

La cognizione dei valori e la fragilità della democrazia

Roberta De Monticelli

Published: 22 maggio 2020

The Knowledge of Values and the Fragility of Democracy

Three claims are discussed in this paper, concerning Education, Politics, and Phenomenology. The very foundations of a humanistic education are to be found in a radical reform of the theory of reason, which should involve emotional sensitivity along with critical thought and the passion for truth. Only educated citizens can counteract the fragility of contemporary democracy, due to its allegedly essential link to value relativism. Phenomenology, a method for philosophical research born as a response to the shipwreck of reason in the first half of last century, can develop axiology and the theory of value experience into a renewed theory of practical reason, becoming a key against moral, civic and political skepticism that hampers a necessary reawakening of citizenry to the arduous task of creating a veritable supranational democracy.

Questo articolo discute tre tesi, che riguardano rispettivamente l'Educazione, la Politica e la Fenomenologia. Una rifondazione dell'educazione umanistica presuppone una teoria radicalmente rinnovata della Ragione Pratica, che ricomprenda il sentire assiologico e riconfermi la centralità del pensiero critico e della passione per la verità. Solo una cittadinanza formata all'esperienza assiologica può contrastare la fragilità della democrazia contemporanea, che ha radice anche in una sua supposta relazione essenziale al relativismo assiologico. La fenomenologia, che come metodo di ricerca filosofica è una risposta al naufragio della ragione nella prima metà del secolo scorso, ha come compito primo oggi di sviluppare l'assiologia sensibile e razionale, sola chiave al compito arduo e necessario di costruire democrazie sopranazionali, e in prospettiva, una giustizia globale.

Keywords: Education; Politics; Phenomenology; Values; Emotional Sensibility.

Roberta De Monticelli: Università Vita-Salute San Raffaele, Milano (Italy)

✉ demonticelli.roberta@univr.it; <https://www.phenomenologylab.eu/>

Roberta De Monticelli, Professore Ordinario di Filosofia, dal 2009 Direttore di PERSONA (Research Centre in Phenomenology and Sciences of the Person), nel 2016-2017 Associated Research Fellow of the Italian Academy for Advanced studies at Columbia University, New York.

“La cultura, infatti, non è il terreno della verità,
ma della disputa intorno alla verità”

(N. Chiaromonte aprile 1956, numero d'apertura di *Tempo presente*)

Come può oggi quel metodo di pensiero insieme rigoroso e vissuto in prima persona che è la fenomenologia portare un po' di luce sullo stato delle cose, e quindi un po' di chiarezza sul da farsi, in campi vasti – e oggi tanto confusi – come l'educazione e la politica? Proporrò qui tre tesi sui tre oggetti in questione, che argomenterò nel seguito dell'articolo. Cominciamo dall'educazione.

C'è un ovvio compito dell'educazione «umanistica», che mira a risvegliare negli individui l'*humanitas*, cioè la sete di esperienza e conoscenza: «Fatti non foste a viver come bruti...». Forse la parte più specificamente umanistica di questo risveglio riguarda la conoscenza assiologica. Che cosa sono l'epica e la tragedia, la lirica, il racconto e il romanzo, in ogni tempo, se non le porte dei mondi possibili dove fin da ragazzi ci è dato fare la conoscenza del bene e del male, in tutte le chiavi, le proporzioni, le commistioni possibili all'umano? Tutti i grandi libri dell'educazione sono come Virgilio: guide attraverso i regni estremi o mediani dell'esperienza morale oltre che intellettuale e spirituale. Ma l'altro classico compito dell'educazione è risvegliare e rafforzare la capacità di pensiero critico. Capacità di cercare fondamenti e verifiche alle proprie opzioni di valore, e capacità critica costituiscono insieme l'autonomia e la responsabilità morali necessarie alla vita di quelle società deliberative che sono le democrazie.

E questo ci introduce già alla politica. Eppure proprio qui appare un fenomeno opposto alla definizione appena proposta di democrazia. C'è un fondamentale scetticismo assiologico e pratico che è divenuto *mainstream* nel Novecento, e ha una traduzione immediatamente *politica*: tende cioè a identificarsi con la natura stessa delle democrazie, alla loro realtà se non al loro ideale, rendendoci del tutto impotenti a contrastarne le possibili e attuali degenerazioni.

A proposito di fenomenologia. Da tempo sostengo che l'origine di questo stile e metodo di ricerca filosofica è nello sconcerto per la precarietà estrema della civiltà moderna – che pure tanto strettamente si lega alle due grandi realizzazioni della modernità e del pensiero critico: la scienza e l'autonomia morale ed esistenziale, l'autorialità, possiamo dire, degli individui nei confronti della propria vita. Ma l'origine, per un fenomenologo, non è mai alle proprie spalle: è la fonte presente dello sconcerto. La generazione di Husserl e di Scheler sperimentò una guerra mondiale, quella appena successiva un'altra. L'origine del nostro sconcerto nel mondo globale è altra e molteplice. Ma nella quotidianità alla quale si alimenta il pensiero filosofico cogliamo un'invariante di oggi e di allora, in mille forme: tutte le forme dello scetticismo assiologico. Politico, giuridico, morale, estetico. Scetticismo, o meglio positiva convinzione che i giudizi di valore *non abbiano condizioni di verità*, come le hanno i giudizi di fatto. Questo *mainstream* scettico configura oggi un modo di pensare insieme popolare e dotto: la stupidità morale e politica radicata nell'arbitrio del “così è se mi pare”, che ha troppo grande parte sui social, e il deficit di illuminismo e umanesimo che riscontriamo nell'accademia e in troppo grande parte del mondo istituzionale e politico – specie italiano, ma non solo.

A questo scetticismo opponiamo un tentativo di ridefinire radicalmente l'idea di ragione, e in particolare di ragione pratica, offrendo risorse atte a contrastare lo scettico che è in noi: non nel dibattito accademico soltanto, o in quello pubblico, ma anche nell'anima delle persone, dove nascono le guerre, secondo il detto del poeta Archibald Mac Leish che apre la Costituzione dell'Unesco, acronimo che val pur sempre *United Nations Education, Science and Culture Organization* (a proposito di educazione). Questo tentativo di ridefinire l'idea di ragione, includendovi l'intera gamma della sensibilità emozionale in quanto organo dell'esperienza morale e assiologica, è certo filosofico in senso eminentemente socratico e come tale inscindibile dall'esercizio educativo e auto-educativo. Ma questo preciso programma è, nella filosofia contemporanea, la voce della fenomenologia.

Queste sono le tre tesi, o meglio i tre spunti di riflessione che vorrei provare a sviluppare nelle pagine che seguono (De Monticelli, 2015; De Monticelli, 2018).

I. Valori e politica

Comincio dalla seconda tesi – e dalla seconda parola, *politica*. Alcuni pensatori della tradizione liberale – da Isaiah Berlin a Max Weber, da Raymond Aron al suo allievo Pierre Manent – identificano una delle pietre miliari della modernità nella dicotomia humane di fatti e valori, che sottrae al giudizio di valore e quindi alla fonte ultima di validità delle norme (di ogni genere di norme) il fondamento di verità metafisiche, ad esempio teologiche o giusnaturalistiche. Ma c'è una traduzione anche più immediata della filosofia in teoria politica. Hans Kelsen la elaborò negli anni Trenta del secolo scorso, ma abbastanza a prescindere da quante persone abbiano letto Kelsen, questa traduzione è diventata senso comune, quasi parte della cultura democratica corrente.

Hans Kelsen dunque vede una relazione di implicazione fra pluralismo politico e relativismo assiologico. Ecco come la presenta in un articolo del 1933, *Assolutismo e relativismo nella filosofia e nella politica*:

L'antagonismo fra assolutismo e relativismo filosofico trova il suo posto tra l'epistemologia e la teoria dei valori ed è analogo – come cercherò di dimostrare – all'antagonismo tra autocrazia e democrazia che rispettivamente rappresentano l'assolutismo e il relativismo politici (Kelsen, 2010, p. 212).

E ancora:

Che i giudizi di valore abbiano una validità soltanto relativa – principio basilare del relativismo filosofico – implica che opposti giudizi di valore non siano esclusi né logicamente né moralmente. Uno dei principi fondamentali della democrazia è che ognuno deve rispettare l'opinione politica degli altri... (Ibidem, p. 261).

Pierre Manent, filosofo politico allievo di Raymond Aron, in un suo corso di filosofia politica del 2001 sviluppa l'idea di Kelsen in un modo particolarmente interessante per noi (Manent, 2001, pp. 9-22).

Se ci interroghiamo seriamente su quali sono le sole autorità che *tutti* quelli che si riconoscono in una civiltà democratica, o che non vorrebbero rinunciarvi, riconoscono e *debbono* riconoscere, dobbiamo rispondere: la scienza e la libertà, che si riferiscono rispettivamente al regno dei fatti e a quello dei valori.

La scienza moderna, che sia della natura o delle cose umane, avrebbe alla base quel progetto al quale prima di Hume Machiavelli ha dato parole chiare: in ogni ambito, scientifica è la ricerca di come le cose effettivamente stanno, e non di come dovrebbero stare. Solo sulla base di questa premessa, e quindi al prezzo di escludere dal suo ambito i beni e i mali che dipenderebbero dai punti di vista, la scienza ha il diritto di esigere il consenso universale, ed è anzi la sola a esigerlo sulla scena pubblica. L'autorità politica che mette in questione quella scientifica si ridicolizza oggi, diversamente che ai tempi di Galileo. (Anche se oggi, nel mondo cosiddetto della post-verità, questo senso del ridicolo sembra sparito dal dibattito pubblico: basta pensare ai no-vax di lotta e di governo).

D'altra parte la democrazia è una forma di civiltà, e non solo un sistema di governo, non solo perché *pone questo e solo questo vincolo* universale di realtà – non opporsi alla scienza – alle pretese di autorità non fondate in ragione (ad esempio religiose, tradizionali eccetera), ma *perché toglie loro ogni carattere vincolante*. Questo è il senso ultimo della libertà politica, come in una civiltà democratica viene intesa: che le leggi e le istituzioni non hanno altra origine che nella volontà degli individui (e non nella natura o nella mente di Dio).

Come scrive Manent, “la democrazia mette *in opera* e mette *in scena* questa sovranità umana” (Ibidem, p. 13).

È difficile non concordare con questa analisi, almeno per quanto riguarda scienza e libertà. Eppure questa analisi sembra avere un prezzo salatissimo: verità e quindi ricerca di ragione sono possibili solo nella sfera del pensiero teorico (nei limiti della scienza), mentre in quella del pensiero pratico non c'è alcun vincolo di verità né di ragione (e questo è parte della libertà). Non ci può essere *conoscenza* dei valori, non ci può essere *ragione pratica* – se non, come anche si dice, semplicemente strumentale, o tecnica.

Come se la civiltà democratica avesse, ampliando la sfera della libertà e quindi della sovranità umana, *politicizzato* anche l'etica, il diritto, l'estetica, e qualunque altra sfera di valori (Kelsen, 2010). A partire dalla sfera pubblica democratica non possiamo che approdare allo scetticismo assiologico generalizzato. Che non ha bisogno di assumere forme filosofiche estreme, come i nichilismi e le neosofistiche che hanno popolato il Novecento, dai decisionismi e realismi politici feroci, di destra e di sinistra, della sua prima metà, al relativismo postmoderno del suo ultimo ventennio. Anche molte forme di costruttivismo morale e politico, inizialmente volte a resuscitare il nucleo normativo dell'universalismo kantiano sulla base di procedure intersoggettive di validazione dei principi di una società giusta, come nel primo Rawls, hanno finito per volersi esplicitamente fondare *in politica, non in metafisica*, cioè sulla base delle norme e istituzioni esistenti in determinati paesi, e quindi delle loro *culture*, rinunciando dunque in effetti all'iniziale pretesa universalistica, come nel Rawls di *Liberalismo politico*.

2. Aspetti neosofistici della pedagogia contemporanea

Scrive Julian Nida-Rümelin, filosofo che è stato fra le altre cose Ministro della cultura in Germania nel governo Schroeder nel biennio 2001-2002:

Mentre la prima grande riforma dell'istruzione agli inizi del diciannovesimo secolo avviata da Immanuel Kant e dai suoi allievi, era guidata da un principio filosofico, vale a dire quello della personalità autonoma, che trova la sua massima espressione nella pratica della ricerca scientifica; la seconda importante riforma dell'istruzione in Europa ha creduto di poterla fare senza alcun principio guida culturale. *Employability* (occupabilità) ha preso il posto del principio dello sviluppo della personalità ed è diventato l'obiettivo dell'istruzione superiore. Paradossalmente, tuttavia, gli ideali educativi dell'Umanesimo non sono mai stati così attuali come oggi. A fronte di un mercato del lavoro molto dinamico, i centrali obiettivi formativi propri dell'Umanesimo quali: capacità di giudizio, risolutezza, pensiero autonomo e coraggio civile sono importanti come non mai nella storia intellettuale, culturale e sociale europea (Nida-Rümelin, 2014, p. 4).

Nida-Rümelin va da anni delineando i contenuti e fondamenti di un nuovo umanesimo cosmopolitico centrato sul nucleo normativo delle grandi Dichiarazioni e Costituzioni postbelliche, dalla Dichiarazione Universale del '48 alle Carte rifondative degli stati travolti dai totalitarismi novecenteschi, alla Carta dei diritti dell'Unione Europea (Nizza 2000, Lisbona 2009), cioè su quella che ho chiamato a mia volta *l'incarnazione normativa della ragion pratica* (Nida-Rümelin, 2015; Nida-Rümelin, 2018; De Monticelli, 2015). Questo nucleo normativo risiede in definitiva in quel principio di pari dignità – quindi di eguale libertà – la cui scoperta ha impiegato duemila anni a impregnare la società e la politica. Un principio che sorregge tanto la costituzionalizzazione dei diritti umani, quindi la modificazione profonda delle democrazie che consiste nel loro darsi vincoli etici inviolabili dalla sovranità politica nazionale, quanto la tendenza delle democrazie così rinnovate a creare istituzioni capaci di sostenere questi vincoli anche a livello cosmopolitico – delineando in linea di tendenza uno straordinario mutamento di scenario internazionale: la sostituzione di un ordine mondiale fondato sui principi della democrazia deliberativa alla selva geopolitica, ovvero all'ordine precario fondato sugli equilibri di forza. La forza delle argomentazioni di Nida-Rümelin sta anche nel respiro con cui dipinge le più grandi battaglie della modernità come battaglie di idee, riconoscendo una loro cupa grandezza alle sfide che questo neo-umanesimo cosmopolitico deve affrontare. E fra queste, come se si rinnovasse la tradizionale sfida dei sofisti all'umanesimo socratico, vede come *una nuova sofistica* quella pedagogia contemporanea che opponendo le competenze alle conoscenze tende addirittura a smontare l'insegnamento delle discipline, non a vantaggio di un coinvolgimento dell'intera persona nell'apprendimento, ma al contrario della sua parcellizzazione attraverso skills indifferenti ai contenuti – e quindi alla trasmissione di un sapere genuino, si tratti di poesia o matematica o storia. Questa pedagogia produce nel migliore dei casi solo nuove forme di *polymathia*: e come sappiamo dalla loro applicazione «all'italiana», produce nel peggiore dei

casi solo accresciuta ignoranza e inconsapevolezza.¹ Con il rischio di una strumentalizzazione dell'educazione a quell'*impiegabilità* che non è soltanto ricerca di concretezza e bisogni effettivi sul mercato del lavoro, ma rinuncia a formare la persona secondo le classiche virtù di *armonia, andreia, sofrosune e sofia*, appunto «gli ideali educativi dell'Umanesimo» che “non sono mai stati così attuali come oggi”, quando ai cittadini delle società democratiche e virtualmente del mondo non solo si *ricosce* ma anche si *richiede* «capacità di giudizio, risolutezza, pensiero autonomo e coraggio civile», in sintesi una sempre crescente autonomia o libertà responsabile: nei confronti di se stessi e degli altri.

3. Assiologia fenomenologica

Verso la metà degli anni Venti del secolo scorso Max Scheler tenne alcune conferenze sul tema dell'educazione (M. Scheler, 2009). Ecco un passo dalla più compiuta di esse – Scheler guardava con orrore all'ascesa del fascismo in Italia, e ai prodromi dell'ascesa hitleriana in Germania:

Prima di soffermarmi su ciò che ho da dire in quanto filosofo, lasciate che richiami la vostra attenzione sull'impressione quasi dolorosa che esercita su di me questo tempo, questa nostra epoca con i suoi inondabili abissi. Mai, in nessun'altra epoca della storia a me nota, una vera formazione delle élites dirigenti è stata più necessaria i quanto lo è oggi, e mai è stata più difficile a realizzarsi! (Scheler, 2009, p. 49).

Tutto è cambiato, nel secolo che ci separa da questa conferenza, tranne la verità e l'urgenza di questa constatazione di apertura. Attenzione, per non equivocare: il filosofo di cent'anni fa avrebbe risposto rapidamente a certe analisi che hanno trovato un certo riscontro fra i letterati di oggi, a proposito dell'opposizione fra élites e popolo, dalle quali non si capisce bene se il suggerimento sia che le élites debbano autodissolversi insieme con i loro mestieri e saperi, oppure se al contrario debbano rimettere in moto la loro propria circolazione e il proprio *ricambio*, anche accettando la disintermediazione operata dalla rete che fa spazio alla voce di ognuno, e lasciando eventualmente il posto a chiunque dia prova di saperne di più, in qualche ambito cruciale agli affari di tutti: economia, ecologia, scienze, arte e poesia, o anche filosofia se è per questo.² Il filosofo di cent'anni fa avrebbe risposto in questo modo, che mi pare ovviamente condivisibile:

Non c'è errore più grande che mettere *democrazia ed élite* in un contrasto tale per cui l'una escluderebbe l'altra, come purtroppo fanno sia molti sostenitori di questo ordinamento statale... sia i loro avversari.

Dalla rilettura che Scheler fa di Pareto e della sua teoria della circolazione delle élites comprendiamo che avrebbe probabilmente rifiutato ogni patente di epocale novità a questa idea della “rottura di un patto” fra le élites e il popolo, che in fondo è la vita ricorrente, anche drammatica certo, delle democrazie:

Solo una cosa è vera: la democrazia *porta* più impietosamente *alla luce* i contrasti tra gruppi familiari, confessioni, classi, partiti – contrasti storicamente già presenti in una nazione – ma non li produce. E nella misura in cui porta alla luce questi contrasti, essa delinea nettamente e chiaramente i *compiti* futuri che l'élite deve risolvere (Scheler 2009, pp. 121-122).

Questo sguardo rapidissimo su ciò che resta invariato e ciò che muta nel problema del rapporto fra educazione e politica nelle democrazie ci permette di riformulare altrettanto rapidamente il problema rispetto all'impostazione che gli dà Max Scheler. Il problema dell'educazione delle élites è a ben vedere il problema di come debba essere l'educazione di tutti perché renda *possibile* a ciascuno di accedere a ruoli di direzione o di ispirazione – in qualche campo – dell'attività delle persone che compongono una

1. Quanto sia virtualmente tragica la situazione già oggi nelle scuole italiane chi scrive lo ha appreso a un recente convegno nazionale della Gilda, storica associazione professionale degli insegnanti italiani, vedine gli atti qui: <http://www.gildains.it/mobile/news/dettaglio.php?id=9215> e qui: <https://gildatv.it/convegni-assemblee-manifestazioni/>

2. È su questa alternativa che trovo particolarmente oscura la riflessione di Alessandro Baricco sulle élites e *la gente comune*: <https://thecatcher.it/elite-game-baricco-91303a9ff352>

società. Insomma, di come debba essere l'educazione che consenta a chiunque di *modellare* per qualche anche minimo aspetto quella sovranità che tutti i cittadini in democrazia sono chiamati a esercitare.

Nel resto di questo articolo mi limito a proporre alcune suggestive indicazioni che vengono dai classici della fenomenologia, e da questo testo in particolare.

Non so se Altiero Spinelli si sia mai, nelle sterminate letture che riempiono i suoi molti anni nelle prigioni fasciste, imbattuto nelle conferenze husserliane sull'Europa, che sono poi confluite nella *Krisis* – anzi nei suoi primi sette paragrafi. Non è molto probabile. Ma non è questo il punto. Il punto è che cosa abbiano in comune questi due giganti: il massimo filosofo e il più geniale politico del Novecento. Perché non c'è dubbio che sia tutta da riscoprire la grandezza di Altiero Spinelli: non solo come edificatore, principale autore del *Manifesto di Ventotene* e padre dell'Unione Europea, ma anche come pensatore politico e instancabile esploratore dell'idea di una democrazia sovranazionale, come teorico quindi di una concezione radicalmente innovativa della democrazia, che dissocia il concetto di sovranità da quello di nazione (De Monticelli, 2019).

E quello che hanno in comune è proprio il pensiero della civiltà incompiuta che entrambi identificano con l'idea di Europa.

Che cosa definisce la civiltà che entrambi identificano con l'Europa, non l'Europa di fatto ma l'Europa ideale, l'Idea di Europa? In che cosa questo ideale di civiltà è incompiuto, non solo nel senso di non realizzato, ma anche nel senso di non pensato fino in fondo?

È l'eccedenza dell'ideale sul fattuale, e del diritto sul potere arbitrario. Un'eccedenza possibile e mai necessaria, anzi perennemente a rischio, che vive solo nell'impegno di quegli uomini che Husserl chiamava i funzionari dell'*humanitas* e Spinelli gli edificatori.

Secondo questa idea, Europa più che un continente è una società animata da un doppio movimento di liberazione: a) dall'ovvio e tradizionale verso il dubbio critico e la ricerca di ragione; b) dal potere dell'arbitrio al governo della legge.

Questo doppio movimento si chiama filosofia nella terminologia di Husserl: filosofia è la forma di vita che ha permesso di inventare la scienza e la democrazia. I due aspetti della filosofia: ragione teorica e ragione pratica, nel loro intreccio e nella radice in ultima analisi etica di entrambe.

In che modo è incompiuto il pensiero stesso di questa civiltà, la sua filosofia? Qui per capire la tesi che vi vorrei proporre occorre capire chi è il *mio* Husserl.

Nel primo paragrafo ho parlato di una virtuale politicizzazione di tutte le sfere normative, che per molti è una tendenza costitutiva della democrazia. Ci sono molti modi di articolare questo pensiero: e li riconosciamo tutti nelle principali posizioni rappresentate nella filosofia a livello globale – e ancora di più nel piccolo di casa nostra. Lo riconosciamo in quelle icone di una sinistra pensante che ancora si richiamano a maestri come Max Weber, il quale vedeva nelle nostre convinzioni di valore semplicemente la voce del *demone* in noi – e naturalmente di demoni ognuno ha il suo, è una questione di fede e non certo di conoscenza.

Lo sentiamo nelle varie versioni di una filosofia post-moderna che del relativismo in materia di valori si fa un vanto di superiore mitezza e tolleranza, e accusa la stessa ragione di essere violenta, e il suo universalismo dei diritti di essere una maschera della tirannia (la tirannia dei valori appunto), idea diffusissima anche nel mondo delle sinistre angloamericane ad esempio, alimentate dagli studi post-coloniali.

Lo possiamo pensare al modo di Nietzsche e di Foucault, di Schmitt e di Agamben, a proposito di (presupporre inevitabile la) politicizzazione della nuda vita. Siccome non sono fatti, i valori sono sempre maschere di qualche volontà di potenza, specchi per le allodole che ci distolgono dal vero problema, quello a cui l'essenza della politica si riduce: la natura puramente fattuale, arbitraria, razionalmente ingiustificabile, fondata sulla nuda forza, della sovranità.

A mio avviso, la grandezza di Husserl sta nella radicalità con cui combatte le premesse di questa concezione della modernità, e in particolare della democrazia.

È a questa tesi che ho voluto accennare con un titolo come *Il dono dei vincoli*, dato a un libro che ho scritto per aiutare chi lo insegna e chi lo studia a leggere Husserl per quello che è, l'isolatissimo e geniale scopritore dei *vincoli dati* alla politicizzazione della vita.

Colui, tanto per fare eco a Pierre Manent, che nella libertà dei moderni ha bensì visto la messa in scena della sovranità esclusivamente umana sulle cose umane: ma scoprendo anche che questa messa in scena si riduce a puro teatro e finzione se non riconosce nell'esperienza e cognizione dei valori il vincolo senza

il quale la cosa pubblica si disgrega e l'obbligazione senza di cui la vita diventa guerra. Il mio Husserl, per intenderci, è quello che si interroga sulla validità di tutte le norme, e lungi dal ricondurla al volere di chi le impone la riduce alla verità delle proposizioni relative alle proprietà essenziali e alle qualità di valore. È quello che riconosce agli antichi di aver ben fondato l'eidetica del vero, cioè la logica, e ai moderni di essere ancora in debito dell'altra metà del compito, l'eidetica del bene, o l'assiologia. Infine è quello che, lungi dal rimproverare ai moderni la scienza galileiana, rimprovera loro precisamente *l'assurdo scioglimento* della ragione teorica dalla ragione pratica, quando il loro intreccio aveva fatto grande ancora l'illuminismo. Rimprovera loro, precisamente, la riduzione della vita pubblica a urto di volontà arbitrarie invece che a *luogo della disputa intorno alla verità*.

Se c'è una cosa che abbiamo imparato in questi anni è che, mentre una società ben ordinata, in particolare una democrazia, ha bisogno di un sufficiente numero di persone moralmente, socraticamente *adulte*, una società umana purchessia non ne ha affatto bisogno. È tanto più stupefacente che tanto grande sia stata l'indifferenza di tanti filosofi, nel dopoguerra e fino alla fine del secolo, alla filosofia come parte essenziale della *paideia*, o dell'educazione della sensibilità all'attenzione, alla serietà dell'esperienza, alla ricerca di buone ragioni. Sono convinta che è anche colpa di queste dimissioni di Socrate – colpa nostra cioè – se assistiamo oggi a un livello di brutalità nel linguaggio pubblico – specie sui social – che è sconcertante, ancor più che per la violenza, per la stupidità. Sappiamo che questa stupidità è una deficienza cognitiva di tipo particolare: è ottusità emotiva e analfabetismo sentimentale, che rivela una completa mancanza di esercizio del sentire, ovvero di quella cognizione dei valori che è anche, in buona parte, cognizione del dolore. Ma a questa cecità come chiusura, spesso involontaria, a ogni forma di esperienza assiologica, si coniuga quasi sempre un analfabetismo logico, una incapacità a mettere in proposizioni i contenuti eventuali dell'esperienza, e una compulsiva sostituzione dei pensieri mancati con stereotipi verbali e slogan, che sconta anche una completa mancanza di abitudine al ragionamento, e una perfetta ignoranza della logica. Che invece, in quanto è la sola disciplina che insegna il peso di verità e falsità delle parole, il loro contributo al valore di verità degli enunciati, dovrebbe essere al centro dell'educazione umanistica tanto quanto l'educazione sentimentale: entrambe insegnano quella responsabilità nell'uso delle parole senza la quale si distrugge alla lunga il più prezioso dei beni comuni, la lingua, il primo sistema normativo di una civiltà.

4. Formare cittadini d'Europa

Il federalismo europeo come fu concepito da Altiero Spinelli – cioè come uno sviluppo della civiltà umanistico-universalistica dal suo cuore normativo, l'autonomia esistenziale e morale della persona che esige per sé e per ogni altro il riconoscimento di eguale libertà – costituisce una vera e propria rivoluzione concettuale nella teoria politica della democrazia, in quanto, dicevamo, richiede che si separi il concetto di sovranità democratica da quello di nazione. L'accidente della nascita non deve determinare il destino degli individui – l'appartenenza a una comunità di sangue e terra non rileva ai fini dell'esercizio della cittadinanza. L'Europa che Spinelli pensò e di cui riuscì ad avviare il processo di unificazione non doveva essere un organismo intergovernativo, ma una democrazia sovranazionale. Ma alla base di questo c'è tutt'altro che l'astrattezza e l'utopismo che molti gli rimproverano. C'è semmai l'idea di un necessario irrobustimento di quella *autorialità* della persona che costituisce il fondamento stesso della civiltà moderna. Ognuno dovrebbe conoscere l'incipit del Manifesto di Ventotene:

La civiltà moderna ha posto come proprio fondamento il principio della libertà, *secondo il quale l'uomo non deve essere un mero strumento altrui, ma un autonomo centro di vita*. Con questo codice alla mano si è venuto imbastendo un grandioso processo storico a tutti gli aspetti della vita sociale, che non lo rispettassero (Spinelli, 2006, pp. 111).

Nel codice della civiltà risuona indubbiamente la nozione kantiana dell'età adulta dell'uomo, l'età della ragione e dell'*autonomia* – quando l'uomo diventa sovrano di se stesso, capace di dare a se stesso la legge. Ma la parola importante è *vita*. Autonomo centro di *vita*. Vita preziosa e fragile, che deve poter fiorire come ogni vita *umana*, secondo ciò che per ciascuno ha *più valore e più senso* – ma la possibilità almeno di questa fioritura la dobbiamo a ciascuno, anche e soprattutto al bambino che oggi gioca nel

fango davanti ai fili spinati d'Europa. Vivere però è soprattutto esperire. Quando si condannarono alla libertà, Adamo ed Eva volevano fare *esperienza* del bene e del male. Non c'è altra via per diventare adulti.

Per concludere vogliamo confrontare questo inizio con un testo sorprendentemente simile che leggiamo nella conferenza di Scheler del '26, che denuncia l'oscurità incombente:

Io non sono e non vengo considerato un uomo che propugna fermamente l'Illuminismo e, ancora meno, ciò che la mentalità positivista chiama «progresso». Ma non trovo altre parole, se non queste: provo una vera angoscia per la mancanza di libertà e l'oscurità che aumentano di giorno in giorno; il pericolo di sprofondare in questo grigio e informe crepuscolo non riguarda infatti solo questo o quel paese, ma quasi l'intero mondo culturale, che rischia seriamente di perdervi in modo pressoché impercettibile. *E tuttavia la libertà, intesa come attiva spontaneità personale del centro spirituale nell'uomo – dell'uomo all'interno dell'uomo – resta la prima e più fondamentale fra le condizioni di possibilità della formazione e dell'illuminazione dell'uomo!* (Scheler, 1926, p. 50)

Ogni cosa grande poggia sulla prima pietra di un'anima, scrive da qualche parte Aldo Capitini, uno dei pochi filosofi italiani che si rifiutarono al giuramento fascista. I lineamenti del nuovo umanesimo cosmopolitico che i migliori eredi della civiltà europea stanno oggi sviluppando – su linee analoghe a quelle esposte nei suoi libri da Nida-Rümelin – hanno bisogno del necessario complemento di una vera rifondazione teorica dell'educazione umanistica, consapevole delle grandi sfide che alla ragione pongono i grandi mutamenti scientifici e tecnologici, da un lato, e la globalizzazione dall'altro. Da un lato si allarga sempre più il dominio delle opzioni potenzialmente libere rispetto ai vincoli naturali, specie ai confini della vita e addirittura là dove si forma l'aspetto genetico dell'accidente della nascita, con dentro pezzi interi del nostro destino. Dall'altro lato – il lato della ragione pratica – cresce l'urgenza di rispondere alla questione posta da Spinelli, la questione del come fondare e sviluppare la democrazia ai livelli sovranazionali in cui soltanto oggi alcune decisioni politiche possono avere efficacia. In questo secondo aspetto, l'educazione umanistica da rifondare è quella che deve formare i cittadini di una *politeia* che ancora non esiste: in particolare sul continente europeo, dove una vera Unione Europea, che sia più di una organizzazione intergovernativa eternamente bloccata dagli interessi degli stati nazionali, potrà rinascere soltanto dal consenso attivo e dall'opera dei cittadini europei.

5. Epilogo. L'importanza delle parole

Rifondare un'educazione umanistica non è una cosa da poco, perché presuppone una teoria totalmente nuova rispetto a quelle correnti di cosa sia ragione, cioè capacità di dare e chiedere ragioni, socraticamente, per il proprio e altrui dire e fare. Una teoria della ragione pratica che possa includervi il sentire allo stesso modo in cui la capacità di ragione teorica include ovviamente il percepire. Senza un'educazione del sentire non si potranno educare – nel migliore dei casi – che buoni funzionari: non dell'*humanitas*, come Husserl presenta se stesso nella *Crisi*, ma delle istituzioni come sono e basta.

Come si fa infatti a educare a una democrazia nuova con una vecchia teoria della ragione? Come si fa a smuovere l'anima delle persone, a provocare trasformazioni e rinnovamenti interiori (da cui solo possono venire quelli dell'agire) con quella filosofia? E a cosa ci si appella infine, quando ci si richiama alla libertà degli individui, alla loro autorialità e responsabilità, se non a persone capaci di rinnovarsi e di vagliare in prima persona tutti i *cliché del discorso pubblico*? Ci sono parole che andrebbero tassate a ogni occorrenza, tanto sono oppiacee e sordamente ostili al nostro bisogno di verità: *narrazione*, ad esempio, che contrabbanda come cosa ovvia che dar conto di ciò che accade sia raccontare una storia oppure un'altra, senza vincoli di verifica possibile; oppure il pronome impersonale *si, on, man* che ancora sospende le frasi dei più noti intellettuali pubblici europei a una fantasmatica entità che ci ruba la vita e ci sfrutta, e la cui natura oscilla fra quella del complotto universale, quella di un mantra (*il neoliberalismo*) e quella di potenze non meno maligne per essere impersonali e acefale (il mercato, il capitalismo). “Si vuole estrarre da ciascuno tutto quello che può dare, e perciò non deve rimanere neanche un interstizio di tempo libero”, commenta una filosofa su *Libération* a proposito della riforma delle pensioni voluta

dal governo francese³ – è un esempio casuale fra mille altri – senza che a quasi nessuno dei lettori venga in mente di chiedere *chi sia* questo mostro succhia-tempo, dove si nasconda e perché sia così perfido. È come se i ruoli si fossero invertiti, e l’erede di Socrate girando per le nuove e vecchie città d’Europa si assumesse il ruolo dell’aedo, del poeta, del ripetitore di miti. Soprattutto, è come se l’idea stessa dell’andare a vedere con i propri occhi di che cosa si sta parlando fosse essa stessa da seppellire come un mito, il famoso *mito del dato*. Eppure, pareva che il mono postmoderno fosse ovunque in declino. Il suo linguaggio però è vivo e lotta insieme a noi.

Non è un caso che la tesi centrale dell’etica husserliana, invece, già dopo la prima catastrofe della civiltà europea, sostenesse che non c’è etica individuale senza quotidiano rinnovamento – che significa vita nuova, esperienza nuova e *ulteriore* del contenuto assiologico delle cose intorno a noi. Una teoria dell’esperienza assiologica, una fenomenologia della cognizione del valore è ciò che occorre sviluppare in tutta la sua vastità e profondità, perché la parola *valore* si riferisca ciò che è dato all’esperienza qui e ora – anche nel modo negativo dell’assenza: l’esperienza dell’ingiustizia, ad esempio. Eventualmente, dovuta a una mancanza di perequazione nel sistema di contribuzioni e nel calcolo delle pensioni, se non si coniuga l’universalismo con una correzione delle disuguaglianze.

L’esempio richiama soltanto alla conclusione più generale: la parola *valori* non dovrà essere più un modo vano e pomposo di riferirsi al passato, alla tradizione, alle *radici*, ai padri fondatori, a ciò che era e non è più – oppure addirittura una parola tabù, che evoca bandiere identitarie di fondamentalismi inquietanti. Dovrà designare qualcosa di tanto vivido e vario quanto i colori, con in più qualcosa cui ben si attaglia il nome che inventarono per loro gli autori della fenomenologia sperimentale, fiorita nei laboratori di Carl Stumpf, dove Husserl e i fondatori della Psicologia Sperimentale si formarono allo studio della percezione assiologica: “Qualità di Domanda” (Albertazzi, 2013).

3. Hélène l’Heullet, «Allonger la durée du temps de travail, c’est s’en prendre au “dimanche de la vie”», « Libération », 21/12/2019. L’autrice, filosofa e psicanalista, sembra contestare l’idea stessa che si possa introdurre un po’ più di universalismo in un sistema che prevede 48 “statuti” differenti: sopprimere le differenze non è forse la vocazione demoniaca dell’equivalente universale di hegeliana memoria, il denaro?

Riferimenti bibliografici

- Albertazzi, L. (2013) (ed.), *Handbook of Experimental Phenomenology – Visual Perception of Shape, Space and Appearance*, Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118329016>
- De Monticelli, R. (2015), *Al di qua del bene e del male – Per una teoria dei valori*, Torino: Einaudi.
- De Monticelli, R. (2018), *Il dono dei vincoli – Per leggere Husserl*, Milano: Garzanti.
- De Monticelli, R. (2019), Sette tesi filosofiche sull'Europa e la democrazia. *Il Mulino*, 3, 441-450. <https://doi.org/10.1402/93866>
- Kelsen, H. (2010), *La democrazia*, Bologna: Il Mulino.
- Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, Paris : Gallimard.
- Nida-Rümelin, J. (2012), *Il rapporto fra ragione filosofica e ragione politica*, Edizioni Università di Trieste, <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/15382> Consultato: 27/02/2020.
- Nida-Rümelin, J. (2014), Lectio “Filosofia pratica e l'idea di un'Europa unita”, In occasione del conferimento della laurea in filosofia honoris causa all'Università di Trieste, https://www.philosophie.unimuenchen.de/lehreinheiten/philosophie_4/personen/nidaruemelin/lectio_trieste.pdf, Consultato: 27/02/2020.
- Nida-Rümelin, J. (2015), *Democrazia e verità*, Milano: Franco Angeli.
- Nida-Rümelin, J. (2018), *Pensare oltre i confini. Un'etica della migrazione*, Milano: Franco Angeli.
- Nida-Rümelin, J. (2019), *Prospettive e limiti di un umanismo cosmopolitico*, Lezioni della Cattedra Rotelli, Università San Raffaele.
- Rawls, J. (1994), *Liberalismo politico*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Scheler, M. (2009), *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Milano: Franco Angeli.
- Spinelli, A. (2006), *Il manifesto di Ventotene*, Presentazione di T. Padoa Schioppa, Milano: Mondadori.