebbe stato immediatamente mandato alla camera a gas. In queste condizioni atroci Primo Levi supera l'esame davanti al Dottor Panlistz. In questo passo ci sono alcune frasi mirabili, che descrivono lo scambio degli sguardi, questo sguardo scambiato come attraverso il vetro di un acquario. Il dottor Panlistz lo vede e non lo vede, gli parla ma è come se nel contempo non appartenesse alla stessa specie, anche se entrambi condividono la stessa cultura scientifica. Primo Levi dice: "Avrei voluto rivedere il Dottor Panlistz, non certo per vendicarmi, ma per capire questo sguardo, perché allora avrei colto l'enigma del Terzo Reich". E qui che è avvenuta un'eclissi dell'idea di umanità. Nel contempo potrei citare un esempio tratto da un'opera molto più commerciale, se paragonata alle due opere precedenti, ma nello stesso tempo non del tutto priva di spessore, il film "Shlinder's list" di Spielberg. C'è qualcosa di non

ordinario in questo racconto, che è proprio il percorso della vita di quest'uomo che trae profitto dalla guerra, provvisto di ogni sorta di fanatismo ideologico, che arriva in Polonia sui camion della Wehrmacht per arricchirsi sfruttando gli ebrei e di colpo viene catturato dai volti degli uomini. Il bello di questa storia è che l'etica viene vissuta come avvenimento e non come legge morale che si impone. E' una legge che nasce dalla scoperta del volto umano. Anche qui siamo in un universo prossimo a Levinas e vediamo come l'opera di Levinas può esercitare un fascino poderoso. In qualche modo si potrebbe dire che è questione di etica. L'opera di Levinas non è un'opera moralizzatrice. L'etica è qualcosa che, per molteplici ragioni, vi fa abbandonare la retta via, la via della perseveranza nell'essere. Io esito per me, per conservare il mio essere, per consolidarlo. Ma ovviamente sotto l'effetto del volto avviene in me una specie di rivoluzione interiore, come dice Levinas. "E il per sé vira in qualche modo verso l'altro. Una specie di deviazione, seduzione". Ed è proprio quello che capita a questo Schlinder: segue la sua via, la perseveranza nell'essere e nient'altro, una pura e semplice logica dell'interesse, senza scrupoli e viene in qualche modo fatto dirottare da questa via retta proprio da questi visi. Quindi l'etica prende il posto di questo inaspettato aspetto della seduzione. Quello che appunto rende affascinante l'opera di Levinas è la sua forza di verità, che ritroviamo anche nella storia di Schlinder.

Di Martino: Vorrei citare una frase molto efficace del suo libro, a pag.148, che mi sembra ci consenta di proseguire il discorso. Cito: "Quella della persona sradicata, ha detto Hannah Arendt, è la categoria più rappresentativa del ventesimo secolo, astrazione fatta dalla sua appartenenza e dal suo radicamento in un ambiente. L'uomo non è nulla più che un uomo e non essendo nulla più che un uomo non è più un uomo". Qualche pagina più in là, lei definisce il male secondo la cultura dominante, proprio come l'appartenenza o l'incarnazione, prendendo distanze critiche pungenti, mi sembra, da questa linea dominante della nostra cultura. Vorrei farle due domande in proposito: che cosa può diventare un mondo senza appartenenza, un uomo senza appartenenza? E - secondo aspetto della stessa domanda - chi ha interesse per un mondo senza appartenenze o senza appartenenza?

Finkielkraut: Sono interrogativi ardui, soprattutto se consideriamo che l'esperienza etica, quale descritta da Levinas, è l'incontro dell'uomo al di là delle sue appartenenze, più esattamente è quanto succede fra Lussu e l'ufficiale austriaco. Italia, Austria, tutto questo, di colpo, si dissolve. La tecnologia non conviene più: se la tecnica non è più il mezzo, ma diviene il nostro destino, allora è meglio essere prudenti: può darsi che questa ci porti alla distruzione. La potenza è l'unico essere potente in un mondo di incursioni. E non si coglie, forse, la misura della situazione quando si cerca un colpevole e un responsabile, perché l'uomo occupa il centro del mondo in cui vive, nel bene e nel male. C'è un grande pensatore tedesco che è stato anche il primo marito di Hellen Urne, Gunter Anders, che ha scritto questo libro stupefacente "L'obsolescenza dell'uomo", che forse è proprio quello che stiamo vivendo, per questo è interessante. È evidente che nel mondo in cui viviamo

assistiamo a processi che non hanno fine, che continuano. C'è soprattutto l'impressione che sia tutto inarrestabile. Dio è stato maestro, padrone, l'uomo è stato maestro e padrone, e può darsi che il pianeta progredisca senza scopo e senza padrone. Dobbiamo comunque porci l'interrogativo, la domanda, prima di designare un colpevole.

Per ritornare alla questione dell'appartenenza, è un interrogativo molto difficile, perché la modernità si è divisa tra due grandi movimenti filosofici: l'illuminismo, e il romanticismo. La filosofia dei lumi ha reso gloria all'uomo per la sua capacità di strapparsi alle proprie appartenenze e gli ha assegnato come fine e come scopo il dominio, la padronanza sulla terra e sul proprio destino e in questa conquista c'era qualcosa di magnifico, ma anche l'idea inquietante della possibilità di malleare la storia, di ricostruire tutto su principi razionali. C'era una *ebrietas* (?) nei Lumi di cui si sono visti gli effetti in questo secolo.

Il Romanticismo, a fronte di questa definizione dell'uomo come sradicato, ha ristabilito i diritti dell'appartenenza affermando che quello che umanizza l'uomo non è il fatto di essere l'autore interamente autonomo delle sue azioni delle sue volontà, dei suoi pensieri, ma è di iscriversi in un mondo particolare. Quindi questo pensiero, la sua nobiltà, questa riabilitazione della particolarità a fronte del razionalismo dell'illuminismo è una riabilitazione della vita, ma d'altro canto ha prodotto anch'esso i suoi mostri, attentando all'idea di umanità. Ha in qualche modo assolutizzato le differenze, ha alimentato il nazionalismo che è una patologia della particolarità. L'uomo moderno è depositario di questa doppia eredità: entrambi i movimenti hanno prodotto i loro mostri, entrambi sono insostituibili, da qui nascono le nostre difficoltà.

Domanda: Nelle pagine finali mi sembra che lei citi, condividendole, alcune parole chiave di Hannah Arendt, affermando che il risentimento contro tutto ciò che è dato, anche contro la propria esistenza, il risentimento contro il fatto che l'uomo non è il creatore dell'universo né di se stesso, definiscono la disposizione affettiva caratteristica dell'uomo moderno. Poi aggiunge: "La gratitudine è la sola alternativa al nichilismo della vita". Vorrei chiederle, anche sul piano della propria esperienza umana e culturale: gratitudine, perché?

Finkelkraut: È molto più facile parlare della gratitudine in una prospettiva teologica, piuttosto che in una prospettiva atea: ecco perché questo concetto di gratitudine è così misterioso presso Hannah Arendt stessa. Dio è colui che si può ringraziare per l'esistenza, per il mondo: se non c'è più Dio, a chi diciamo grazie? Come esprimere questa gratitudine, di che cosa è fatta, come sfuggire questo risentimento, questo diritto che si dà l'uomo di cambiare tutto, di allontanare sempre di più i limiti della natura o addirittura di sopprimere la natura stessa. Oggi, vedete, c'è una sorta di dialogo tra sordi, fra il naturalismo dogmatico della Chiesa e il culturalismo sfrenato della scienza o degli spiriti illuminati, o falsamente illuminati. Se c'è un Dio e una natura le cose sono semplici, sappiamo cosa possiamo fare e non possiamo fare, fissiamo i divieti; se invece non c'è Dio e non siamo più certi della

nostra idea di natura, su che cosa possiamo fondare la legge morale? Quale limite si può porre al risentimento dell'uomo contro quanto gli viene dato? C'era bisogno forse di uomo e di una donna perché il tutto fosse finito? È questa liberazione o una terribile ingratitudine? In Anna Harendt c'è anche una espressione misteriosa: "L'amore del mondo". Non posso pretendere di illuminarla completamente, ma questa espressione ci può aiutare a sfuggire questa alternativa radicale e dire che siamo in qualche modo responsabili di quanto abbiamo ricevuto e che non siamo soltanto innovatori, siamo anche gli eredi di qualche cosa, che è appunto questo sentimento di amore del mondo, e con esso anche di una certa gratitudine per il passato degli uomini che ci permette di evitare gli scogli del risentimento.

Domanda: Vorrei prendere spunto da una affermazione che viene posta sulla quarta di copertina e che, a mio giudizio, riassume lo spirito del volume, che dice: "La resistenza al disumano nella società planetaria". Non so se è questa frase è stata inserita dietro sua indicazione, ma sicuramente non tradisce l'intento. Ma la resistenza al disumano su che cosa fa leva? Chi resiste, chi ne è il soggetto?

Risposta: Ritengo che in fondo il soggetto di questa resistenza sia proprio la persona sradicata. Ci sono una serie di esperienze umane che possono far capire le cose. Nel "Principio di responsabilità" Hans Jonas, a proposito di quanto chiama un'euristica della paura, dice che, nel momento in cui viene minacciato qualcosa di essenziale, allora prendiamo coscienza di questo qualcosa. Come esempio riporta la clonazione, la cui possibilità arricchisce d'importanza ogni singolo individuo, inteso non soltanto della sua unicità, ma anche nella sua indeterminatezza. Alla luce della minaccia che la clonazione fa incombere sull'uomo, il fatto che l'uomo non conosca in anticipo il proprio volto si svela di colpo come la verità dell'umano.

Dunque il soggetto che resiste è quello minacciato da questa planetarizzazione. Io in questo libro ho parlato delle tendenze della tecnica contemporanea a costituire l'uomo come turista. Il turista non è soltanto una realtà economica; non è semplicemente un momento nella vita di ciascuno di noi: è sul punto di diventare il nostro orizzonte ultimo e, fisicamente, l'ultima peripezia del soggetto moderno, perché queste tecniche contemporanee ci pongono in una situazione di equidistanza rispetto a tutto. Alle nostre radici familiari sostituisce, attraverso la telepresenza, un radicamento, nel villaggio globale. Se, sopprimendo le distanze, ci strappiamo al luogo, diventiamo, di conseguenza, consumatori di ogni luogo. Questa idea del turismo come possibilità ultima l'ho scoperta in un libro importante che si chiama *I luoghi della memoria* di Pierre Nolas, che è uno storico. Ne *I luoghi della memoria* ha raccolto tutti i luoghi, i momenti, gli emblemi, i simboli che hanno costituito la memoria francese. E alla fine della sua impresa, Pierre Nolas ricapitola e si chiede che ne è del sentimento nazionale? E' cambiato: era aggressivo, è diventato curioso, turistico. E' molto interessante questo senso nazionale turistico. Prima eravamo turisti al di fuori, adesso lo siamo in patria. Ma questo significa che siamo turisti sempre e stiamo andando verso una sorta di consumazione di tutto attraverso lo schermo del computer. Io ho voluto analizzare questo movimento, cercare di sottrargli l'alibi che si

dà questa sorta di alternativa in cui ci vogliono rinchiudere; non più socialismo o barbarie come si diceva prima, ma turismo o barbarie. Questo movimento, in quanto ci strappa dalle nostre radici, viene giudicato positivo e ogni forma di radicamento viene criticata in nome dell'antifascismo. Il pericolo è dunque quello di far servire le tragedie del ventesimo secolo, di farle valere ai fini di questo turismo generalizzato e per questa planetarizzazione. Se il ventesimo secolo sbocca sull'alternativa turismo o barbarie, allora a questo punto il ventesimo secolo sarà stato totalmente inutile.

Concludo con un aneddoto del tutto recente. Meno di una settimana fa ho partecipato a Parigi a una piccola riunione di preparazione in vista di un colloquio per delle ricorrenze commemorative della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948. Questa riunione era presieduta dall'ex Ministro della Giustizia, Presidente del Consiglio costituente, una grande figura del diritto e della politica francese; ha fatto il giro del tavolo, ha chiesto a tutti che cosa si pensava oggi dei diritti dell'uomo, ecc.. Una donna, insegnante universitaria, ha detto: "Sì, oggi i giovani sono molto scettici di fronte ai diritti dell'uomo, perché vedono che non vengono applicati. Pinochet è al Senato"; e questo è vero, ma è anche completamente falso: questi sono i misfatti del turismo in politica, Pinochet non è al Senato, Pinochet è al Senato in Cile, che è del tutto diverso. La politica si fa sicuramente avendo in mente il mondo, ma in un luogo preciso. Attualmente ecco il risultato della depoliticizzazione. Abitate da qualche parte, ma siete di colpo interamente e sempre in tutto il pianeta, quindi vivete spontaneamente la politica sotto la forma di un governo mondiale che non fa il suo lavoro e vi dite: "Perché mi si parla dei diritti dell'uomo visto che Pinochet è al Senato?". Il cinismo nasce da questo divario fra la realtà carnale della politica tale e quale e la realtà virtuale del mondo in cui siamo tuffati. Vedete che a questo turismo non si resiste, rischia di devastare tutto. Ovviamente bisogna preoccuparsi della presenza di un dittatore nella somma assemblea di una democrazia, ma bisogna anche essere capaci di ridiscendere con i piedi per terra, per stabilire la differenza tra le parole che dipendono da noi e le parole che non dipendono da noi, altrimenti la politica diventa una sorta di buona volontà senza impiego, stupida e che rapidamente vira verso il cinismo e il disprezzo. Soprattutto se ridiscendiamo a terra, sappiamo che il Cile è in Cile, e indubbiamente la presenza di Pinochet al Senato è un insulto per quanti lui ha torturato, ma è anche il prezzo terribile che la democrazia paga per una transizione pacifica. Tutto questo merita una attenzione precisa e non semplicemente la constatazione della violazione dei diritti dell'uomo. Quindi il rischio con questa planetarizzazione, questa virtualizzazione e questa costituzione dell'uomo come turista è appunto l'oblio da parte dell'uomo della propria condizione eterna, ed è proprio il motivo per cui bisogna ricordare l'esperienza della persona sradicata, dato che quello che si è rivelato attraverso l'assenza è quello che Harendt chiama la condizione umana; ci sono condizioni per una vita umana e sono queste condizioni di umanità che vanno preservate. E' stato necessario conquistarle, riteniamo che siamo passati attraverso altri momenti in cui ora bisogna saper conservare.

Domanda.

Rispetto a questa ideologia che descriveva l'*homo turisticus* - che mi pare analogo ad un certo processo che si usa anche nei mass-media per esempio di decontestualizzare una parola da una frase - come resistere a questa decontestualizzazione dell'esistenza umana? Secondo: lei descriveva quel processo inarrestabile - sembra un processo inarrestabile questo sfaldamento dell'obsolescenza dell'uomo, ricordo che in un brano di Hannah Arendt anche lei dice ad un certo punto: che probabilità c'è che domani sia diverso dall'oggi? Apparentemente la vita corre verso la catastrofe. A questo riguardo che cosa può resistere a questo processo inarrestabile di obsolescenza o, nella variante harendtiana, che corre verso la catastrofe?

Domanda.

Vorrei condividere, sapendo anche il suo amore per Camus, una frase che è pertinente ad alcune cose dette: "La grazia non verrà per degli scrupoli nell'uomo, ma verrà come un bel giorno", la grazia cioè la possibilità di ringraziare nella realtà, esistenzialmente, superando quindi anche il limite che abbiamo addosso di misurare e di non vedere. "Non verrà con degli scrupoli, ma come un bel giorno". Vorrei condividere questa frase con un suo breve commento, avendo la mente rivolta a molte frasi che qui in Italia vengono dette da intellettuali e *opinion-leaders* riguardo al valore della realtà, che questa sera ho sentito così grande, e con un senso di segno, di rimandare a qualcosa di più grande, e così solenne. Frasi del tipo: "Il cuore è semplicemente una pompa che pulsa sangue, non c'è nulla nell'umano", frase di Scalfari. Frasi di Eco o di Severino che dicono che la realtà è nulla, anzi se è qualcosa è orrore, è intrico senza senso e quindi non c'è alcuna possibilità. Vorrei unire la frase di Camus con le sottolineature che lei ha fatto e queste frasi che evidenziano un nichilismo che si contrappone a molte delle cose che lei ha detto.

Domanda.

Anna Harendt, e anche lei, parla dell'uomo come astrazione. Un poeta francese dice che l'uomo è un'astrazione quando l'altro è senza mistero. Questo risulta abbastanza chiaro nell'esperienza totalitaria o ideologica che pretendeva di sapere tutto dell'altro; ma voi proseguite, mi pare, con la compassione. Se l'ideologia pretendeva di sapere tutto, la compassione non ne vuole sapere niente dell'altro. Le chiederei come tanta compassione moderna, e penso al volontariato o al problema della fame, dell'immigrazione, al problema più passato del terzomondismo; sia una attrazione, perché questo è il sapore che se ne gusta tante volte.

Domanda.

La nascita del monoteismo è stata accompagnata, a quanto pare, da fenomeni vulcanici, da esplosioni. A quanto pare la natura ha favorito pochi uomini a diventare monoteisti. Mi domando: l'uomo che ha il dominio sulla natura, in che rapporto si può porre con questa sua storia rivisitandola?

Finkielkraut.

Come i processi siano inarrestabili, se ci portino alla catastrofe, sono quasi affermazioni troppo estese e a questo si può rispondere forse solo con una formula ereditata dalla scuola di Francoforte: il pessimismo della ragione, alleato dell'ottimismo della volontà. E' forse l'unico modo di trovare dei punti di riferimento ed evitare questo tono oracolare del profeta che non ha altro da fare che annunciare il peggio. Forse c'è la necessità in una situazione come la nostra di intervenire pubblicamente, di combinare lo sforzo di capire con l'intervento. Ho l'impressione di aver sentito domande che mi sono posto sempre dopo un lungo percorso interno e quindi non sono sicuro di cogliere a fondo la grazia, la realtà, la positività. Grazia e gratitudine sono parole che vanno insieme; in Camus forse è una forma pagana di grazia. Risponderei semplicemente che forse rispetto a questa idea non c'è realtà: il mondo fa solo testi di interpretazione. Ritengo assolutamente che si debba resistere a questa idea e, senza parlare di positività, dare una validità almeno parziale al positivismo. Non bisogna essere positivisti, ma un dibattito del tutto recente ci porta a questa rivalutazione almeno parziale del positivismo. Ritengo che non sia una risposta nei termini della grazia. Ritengo che sia un dibattito da cui non abbiamo tratto tutte le lezioni. Molto spesso quando si dice che bisogna rispettare le verità fattive, mi si obietta subito che tutti i fatti sono costruiti. No. La prova: se tutti i fatti fossero costruiti, allora questo aforisma sarebbe inaccettabile. Per quanto riguarda la compassione mi sembra di incrociarmi con una compassione che non è la mia. La pietà è stata riscoperta nel XIII secolo come l'equivalente laico della carità, ed è stato un grande momento, perché tutta la Chiesa diceva ai filosofi: "Se Dio non esiste, tutto è permesso". Lo dirà Dostoevskij: l'uomo ha bisogno di Dio per essere buono. Di colpo l'uomo si accorge che non ha bisogno di Dio, che c'è un movimento spontaneo chiamato pietà, questa scoperta della compassione nel XVIII secolo ha un che di entusiasta e di radioso. Le filosofie della storia hanno voluto disciplinare la compassione. Era necessario concedere la propria compassione a coloro che lavoravano all'avvento futuro di una società completamente umana e togliere agli altri. L'umanitarismo ha voluto a sua volta riliberare la compassione, strapparla dalle filosofie della storia. Dobbiamo ricordare che la compassione rende uguali gli uomini, in quanto si interessa soltanto alla loro sofferenza, ma non siamo soltanto i rappresentanti di una specie sofferente, siamo tutti unici e diversi e la morale deve tenere conto della pluralità umana. Da qui la necessità oggi, una volta che ci siamo distaccati dalle filosofie della storia, di una critica, un superamento della compassione in nome e a favore di una morale politica.