

IL GIOCO DELLE RELAZIONI: LA COMUNICAZIONE E IL PLURALISMO DELLE FORME

ALESSANDRA PELUSO

*Dottore di ricerca in Scienze bioetico-giuridiche; cultore della materia in
Filosofia politica, Università del Salento e Filosofia della cultura, Università
Carlo Bo, Urbino*

Riassunto:

Nel gioco delle relazioni la vita quotidiana assume un ruolo fondamentale perché si verifichi la comunicazione e si realizzi ciò che Heller definisce una “comunità ideale”. In questo saggio si sottolinea il significato della persona, il ruolo attoriale che il pensiero di Heller acquista nella *Contemporaneità* e nel futuro con il “dialogo”. Il protagonista della reciprocità.

Abstract:

In the game of relationships, daily life plays a fundamental role in ensuring that communication occurs and what Heller calls an “ideal community” is realized. In this essay the meaning of the person is underlined, the actor role that Heller's thought acquires in the Contemporary and in the future with the “dialogue”. The protagonist of reciprocity.

Parole chiave: parole, dialogo, comunicazione, reciprocità.

Keywords: words, dialogue, communication, reciprocity.

1. Introduzione

Interrogarsi sulle questioni del vivere, condurre il pensiero a riflessioni su cosa sia la vita e quali relazioni tessono la trama del quotidiano è stato per secoli la *quaestio* essenziale di filosofi, sociologi, intellettuali, studiosi. Si è giunti a conclusioni mai definitive, varcando la precaria differenza tra il vivere fisiologico e il “saper vivere”. Imparare a esistere non sembra un’impresa facile, ma nemmeno cercare di cogliere il senso dell’esistenza al di là della propria finitudine: Agnes Heller ha dedicato la sua vita a questioni fondamentali che riguardano la persona, la relazione, e ha cercato, argomentando, forme essenziali per rendere una vita “giusta” ed “etica”. Comunicare è espressione dell’essere: di ciò che si è e garantisce l’incontro con l’altro.

La filosofa Heller conduce lo studioso atto a concepire un piano ben contornato della sua vita e a riflettere sulla forza della parola, sull'opportunità di costruire relazioni solide e autentiche muovendo innanzitutto, a "costruire" una persona retta, a immaginarla come "Utopia", l'isola di Thomas More: bella, vera, pacifica. Infatti, nel saggio *Filosofia morale* si legge: «La persona retta (normativa) è l'ultima utopia. Nel momento in cui ho deciso di scriverne le tracce, mi sono impegnata ad affermare una realtà utopica» (Heller, *Filosofia morale*, 1997, p. 327). Prima ancora in *Oltre la giustizia* dirà che la persona retta è «il soggetto, il portatore della componente etica, è identificato nel cittadino buono che esercita la virtù del cittadino» (Heller, *Oltre la giustizia*, 1990, p. 360); e aggiunge: «sebbene non sia necessario che tutti siano persone buone per rendere praticabile il modello di "vita buona"» - come sarà delineato nella sua "*Filosofia morale*" - «occorre che qualcuno lo sia. I valori universali da realizzare sono stati identificati nel valore della libertà e in quello della vita». Tuttavia ribadisce: «ho aggiunto che la realizzazione di questi valori è condizione necessaria ma non sufficiente della vita buona. Il soggetto della vita buona è la persona buona (retta)» (Ibid.). Certamente, dirà qualche anno dopo Heller, dubito che "questo tipo di persona sia generalmente emulato, al giorno d'oggi"; sarà però parte della *mia filosofia* e questa "persona buona" avrà «di fronte una carriera brillante» (Heller, *Breve storia della mia filosofia*, 2019, p. 75). E, per di più, in relazione alla persona la morale: si potrebbe enunciare come la pensatrice ungherese consideri la morale un "oltre", secondo l'interpretazione di Angelo Bruno, il quale sostiene che «questa via richiede il riconoscimento che la morale non costituisce una "sfera" né dell'oggettivazione in sé, né della oggettivazione per sé. In tal modo Heller continua il processo di decostruzione della morale avviato nel 900» (Bruno, *Morale come scelta esistenziale*, 2004, p. 7). E per di più, osserva ancora Bruno: "decostruire la morale non vuol dire negare l'esistenza di norme", anzi, è proprio dalla premessa decostruttiva che scaturisce la condizione dell'uomo moderno e la necessità per questo di porsi una scelta che risiede per l'appunto nella "persona retta". Per la filosofa, aggiunge lo studioso, ciò che comunemente si definisce morale "è la interiorizzazione dei legami sociali e delle pratiche e tanto più grande

è l'incidenza della morale, quanto maggiore è la interiorizzazione di quei legami". Heller tuttavia è consapevole di quanto sia complicato per l'uomo raggiungere la "rettitudine", ma è possibile, osserva, e diventa un momento di un progetto universale quale è *Un'etica della personalità* (Heller, 2018), vale a dire un'etica incentrata sull'educazione e sulla formazione della persona. D'altronde, è chiaro che prima di essere educati al dialogo e alla corretta comunicazione, e dunque saper relazionarsi per costruire un'utopia della comunicazione, si deve formare la persona. Il riferimento al "Personalismo" di Mounier non è azzardato: lo stesso predilige una vita autentica, l'impegno e il senso profondo della vita personale. La persona che esplica tutto il suo valore, il suo essere dignità e libertà prima nella vita all'interno della famiglia, poi in una cerchia più ampia come la comunità e infine in una realtà ancora più vasta - affermando se stessa senza perdere la propria identità - nella società. Inoltre, restituisce al rapporto interpersonale un ruolo che dovrebbe essere fondamentale la "comunicazione" ed è attraverso il "comunicare" che fioriscono due forme eminenti: amicizia e amore. «Soltanto nell'incontro di amore la persona si comunica all'altra e il corpo si fa territorio condiviso senza per questo cessare di essere se stesso» (Mounier, *Le Personalisme*, 1943, p. 38). D'altro canto, Heller dedica all'amore rilievo se si pensa alla dissertazione di laurea sul *Simposio* di Platone: il discorso di Diotima a Socrate, mentre Arendt segue - è noto - una prospettiva agostiniana. Dedicava una importanza prioritaria al sentimento dell'amore: proprio l'amore sceglie nella libertà. Non solo. Laura Boella, interprete della filosofia helleriana, parimenti di quella arendtiana, in particolare muovendo da *Un'etica della personalità* appalesa «l'audacia di una filosofa famosa che non rinuncia a tessere una trama intricata di riferimenti filosofici e letterari, invita ad assistere a una scena che lascia con il fiato sospeso, e infine richiama ognuno di noi, colto o ignorante, a fare i conti con il proprio sapere, ruolo, professione e infine con i propri amori»¹; laddove col termine di Boella "fare i conti" intenderei porre in "dialogo", (il dialogo è possibile nella relazione di reciprocità) in "comunicazione" la coscienza e l'Io, i

¹ L. Boella, *La vita morale oltre la filosofia*, in A. Heller, *Un'etica della personalità*, a cura di L. Boella, A. Vestrucci, C. Zancan, Mimesis: Milano-Udine 2018, p. 16.

tanti “Io” che abitano nell’individuo (Zenone), e l’altro, purché sia attuato il “bisogno” ad agire, a cambiare, a creare “ponti”, o “gettare la scala” (Wittgenstein) in ogni luogo, dell’anima, del mondo, e garantire cosicché la salvezza del genere umano. L’umanità potrebbe avere una funzione salvifica “cosmopolita” solo se ciascun singolo individuo impara con la parola a creare ‘collegamenti’, legami, sanando vuoti, colmando le fratture di molteplici franamenti. Heller evidenzia l’urgenza di un “dialogo esteriore”: di un incontro con l’altro, nell’“interazione sociale” (Simmel) si impara anche a conoscere se stessi e a costruire una “comunità ideale utopica” fatta di più “persone rette” e di poche persone malvagie. Sarà una questione di numero? È l’Occidente del secondo millennio abitato da una prevalenza di “malvagi”, di uomini posseduti solo dal “potere”?

2. La vita quotidiana e il gioco delle relazioni

Àgnes Heller, ebrea, di origine ungherese, ha vissuto come Hannah Arendt gli anni dei totalitarismi, ha occupato la cattedra intitolata alla stessa filosofa anche ella ebrea, tedesca, ha dimostrato di essere una donna, un’europea che crede fermamente nel bisogno di generare una propria “filosofia” come scrive nell’*Introduzione* alla nuova edizione italiana, nel mese di febbraio 2019, della *Sociologia della vita quotidiana*(1970): “la filosofia è diventata personale. Non privata, perché nessuna filosofia può essere privata, ma personale. Ognuno è responsabile della propria filosofia”. Una filosofa dunque, responsabile della sua filosofia personale. Ciascuno dovrebbe possedere un suo *pensiero*, vale a dire averne coscienza e consapevolezza, questo accade dopo aver provveduto a costruire la propria identità. Sebbene sia stata marxista, allieva di Lukàcs e membro della scuola di Budapest, nella contemporaneità Heller si spoglia di un vestito che comunque le è appartenuto da sempre per manifestarsi con efficacia per ciò che è, à la Nietzsche, una filosofa libera da strutture e sovrastrutture, che diviene, ciò sul quale ha riflettuto (nel senso dialettico hegeliano) e maturato una *filosofia personale radicale* fondata sul “dialogo”, sull’“interazione sociale” da estendersi persino in chiave economico-politica, tra Stati. Una visione universale,

dunque, per la quale Heller sembra aver portato a termine un discorso intrapreso dalla Arendt: «La pluralità è la legge della terra» (Arendt, *La vita della mente*, 2017, p. 99), verificando il nesso inscindibile tra pensiero e azione, *Vita activa* e *La vita della mente*, una soluzione, un punto di svolta: l'utopia "concreta e razionale".

Tuttavia, affinché nella vita quotidiana l'uomo si oggettivi nelle molteplici forme, formi il suo mondo (il suo ambiente immediato), e dunque se stesso ha bisogno di ciò che Simmel ha evidenziato col dire l'incontro, ossia il dialogo, la relazione tra l'io e il tu, perché il "noi" direbbe Arendt si manifesti nella libertà e nella crescita soprattutto culturale. Il dialogo è cultura. Detto altrimenti, per Heller, il dialogo diventa un "bisogno radicale", un valore. "Comunicare", "formare" divengono azioni che nella vita quotidiana riguardano ciò che è stato appreso e trasmesso dal padre. Si tratta per l'appunto di comunicare e trasmettere esperienze oggettive che il "figlio" soggettiva. Il quotidiano è una "scuola preparatoria" dell'individuo nel sociale. Riguardo a ciò, per un acuto osservatore del quotidiano quale è stato Simmel, sottolinea Vladimir Jankélévitch, «la vita non è invecchiamento fisiologico, quindi inconsapevole, di un organismo che evolve e cambia nella durata: essa è piuttosto il divenire continuo e creatore che sperimentiamo in noi stessi allorché si produce una sorta di riflessione della coscienza sulla coscienza» (Jankélévitch, *Georg Simmel. Filosofo della vita*, 2013, p. 25). E ancora Lukàcs, maestro e poi amico di Heller, nella *Prefazione* al volume pubblicato successivamente nell'edizione italiana del 1975, *Sociologia della vita quotidiana* sottolinea che:

«la vita quotidiana possiede una universalità estensiva. La società può essere compresa nella sua totalità, nella sua dinamica estensiva. La società può essere compresa nella sua totalità, nella sua dinamica evolutiva, solo quando si è in grado di intendere la vita quotidiana in questa sua eterogeneità universale. Questa costituisce la mediazione oggettivo-ontologica fra la semplice riproduzione spontanea dell'esistenza fisica e le forme più alte della genericità divenuta cosciente, appunto perché in essa ininterrottamente le costellazioni più eterogenee fanno sì che i due poli umani delle tendenze

appropriative della realtà sociale, la particolarità e la genericità, operino nella loro interrelazione immediatamente dinamica»².

A tal punto lo studioso potrebbe chiedersi perché Àgnes Heller argomenta con attenzione la *vita quotidiana*. Ella auspica ad attuare una sorta di “rivoluzione”, sebbene riprenda il pensiero di Marx e quello del suo maestro, Lukács. Una rivoluzione o forse una “rivolta”, à la Camus, cominciando con la persona: una rivolta morale e successivamente politica in un giro rivoluzionario (nel senso copernicano) di rotazione quale si configura il suo percorso politico e filosofico nel Novecento (Heller, *Morale e rivoluzione. Il mio percorso nel Novecento*, 2019).

In verità, sviluppando in modo ermeneutico e fenomenologico il libro sulla *Sociologia della vita quotidiana*, all’interno della quale si esplica in particolar modo la condizione di “pluralismo” e di relazioni tra gli individui che devono essere capaci di parlarsi, comunicare ed essere consapevoli di farlo «fra esseri umani che la pensano diversamente» (Tundo, *Su Utopia e Conversazione in Àgnes Heller*, 2020, p. 148). Nella possibilità di coltivare “dialogo” la concretezza di sviluppare il proprio pensiero autonomo ed esplicitare la “libertà” di ciascuno. Imparare a farlo nel modo giusto è un “dovere” che si pone Heller, e non soltanto. Invero, è opportuno sottolineare la prolificità dei saggi della filosofa, e perciò, complicato parlarne in modo approfondito, ma indispensabile è anche rendere giustizia a una donna che si è spesa nella sua vita pubblica e privata per gli altri, per il “bene comune”. Dopo la sua morte, luglio 2019, c’è stato un pullulare di pubblicazioni edite e riedite, quale per l’appunto *Breve storia della mia filosofia*, lo si potrebbe considerare un *incipit* per comprendere in modo chiaro e netto il suo pensiero nella complessità. D’altronde si tratta di un libro scritto dalla stessa Autrice. In un capitolo, Heller si sofferma sugli “anni del dialogo (1965-1980 circa)” che sono quelli per cui nasceranno *Sociologia della vita quotidiana*, *La filosofia radicale*, *Teoria dei sentimenti*, *La teoria dei bisogni in Marx: anni*

² Cfr. G. Lukács, Prefazione in À. Heller, *A mindennapiélet*, tr. it. *Sociologia della vita quotidiana*, di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 12; nuova edizione Castelvecchi, Roma 2019.

proficui di relazioni, di collaborazioni a riviste, di dialoghi con la Scuola di Budapest, i viaggi, oramai «considerata un membro della nuova sinistra» (Heller, *Breve storia della mia filosofia*, p. 40). Il periodo in cui dà vita a *Sociologia della vita quotidiana*, la stessa dichiara: «Fu l'avventura filosofica più coraggiosa della mia vita» (ivi, p. 49). In particolare, nasce mentre Heller legge Aristotele, l'*Estetica* di Lukács ed *Essere e Tempo* di Heidegger e intende emergere distanziandosi dal concetto di “inautentico” heideggeriano riferito alla vita e al pensiero quotidiani. Per la filosofa diventa appunto una “sfida” che inizia con l'incentivo dato da Lukács di contribuire al “Rinascimento del marxismo” e lo fa in modo personale avviando giustappunto una “rivoluzione della vita quotidiana”; nello stesso saggio inoltre, si articolano l'idea di persona, di lavoro, linguaggio, universalità, socialità che costituiscono l'essenza generica e l'unificazione degli individui: un sogno che apparteneva a Marx e a Kant (l'etica kantiana era ritenuta da Agnes l'apice dell'etica moderna). Si riscontra nella sua ermeneutica il lessico hegeliano e lo stile analitico aristotelico. Heller si dedica qui innanzitutto a quel concetto ritenuto “inautentico” da Heidegger - che invece per lei deve mirare all'autenticità, - il pensiero, la vita quotidiana: nell'ambito della quale Heller discute il concetto “particolare”, scompone la categoria “mondo”, dialettizza la definizione di “uomo singolo” e affronta la relazione tra uomo singolo con la “massa”, il “gruppo”, la “comunità” e l'identificazione dell'io nel noi (vale a dire l'umanità). Certamente Heller non rinnega la sua provenienza né infatti, pur costruendo una sua filosofia personale, in quest'opera si può escludere il condizionamento dei suoi maestri e formatori: Marx e Lukács. Sebbene il suo intento è quello di creare nuovi argomenti, far sorgere nuovi dialoghi: il bisogno impellente in Heller di disegnare una “filosofia radicale”. Nel lavoro *La filosofia radicale. Il bisogno di un'utopia concreta e razionale* (Heller, 2015) affronta il quotidiano, le categorie di Buono, Vero, di Bene, con un'analisi particolareggiata attorno alla libertà e felicità trattate dapprima da Kant. E attraverso l'agire sociale, l'appello al riconoscimento, alla particolarità manifestano il bisogno radicale di una filosofia; certamente lo stesso “bisogno” di qualcosa di proprio si evince anche nel volume discusso *Sociologia della vita quotidiana*, scritto come già

accennato tra il 1967-1975. Pubblicato in una nuova veste nel 2019 con un'introduzione inedita dell'autrice. In realtà, fondamentale è il significato che assume la "filosofia radicale" muovendo dal valore intrinseco del quale la filosofia si fa carico per compiere una vera e propria rivoluzione nell'umanità. Heller definisce l'umanità «un'idea di valore, la suprema idea di valore dell'unità sociale» (ivi, p. 104) e per dimostrarlo interpella la discussione filosofica. La filosofia annulla i rapporti di subordinazione e dominio presenti nella società caratterizzata da rapporti asimmetrici all'interno dei quali le "discussioni di valore" intraprese tra le persone hanno questo limite, comportano contraddizioni e conflitti. È d'uopo però che le discussioni di valore avvengano anche nella vita quotidiana: «ogni discussione effettiva è limitata nel tempo e nello spazio. La discussione teorica può essere pensata come infinita nel tempo» (ivi, p. 91). E dunque, comunicare significa discutere sia sul piano quotidiano sia filosofico: la distinzione fondamentale risiede nell'essenziale della filosofia vale a dire la possibilità di discutere annullando i rapporti asimmetrici e per questo vantaggio può intervenire trasformando il mondo nella misura in cui - osserva Heller - dona al mondo una norma in grado di dare un mondo alla norma stessa. Tutti gli uomini che vogliono superare il mondo fondato sui rapporti di subordinazione e di dominio, oggi hanno bisogno della filosofia. Hanno infatti bisogno di norme e ideali nella prospettiva dei quali possano cambiare il mondo. La discussione filosofica di valore non è altro che la "discussione democratica". Pertanto, esistono "bisogni radicali" in quanto ciascun singolo individuo è portatore di bisogni «estremamente eterogenei e variamenti trasmessi» (Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, 2019, p. 266). Masi può anche parlare di una filosofia "radicale", affidandole il compito non facile di garantire la comunicazione, il dialogo, la discussione e far rispettare le necessità in modo incondizionato; ha perciò un doppio significato: non solo del pensare ma anche dell'agire, ricadendo in sostanza sull'asse della politica. Si manifesta nel pensiero della Heller la corrispondenza del pensare e dell'agire arendtiano. A proposito della Arendt, nel gioco delle relazioni plurali nel testo affronta il tema del lavoro: *work* e *labor*, e chiarisce a riguardo di non avere letto il libro della Arendt né forse era stato

ancora pubblicato. Esamina inoltre, la parola “mondo” e “umano”: questioni note anche alla filosofa tedesca.

In virtù della comunicazione, Heller compie dapprima un'ermeneutica fenomenologica sul linguaggio, l'agire, il senso della parola e osserva: «Gli esseri umani utilizzano un linguaggio nel *quotidién*: il mezzo omogeneo di vita e pensiero quotidiani, il mezzo che ne omogeneizza le sfere eterogenee» (ivi, p. 277). Riprende il significato di Gehlen, Lefebvre, Wittgenstein. Anche Lefebvre marxista come Heller (seppur crea un rinnovato suo pensiero) affronta la questione della vita quotidiana, discute parimenti sulla *Critique de la vie quotidienne* dove la vita di ogni giorno non è solo il luogo dell'alienazione e dell'inautenticità - secondo le diagnosi lucaksiana e heideggeriana - ma anche lo spazio all'interno del quale sono iscritte le possibilità e le finalità di un autentico progetto di emancipazione e liberazione. Scrive Lefebvre: «L'uomo sarà quotidiano o non sarà» (Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, 1978). Non si può far a meno di riflettere e sostare sulla “vita quotidiana” dal momento che risulta fondamentale per descrivere la modernità e le funzioni sociali. Lo hanno fatto Simmel, poi Lukàcs, il cui studio relativo alla vita quotidiana può far luce sulla dinamica interna allo sviluppo della genericità dell'uomo in quanto contribuisce a rendere comprensibili i rapporti eterogenei presenti nella realtà; a tal proposito, Heller parla di rapporti asimmetrici specificandone la natura. In sostanza, il linguaggio quale particolare mezzo di comunicazione può essere anche scritto e agito. Nello specifico Heller fa riferimento all'“azione verbale” e dunque, alla “comunicazione”, “discussione”, “persuasione”. Tutte e tre le forme possono riferirsi all'azione nella maggior parte dei casi. La filosofa affronta la questione “comunicazione” anche in chiave sociologica, sostenendo che «comunicare non significa necessariamente suscitare una reazione corrispondente immediata» (Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, p. 359); quanto più è evoluta una società”- aggiunge - quanto più sapere non

immediatamente riferito alle azioni del singolo è necessario per muoversi nel proprio ambiente, tanto maggiore l'importanza delle comunicazioni che non sono realizzabili in azioni e alle quali non si reagisce con atti. Qui, si riferisce al comunicare come azione informativa che però rende l'uomo passivo e "perde la sua funzione nell'opera di riplasmazione della vita (che invece è un aspetto molto importante del sapere quotidiano)". Si informa ma non si forma l'essere umano: necessità equivocabile come opportunamente sosterrà nella *Philosophiedeslinken Radikalismus* del 1978. Mentre, la discussione assume un valore autonomo ed è una "forma collettiva" del pensiero che si percuote nello "spazio pubblico" e in un agire politico: «La persuasione non è altro che una forma relativamente autonoma del consigliare» (ivi, p. 360). Il discutere, il conversare, il comunicare sono forme integranti delle relazioni umane: azioni che non possono esistere senza un incontro con l'altro e di relazioni quotidiane ne discute Heller sottolineandone i sentimenti di amore e odio, amicizia, inimicizia, così come la relazione - nella contemporaneità particolarmente conflittuale - con la famiglia. Il discorso diventa a questo punto un "discorso di valore" (Bruno, *Morale come scelta esistenziale*, p. 93). Sarebbe opportuno sottolineare che per la Heller non è mai esistita nella storia del mondo una formazione sociale che non abbia richiesto un rapporto consapevole con la famiglia, solo con la società borghese avviene la disintegrazione di ciò che costituisce la famiglia, il ceto "che una volta erano il massimo oggetto dell'intenzione generica decadono a particolarità". E si comprende come nella *Sociologia della vita quotidiana* si legga che "ogni uomo singolo è un essere singolo particolare"; e, considerando l'affermazione di Marx secondo il quale la comunità è per l'uomo un dato di fatto come il colore della sua pelle è valida anche in senso inverso.

È evidente che la sostanzialità individuale non cambia e accompagna l'individuo per tutta la sua vita. Ecco che egoisticamente con il suo sé "percepisce e manipola il mondo". Muta però il processo educativo e formativo del singolo, il divenire

segnato dal fluire del tempo che segna ogni epoca e crea la storia. Di conseguenza Heller si chiede come possa governarsi l'uomo attraverso la "personalità", o possieda la capacità di agire nella vita quotidiana partendo dalla propria "individualità". Non si può sfuggire alle categorie di "dovere e responsabilità" - si pensi a Kant - se si vuol essere liberi. Risponde Goethe alla domanda "cos'è il dovere?", "ciò che il mondo esige". Ogni autonomia è perciò relativa proprio perché Heller distingue il particolare dall'individuale.

3. La persona e la vie quotidienne

La complessa trama della "vita quotidiana" è costituita da relazioni sociali: individualità e personalità all'interno della quale si esplica un "per-noi della vita quotidiana", vale a dire persino la "felicità" che "per principio non è possibile sviluppare, edificare ulteriormente, che è in sé un termine e un confine"; d'altro canto, il quotidiano vivere è anche il plasmarsi dell'individuo, delle forme della vita, contiene un "segreto", l'*a priori* della relazione, così come il "gioco" che - denota Heller - «è un'attività che dispiega le capacità, che è guidata dalla fantasia» (Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, p. 368), ma che "non può essere un dovere", non implica la responsabilità: nel gioco si verificano le libertà soggettive anche per quanto riguarda il mondo dei bambini, per i quali assurge a "forma di vita naturale". Eppure tuttavia l'individuo è libero quando è responsabile, le categorie "essere e dovere" non sono costellazioni antitetiche e non sono certo caratterizzati da conflitti insanabili nell'individualità, nella quale non si appalesa un paradosso tra l'essere e il dover essere in quanto si tratta di un'unica identità individuale che si muove secondo la sua essenza che non cadrà mai nell'"ovvietà", ma risulta fondamentale per essere responsabili e vivere un quotidiano non tragico. Sebbene il "conflitto è la scuola in cui l'io si forma", ricordando un'espressione del filosofo berlinese contenuta ne *L'etica e i problemi della cultura moderna* (1913), così come è vero che nell'anima convergono lotta e pace, anche il buon senso è possibile e l'educazione se si è - come intende Heller - maturi. Nell'ermeneutica filosofica helleriana in particolare, l'educazione è maturità, appunto, per la quale intende anche "comunicazione" e "trasmissione" di

esperienze. Il significato forse riduttivo o pragmatico della maturità in Simmel diventa creatività, esperienza, incontro con l'altro nella cui interazione occorre sempre migliorarsi, accrescere la propria conoscenza, alimentare la passione, creare cultura ed estrinsecare il senso universale della vita e abbracciarlo seguendo i principi dell'ordine e dell'armonia nella "vita" e "più che vita". Heller affronta anche il tema del "quotidiano e non-quotidiano" esplicando il pensiero nell'ermeneutica della reciprocità, degli affetti, dell'oggettivazione e alienazione nel quotidiano. Struttura nella *Sociologia della vita quotidiana* in modo analitico i temi del lavoro, della religione, della politica, dello Stato, la morale, i valori (temi molto cari non solo a Marx ma anche ad Hegel, suo predecessore) che vengono meno attraverso un'ideologizzata "scienza sociale" manipolata e tecnicizzata che rappresenta "la religione della nostra epoca". Ecco l'indispensabilità dell'arte. L'arte - scrive Heller - attingendo all'estetica di Lukács (a sua volta suggestionato da Simmel), è l'autocoscienza dell'umanità: "le sue creazioni sono sempre veicolo della genericità per sé, è in parecchi sensi. L'opera d'arte è sempre immanente: rappresenta il mondo come un mondo dell'uomo, come un mondo fatto dall'uomo". Alla luce di una visione organica contemporanea si potrebbe assistere a un vero e proprio *trait d'union* estetico: Lukács, Heller, Simmel che potrebbe essere confermato o addirittura superato da Enrica Lisciani-Petrini la quale evidenzia nel suo saggio *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto* (Lisciani-Petrini, *Vita quotidiana*, 2015) come da storie di ordinaria follia possa emergere l'arte: l'arte è cultura. Lo argomenta per di più Remo Bodei nel saggio *Dominio e sottomissione* (Bodei, 2019). L'arte è comunicazione e in essa vi è per l'appunto la sintesi di soggettivo e oggettivo. Il dialogo. Così che da un tormento d'amore nasce il celebre "dramma di Woyzeck" di Büchner: una teatralità dell'umano nel quale - osserva Lisciani-Petrini - smantella l'individuo sovrano indipendente e autosufficiente della tradizione classica e illuministica. Il soggetto invero, è libero a patto che non si lasci coinvolgere in un'irresponsabilità e infausta interazione sociale affettiva che crea dipendenze e dove i giochi sociali diventano drammi. In realtà, secondo Simmel dalla fine dell'Ottocento con la nascita della borghesia e la rivoluzione industriale la ragione - signora maestra -

del rigorismo kantiano viene svuotata e diviene legata profondamente da meccanismi sistematici: divisione del lavoro, macchine, denaro, tecnica. Come dichiarato in precedenza da Àgnes Heller. Eppure tuttavia, “gli abissi insensati celati dell’essere umano” divengono oggetto di studio e di interesse non solo in ambito sociologico, ma filosofico, psicologico, antropologico. Le dinamiche del quotidiano si formano a oggetto di studio in chiave psicoanalitica da Freud e Jung. In aggiunta, soffermandosi a osservare l’esposizione della Heller sulla categoria di “libertà” assurge addirittura all’attributo di “speciale”. In ogni epoca - si legge - la libertà ha avuto un contenuto diverso anche per i membri delle varie classi; anche gli uomini e le donne hanno avuto libertà diverse. Pertanto, uno dei compiti del socialismo - aggiunge - è di garantire a ciascuno le stesse possibilità di realizzare la vita quotidiana. Aspetto ancora nella contemporaneità drammaticamente irrisolto. La conflittualità tra le diversità, le diverse libertà è pressoché presente e sebbene le contraddizioni rimarranno certamente costituenti dello “sviluppo della libertà”, dell’individualità insomma, si potrebbero «spingere i conflitti del genere umano su un piano più elevato» (Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, p. 218). Da ciò che sembra un invito, segue nell’ampia e particolareggiata trattazione della *Sociologia della vita quotidiana* la parte terza dove la filosofa ungherese dipinge un “quadro” strutturale della vita quotidiana; all’interno il “linguaggio” quale “mezzo omogeneo di vita e di pensiero quotidiani”: nella descrizione semiotica oltre ai riferimenti a Gehlen, Lefebvre, Wittgenstein e Chomsky, alla scrittura “come sistema di segni secondario” secondo Saussure, sebbene per lungo tempo la lingua scritta non ha avuto nessun ruolo nella vita quotidiana; “oggi invece non è possibile sopravvivere in nessun ambiente culturale senza saper leggere e scrivere”, “veicolo per eccellenza dell’informazione”, «parte ineliminabile di un numero crescente di attività lavorative» (ivi, p. 284). Nella parte conclusiva, Heller riprende con un significativo titolo: “I germi nella vita quotidiana dei bisogni e delle oggettivazioni che si indirizzano alla genericità per sé”. Qui si disvelano la personalità nella vita quotidiana, il suo contatto (forme, relazioni, gioco, amore) e il sapere quotidiano. Un lavoro questo sulla *Sociologia* che non distoglie dalle peculiarità filosofiche e caratteriali forti e acute che da sempre le

appartengono e lo ha dimostrato fino all'ultimo giorno della sua vita. Ma, anzi, come vedremo matura quest'analisi ponendola in parallelo non di reciprocità naturalmente con la filosofia alla quale affida il compito arduo di risolvere il *codice* attraverso il "bisogno di un'utopia concreta e razionale". La complessa trama della "vita quotidiana" avvalorata ciò che è parte caratterizzante il pensiero helleriano, per la stessa costituita da individualità e personalità all'interno della quale si esplica un "per-noi della vita quotidiana", vale a dire la "felicità" che "per principio non è possibile sviluppare, edificare ulteriormente, che è in sé un termine e un confine". D'altro canto, il quotidiano vivere è anche il plasmarsi dell'individuo, delle forme della vita, e nel gioco - come accennato poc'anzi - si verificano le libertà soggettive anche per quanto riguarda il mondo dei bambini per i quali assurge a "forma di vita naturale". Anche nel pensiero filosofico e sociologico simmeliano in verità, il "gioco" relativo alla sfera educativa infantile è considerato un momento essenziale per la vita di ogni bambino e in qualità di "gioco sociale" è essenziale agli adulti per sopravvivere alle maschere che ciascun individuo indossa nel quotidiano, in una realtà alienante e spersonalizzante quale è la "metropoli". Evitando di perdersi nei meandri del complesso volume della Heller, si consolidano negli "anni del dialogo", il pensiero e i "bisogni radicali", che confluiranno ne *La filosofia radicale*: qui l'urgenza di comunicare un pensiero nuovo volto allo sviluppo di una comunità giusta e buona, in quanto costituita da persone buone; sfocia in questo pensiero attraverso l'argomento dei "sentimenti" contenuto nel libro *Teoria dei sentimenti*. Crea in modo originale la relazione tra "la teoria del discorso", osserva Laura Tundo, magistrale studiosa e interprete helleriana, "se affidarsi al dialogo filosofico fondato sull'eguale libertà di tutti suppone l'atteggiamento antropologico di fiducia nella ragione umana e nel sentire empatico, il mettersi nei suoi panni, che vede gli esseri umani capaci di superare il proprio ristretto circuito di interessi e sentimenti e aprirsi all'altro, con la conversazione ci si attesta metodologicamente sul risvolto, diverso pur nella continuità dello scopo, della comparazione e dell'allargamento dei confini della comprensione; un piano non meno impegnativo, necessario per coltivare ed elevare di livello la socialità. Un obiettivo che richiede sinergia fra metodo

retorico-argomentativo e virtù, della *phronesis* anzitutto, per attivare il valore-ponte della «tolleranza radicale» e proiettare «la virtù del cittadino» oltre la cittadinanza (Tundo, 2020, p. 153) e di conseguenza per la filosofa ungherese “la teoria dei bisogni radicali”.

Nel frammezzo ci si potrebbe interrogare parafrasando Bauman, cosa ci fosse oltre il quotidiano. Secondo Heller non vi è nulla se non l’umano e il gioco delle relazioni: reciproche, conflittuali, tragiche, intrise di sentimenti individualistici e distruttivi, dove sia possibile persino dar vita a “persone buone”, a uomini nuovi che sappiamo vivere nel plurale costituirsi di un’umanità. Si avverte quasi la *Stimmung* kantiana: «Un’umanità che si basi sulla cultura etica e politica nel rispetto di tutti» (Peluso, *Maestro e allievo*, 2020, p. 36). Si potrebbe tuttavia avanzare un’altra risposta parafrasando *La vita che c’è* di Antonio De Simone (2006): vivere il *cotidie* nel “gioco continuo di molteplici maschere” dal momento che per l’appunto “l’individualità non è affatto un dato immediato, ma è frutto di un atto ermeneutico e perciò, di un vivere il quotidiano, abitare il mondo che entra in un gioco continuo di molteplici maschere” o al contrario, si potrebbe ricorrere all’illuminante metafora della Arendt per affrontare il quotidiano: “Vivere insieme nel mondo, essere insieme in uno spazio pubblico, è come essere riuniti intorno ad un tavolo. Ognuno può vedere ed ascoltare gli altri senza annullare la distanza che da essi li separa”. È questa sì è la grande “rivoluzione”, la sfida che Àgnes Heller ha lanciato a se stessa, iniziata da *la vie quotidienne* interpretata da un’altra grande donna, filosofa, pensatrice autentica quale è stata Hannah Arendt. Heller si spinge oltre. Appalesa il pensiero filosofico-politico nel bisogno di comunicare o forse anche nella necessità di «diventare persone» à la Nussbaum (*Diventare persone*, 2011). Gli stessi temi sulla famiglia, i valori universali, il ruolo della religione sono affrontati in atmosfere differenti e nella specifica prospettiva femminista. Nell’azzardo di un riferimento a Martha Nussbaum, una possibile interpretazione contemporanea di una filosofa statunitense impegnata nel miglioramento delle relazioni e dell’effettiva reciprocità.

4. Il dialogo e l'importanza del comunicare: Heller, Arendt, Mounier.

In realtà, Àgnes Heller si supera e oltrepassa l'*Oggi* quando matura la sua fiducia nella libera azione umana, ossia l'azione che ha saputo dar senso alla vita ritrovata nella "filosofia radicale" disponibile a dare «una risposta ai problemi esistenziali della vita umana» (Heller, *La filosofia radicale*, p. 124) e dunque, garantire che "la terra diventi la patria dell'umanità". A sostegno di ciò si legge: «la terra come patria dell'umanità – questo è il regno, il «giardino» della filosofia, al quale si estende la sua concezione. Tutto ciò che sta al di fuori della terra, della patria dell'uomo, non è il suo regno, è «foresta vergine». La competenza della filosofia comprende questioni esistenziali riguardanti la *vita dell'uomo*, derivanti dalla relazione tra uomo e uomo; riguarda la gioia e il dolore, che hanno origine nell'uomo o nei rapporti interumani» (ivi, p. 125). Il *fil rouge* tra vita quotidiana dell'individuo e vita universale risiede, pongo in auge come è d'uopo, nella "comunicazione", ed Heller ricorre persino al concetto di "comunità ideale della comunicazione" affinché educata e formata sui valori ideali che Habermas definisce "fondamentali", ossia verità, giustizia, libertà, validi ad attuare l'idea della democrazia. Un nuovo inizio, una nuova "nascita" direbbe Arendt, dove valori e bisogni siano riconosciuti e dove la filosofia possa coniugare teoria e prassi e "gli uomini possano elevarsi al livello della discussione filosofica, prima che sia troppo tardi". È qui l'utopia helleriana. Formulare un'etica che superi l'etica discorsiva di Apel e comunicativa di Habermas per realizzare un'etica della responsabilità, oltre il "personalismo" di Mounier, nella libertà e nella rettitudine ciascuno si senta un filosofo in grado di compiere non "una mediazione filosofica tra essere e dovere", ma avverte la "compie in quanto uomo tra coloro che voglio sapere la verità, un uomo tra quelli che «vogliono che il mondo possa diventare la patria dell'umanità» (ivi, p. 154). Disorienta indubbiamente un progetto di tale estensione in particolare perché le condizioni attuali non facilitano questo percorso, ma anzi al contrario, si presenta un continuo frammentarsi di relazioni umane, di Stati, già la stessa Europa, in sostanza, non ha più coscienza di cosa sia e cosa potrà diventare, e su questo tema, la filosofa ungherese interroga sé e gli altri in un incontro, marzo 2019, "chi poteva immaginare anche nei suoi incubi

peggiori, l'autodistruzione dell'Ue all'inizio del nuovo millennio?"; sebbene negli scritti della filosofa prevale l'incitamento ad agire, a muoversi, incombe la speranza, incoraggia ciascun uomo affinché non diventi troppo tardi. Un "male radicale" (Heller, *Il male radicale*, 2019) presente, sarebbe incomprensibile non vederlo, sebbene a differenza di Arendt che lo considera "banale", Heller contraria a tale aggettivazione afferma che fortunatamente il male radicale non è un fattore quotidiano. Si potrebbe tuttavia confutare la stessa sostenendo che si fortunatamente i totalitarismi non si verificano quotidianamente, ma ha scordato i "corsi e ricorsi vichiani" e la concezione machiavelliana dell'uomo (che lei ben conosce e argomenta nel saggio *L'uomo del Rinascimento*) (Heller, 1977): malvagio, il cui male come il bene sono radicali, banali poiché non si manifestano necessariamente con la "violenza", con un agire violento, o con guerre, ma semplicemente si verifica il "male radicale" per via di un'assenza di pensiero, di un'incapacità o non volontà dell'azione atta a "pensare". Attraverso Machiavelli, inoltre, emerge nella vicenda ontologica e antropologica dell'*homo agonis* una particolare configurazione del conflitto, giustappunto perché il "conflitto" nel teatro della vita segna "l'ontologia dell'umano" (De Simone, *Post res perditas*, 2019). E così, Heller sta alla Arendt come Simmel sta a Kant, simili i linguaggi, le parole, con il desiderio (forse umano di superarsi), ma Heller pur nella somiglianza critica Arendt, manifestando differenza, così avverrà per Simmel con Kant. È qui tolta la "piega", à la Deleuze, dell'anima e del "conflitto", si esplica a chiare lettere la 'filosofia della vita' di Heller: garantire la differenza nell'uguaglianza.

In definitiva, si desume una riflessione per la quale risulta indubbia che tra l'epoca degli anni dei totalitarismi e gli anni della contemporaneità emerga una distinzione netta e leggendo Heller permette che prevalga maggiormente, vale a dire il valore che assumevano la parola, il linguaggio, il libro: assoluto, riguardava la salvezza dell'umano e si può far riferimento a tantissima letteratura; di converso, è nell'"Oggi", dove non si ha coscienza di quanto il "pensiero" codificato nei libri abbia valore, assuma un "potere" ed è stato sostituito dalla "tecnologia", dalla digitalizzazione della realtà che Bauman definirebbe "liquida",

un benessere oggettivato in merce: ogni bisogno è di natura materiale, se non soddisfatto comporta frustrazioni, sfociando talvolta in forme di violenza. Si è pertanto, lontani, di una distanza siderale, dai “bisogni radicali” della Heller, nessuna “scala” potrebbe essere vantaggiosa se la persona non prende coscienza di sé, consapevolezza di ciò che è e appare, costruisca la propria identità riconoscendo se stesso e l’altro mediante l’incontro, la cultura, il dialogo. Questo il grande lavoro che attende all’individuo e all’umanità. Nello specifico, «la cultura»-riprendendo Mounier - «non è un accumulo di sapere, ma una trasformazione profonda del soggetto che lo renda disponibile a molte possibilità, attraverso molti richiami interiori» (*Il personalismo*, 1995, p. 162). Di sicuro Mounier insiste sul valore della “persona” e configura nel “personalismo” una vera e propria “rivoluzione” affidando le conseguenze di un dramma a una crisi nefasta del Cristianesimo, ciò insomma che era stato scritto dallo stesso Nietzsche, più di un secolo prima di Mounier e dalla stessa Heller. Mentre, la filosofa identifica in altro gli effetti per via soprattutto delle sue origini e della formazione. Tuttavia, c’è da evidenziare la questione che ambedue: Mounier e Heller vivono: in comune hanno gli anni dei conflitti mondiali, attribuiscono valore alla persona che esprime cultura comunicando, alla comunità, all’universalità, da non intendere di certo nel senso sistematico e statico, proprio perché il dialogo è incontro e implica movimento di crescita interiore.

Comunicare è indispensabile nelle relazioni e quando “si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: ogni follia è uno scacco al rapporto con gli altri: l’*alter* diventa *alienus*, ed io a mia volta divento estraneo a me stesso, alienato”. Si potrebbe quasi dire, aggiunge ancora Mounier, che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e, al limite, che essere significa amare (ivi, p. 47). Comunicare per di più significa comprendere e far crescere un rapporto su “valori ideali”: fiducia, fedeltà, bontà, apertura all’altro. In tal caso la “persona” si identifica con un’identità, si qualifica nella reciprocità, non annulla il pensiero, non diventa “massa” alla mercé del totalitarismo, che ha scelto bene il proprio nome: non si totalizza un mondo di persone. E dunque, la “persona retta” à la Heller non è anomica, oggettivata, solitaria, né può essere dominata come è

avvenuto e potrà accadere a una “massa” di individui. Difficile ma possibile è: questo essere “persona retta” si trasformi in bisogno, in un “bisogno radicale”: «essere radicali», diceva Marx, «significa prendere le cose alla radice. Ma la radice delle cose, egli aggiunge, è l’uomo stesso» (Heller, *La filosofia radicale*, p. 114), ogni filosofia dunque, come pensiero democratico ha bisogno di un uomo, di un uomo che pensa e dialoga, «di una comunità di esseri che si comprendono e si sostengono reciprocamente, unità di forme di vita diverse che elimina sempre di nuovo i contrasti di interesse: questo è un bisogno radicale» (ivi, p. 115). Di sicuro, in una società di conflitti e di rapporti di subordinazione e dominio (Hegel, Nietzsche), e persino di “risentimento” il cui sentimento conduce alla vendetta, non possono essere forme di relazioni plurali che originano una comunità libera. Il “bisogno radicale” appare perciò la necessità di essere uomini liberi, pensanti e agenti, appianando - è questa è l’esigenza della Heller - ogni discrepanza, ogni divisione, costituendo ciò che lei chiama: “utopia razionale”, frutto di una filosofia, di un pensiero utopico che concepisce la perfezione, il bene supremo e non di certo, i rapporti di subordinazione e dominio.

«L’utopia razionale è contemporaneamente la *vera* storia in contrasto a quella che si è svolta finora. Al tempo stesso è la realizzazione del genere, la fine dell’odissea dell’essere storico, il suo «ritorno» a casa propria, dove l’uomo diventerà ciò che può essere. Perché ciò si realizzi, il presente deve soccombere: così Marx interpreta la dialettica di Hegel, ciò che *non è più razionale* deve soccombere: *Ecrasez l’infâme!*» (ivi, pp. 118-119).

Si chiede a tal punto la filosofa, può esistere davvero un’unità sociale caratterizzata dall’“assenza di interessi”, senza trovarsi in “conflitto di interessi”? Ma, in definitiva, esiste ed è l’“umanità”. Ovvero spiega Heller: «Se la pensiamo nella sua totalità, l’umanità non ha interessi, poiché *non esiste un’unità che potrebbe avere interessi contrapposti*» (ivi, p. 104); e ancora: «l’umanità non è una comunità reale, bensì un’idea di valore, la suprema idea di valore dell’unità sociale» (ibid.). Peraltro non si possono evitare i momenti ideologici di valore

dove nelle discussioni è chiaro che ciascuno ponga la propria interpretazione come vera, escludendo l'antagonista e nel momento in cui accade che un valore che esprime affinità con gli interessi e i bisogni di un determinato gruppo allora l'interpretazione riceve "un'impronta ideologica" e diventa impossibile attuare ogni tipo di discussione filosofica. In verità Heller si riferisce a un'umanità che discute al di sopra delle parti, in modo obiettivo, cogliendo soggettività e oggettività nell'universale "mondo", "vita".

«La discussione filosofica è effettivamente una discussione tra eguali, dove ogni partecipante riconosce e apprezza nell'altro un rappresentante dell'umanità. Proprio qui deve essere fatta valere incondizionatamente l'istanza di Kant di onorare in ogni uomo l'umanità» (ivi, p. 108).

«Il senso dell'umanità una e indivisibile è strettamente incluso nell'idea moderna di *uguaglianza*», rimarca Mounier (*Il personalismo*, p. 59) sebbene Heidegger e Sartre considerano la comunicazione bloccata giustappunto nel bisogno di possedere e sottomettere, dominare e soccombere. Conflitti di interessi. In siffatta maniera, «ogni vicino è necessariamente o un tiranno o uno schiavo; lo sguardo di un altro mi sottrae il mio universo; la presenza di un altro impaccia la mia libertà, e la sua scelta mi ostacola. L'amore è un vicendevole contagio, un inferno» (ivi, pp. 43-44). «Contro questa rappresentazione» - osserva Mounier - «è vano indignarsi; bisogna ammettere che essa riproduce un aspetto importante dei rapporti umani. Il mondo degli altri non è un giardino di delizie, ma una costante provocazione alla lotta, all'adattamento, al superamento» (ivi, p. 44). Somiglianze helleriane. L'individualismo aggiunge ancora il filosofo francese non fa che offuscare la comunicazione evidenziando il proprio "ego", assurge all'uso di tante "maschere" che s'incarnano nel volto e diventa «un sistema di costumi, di sentimenti, di idee e di istituzioni che organizza l'individuo sulla base di un atteggiamento di isolamento e di difesa» (ivi, p. 45), e dunque, ne emerge un uomo senza relazioni o legami con la natura, una libertà senza misura (che non è responsabilità), diffidenza, calcolo, rivendicazione; a tale scenario Mounier

oppone il “personalismo”, Heller la “filosofia radicale” che si contraddistingue in un’*utopia di bisogni radicali*. È essenziale nella “comunicazione” uscire dal proprio egoismo, comprendere, dare, essere fedele: il rapporto interpersonale diventa una reciprocità feconda. Tuttavia “comunicare” non è “cosa” semplice: lo sapevano Heller, Arendt, lo riconosce Mounier negli anni del totalitarismo in cui Marcel parla di un “mondo rotto”: basta un nulla per fermarla e interromperla tra due soggetti. Per questo la necessità di “educare” anche la persona al dialogo nella pluralità, al rispetto della collettività: uomini liberi di pensare e agire - osserva Heller - e di far crescere discussioni filosofiche di valore. L’idea costitutiva della filosofia è la ricerca della verità, perseguire l’ideale del Bene, del Vero e del Bello ed è alla filosofia che «tutti gli uomini che vogliono superare il mondo fondato sui rapporti di subordinazione e di dominio, oggi hanno bisogno di filosofia. Hanno infatti bisogno di norme e ideali nella prospettiva dei quali possano cambiare il mondo» (Heller, *La filosofia radicale*, p. 111). La discussione filosofica segue un “ideale democratico” e di formazione dell’opinione critica. «È indubbio» - aggiunge Heller - «che con questo non intendo sostenere che oggi esiste solo il bisogno di una filosofia radicale. Mi limito a dire che esistono bisogni radicali *oggi non esplicitabili* senza filosofia» (ibid.). Una *filosofia radicale*, in definitiva, che riconosce l’uguaglianza, la libertà e vuole che “la terra diventi la patria dell’umanità”.

«La filosofia radicale deve perciò applicare i valori della sua utopia razionale nei campi della teoria critica della società, della filosofia della vita e della teoria politica, al fine di mobilitare e conquistare alla propria causa ogni uomo che agisce e che pensa, contribuendo in questo modo a escludere le alternative negative dell’umanità. La filosofia radicale deve diventare prassi, perché la prassi doventi teorica, perché gli uomini possano elevarsi al livello della discussione filosofica, prima che sia troppo tardi» (ivi, p. 127).

Non posso non citarvi, a tal punto, *Jankélévitch* quando scrive: «non bisogna dormire di questi tempi» (Jankélévitch, *Georg Simmel. Filosofo della vita*, 2013, p.

82). Fatalistico quel “prima che non sia troppo tardi” e allarmante questo “non bisogna dormire di questi tempi”: sembra chiaro che il gioco delle relazioni assume un tono non più ironico, o banalmente sarcastico, ma critico, e nel limite antropologico l’urgenza di riprendere a comunicare per evitare il proliferare di ‘mostri’ senza pensiero, senza sentimento, e con l’unico scopo della vendetta quale risoluzione al “risentimento”: d’altronde, la dialettica nicceana del servo e del padrone, sappiamo, non è altro che un’antinomia distruttiva³.

³Si veda: G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, e altri testi, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.

Arendt H. (1958), *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani: Milano 2017.

Arendt H. (1977), *La vita della mente*, tr. it. di G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, il Mulino: Bologna 2017.

Assy B. (2015), *Etica, responsabilità e giudizio in H. Arendt*, tr. it. a cura di E. Valtellina, Introduzione di S. Forti, Prefazione di À, Heller, Mimesis: Milano-Udine.

Bodei R. (2019), *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, Intelligenza Artificiale*, il Mulino: Bologna.

Bruno A. (2004), *Morale come scelta esistenziale. Saggio su Àgnes Heller*, Edizioni Milella: Lecce.

Deleuze G. (2002), *Nietzsche e la filosofia*, e altri testi, tr. it. di F. Polidori, Einaudi: Torino.

De Simone A. (2006), *La vita che c'è. Filosofie e sociologie della quotidianità*, in Id. (et al.), *La vita che c'è. Teorie dell'agire quotidiano*, vol. I, Franco Angeli: Milano.

De Simone A. (2019), *Post res perditas. Discorsi su Machiavelli. Lezioni Urbinate. Le diffrazioni del classico nel contemporaneo*, Morlacchi: Perugia.

De Simone A. (2020), *Essere e politica. Dialettica dell'umano*, Mimesis: Milano-Udine.

Heller À. (1967), *L'uomo del Rinascimento*, La Nuova Italia: Firenze 1977.

Heller À. (1983), *La dittatura dei bisogni. Analisi socio-politica della realtà post-europea*, tr. it. di A. Vigorelli, SugarCo Edizioni: Milano 1984.

Heller À. (1987), *Oltre la giustizia*, tr. it. di S. Zani, il Mulino: Bologna 1990.

Heller À. (1990), *Filosofia morale*, tr. it. di R. Scognamiglio, il Mulino: Bologna 1997.

Heller À. (2015), *La filosofia radicale. Il bisogno di un'utopia concreta e razionale*, PGreco: Milano.

Heller À., H. Arendt (2018), *A Dialogue*, ÀngelPrior, ÀngelRivero, Cambridge: Scholars Publishing.

HellerÀ. (1996), *Un'etica della personalità*, a cura di L. Boella, A. Vestrucci, C. Zancan, Mimesis: Milano-Udine 2018.

Heller Á. (2019), *Sociologia della vita quotidiana*, con un'introduzione inedita dell'autrice, tr. it. di A. Scarponi, Castelvechi: Roma.

Heller À. (2019), *Il male radicale. Genocidio, Olocausto e Terrore totalitario*, tr. it. di S. Lauzi, M. Chiarappa, R. Fortuni, Introduzione di M. Carassai, Castelvechi: Roma.

Heller À. (2019), *Morale e rivoluzione. Il mio percorso nel Novecento*, a cura di L. Boella e A. Vigorelli, Mimesis: Milano-Udine.

Heller À. (2019), *Breve storia della mia filosofia*, tr. it. di C. Astore, Castelvechi, Roma.

Jankélévitch V. (2013), *Georg Simmel. Filosofo della vita*, a cura e con introduzione di L. Boella, Mimesis: Milano-Udine.

Lefebvre H. (1958), *Critique della vie quotidienne*, L'Arche, II, Paris, p. 102; tr. it. *La vita quotidiana nel mondo moderno* (1978) a cura di P. Jedlowski e A. Vigorelli, il Saggiatore: Milano 1979.

Lisciani-Petrini E. (2015), *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri: Milano.

Mounier E. (1943), *Le Personnalisme*, PUF: Paris.

Mounier E. (1995), *Il personalismo*, tr. it. di A. Cardin, Introduzione di G. Campanini, A.V.E. Editrice: Roma.

Nussbaum M. (2011), *Diventare persone*, tr. it. di W. Mafezzoni, il Mulino: Bologna.

Ombrosi O. (a cura di), (2017), *Ebraismo al "femminile". Percorsi diversi di intellettuali ebrae del Novecento*, Giuntina: Firenze.

Peluso A. (2020), *Maestro e allievo. Filosofi, educatori: Kant, Nietzsche, Simmel*, Pensa Multimedia: Lecce-Brescia.

Simmel G. (2019), *L'educazione come vita. Per una nuova pedagogia della scuola*, a cura e con saggio introduttivo di A. Peluso, Mimesis: Milano-Udine.

Tundo Ferente L.(2020), *Su Utopia e Conversazione in Ágnes Heller*, in «Critical Hermeneutics», Biannual International Journal of Philosophy, 3.08.2020.