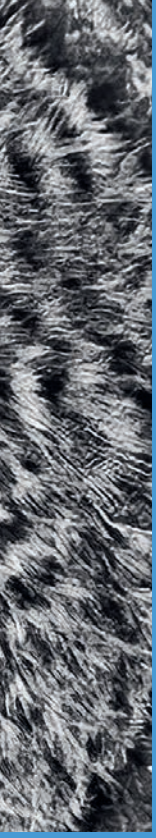
Edgar Morin

# I miei filosofi

*Presentazione di*
Sergio Manghi

Il Margine



Edgar Morin racconta i filosofi che hanno contribuito a formare il suo pensiero: Eraclito, Montaigne, Pascal, Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx, Freud, Jung, Heidegger, Piaget, von Foerster. Oltre che dei filosofi veri e propri, Morin parla con acume, vivacità e passione degli altri fari che lo hanno illuminato: da Dostoevskij a Proust, da Illich a Beethoven, da Gesù a Buddha. Per Morin l'uomo è non solo *sapiens,* ma anche *demens;* non solo *faber,* ma anche *ludens;* di qui, la necessità di ripensare la condizione umana.

La vocazione incomprimibile a connettere quel che le forze della separazione tendono a frammentare ha indotto Morin a un dialogo serrato con i numerosi filosofi incontrati lungo il cammino, in una scommessa inesaurita sulla convivialità, la fraternità, la partecipazione alla comunità di destino a dispetto delle forze turbinanti di disgregazione e distruzione che impazzano là fuori nel mondo e dentro ciascuno di noi.

**Edgar Morin**
1921

Sociologo e filosofo, tra le figure più importanti della cultura contemporanea, è nato a Parigi, dove ha studiato storia, geografia e giurisprudenza. Le sue ricerche toccano temi di pertinenza del mondo dei media, della sociologia, della vita politica del Novecento, della biologia e della fisica, nonché delle scienze umane e sociali.

*Traduzione di*
Riccardo Mazzeo

Editor storico delle Edizioni Centro Studi Erickson, ha tradotto oltre cento volumi e scritto numerosi libri. Ha curato per Giangiacomo Feltrinelli Editore il volume della collana «Eredi» dedicato a Zygmunt Bauman.

Il Margine è un marchio Erickson
IN COPERTINA Richard Lee (Unsplash)
PROGETTO GRAFICO Bunker

€ 17,50

Presentazione
*I maestri di un maestro*

> *Non ho alcun* maître à penser *unico,*
> *ma piuttosto una costellazione di stelle.*
> EDGAR MORIN

Mentre mi accingo a scrivere questa breve presentazione si avvicina il centesimo compleanno di Edgar Morin, nato a Parigi l'8 luglio 1921. Evento straordinario di una vita straordinaria. Condivisa fin dalla giovinezza, con intensità crescente, come poche altre vite nel nostro tempo, con innumerevoli altre vite. E come nessun'altra vissuta e scritta quasi in simultanea, o per dirla con i «suoi» filosofi cibernetici, richiamati in questo volume, in costante «ricorsività» tra i due piani. Senza mai separare l'esistenza — l'amicizia, l'amore, la politica, dalla Resistenza in avanti — dall'impegno intellettuale, affidato a decine di volumi, con traduzioni in oltre trenta lingue diverse.

E senza mai separare, nell'esercizio della scrittura pubblica, la meditazione sulle intimità più riposte, e scabrose, delle «caverne interiori» dalla riflessione analitica sulla più vasta realtà sociale, politica, storica, antropologica, ecologica, e più ampiamente cosmica, della quale quelle «caverne» sono parte — formato, in quest'arte raffinata della spola tra l'anima e il mondo, anzitutto alla scuola di Montaigne e, per altri aspetti, di Rousseau, Dostoevskji, Pascal, ancor prima che di Freud e più in generale della psi-

coanalisi, per richiamare qui in rapida «cordata» alcuni dei «suoi filosofi» inclusi in questo volume.

Le oltre settecento pagine del suo recente *I ricordi mi vengono incontro* (2019b) testimoniano fedelmente di questa straordinarietà con centinaia di ritratti essenziali, garbati e attentamente riconoscenti, spesso teneramente affettuosi, di persone incontrate lungo la sua lunga vita nei luoghi più diversi del mondo.

Alle persone incontrate, è il caso di aggiungere, se solo il libro fosse andato in stampa appena poco dopo, Morin avrebbe aggiunto certamente con entusiasmo anche Papa Francesco, che l'ha ricevuto, a Roma, il 27 giugno 2019. E che nella recente lettera *Fratelli tutti*, nel soffermarsi sul valore immediatamente *politico* assunto oggi dal tema della fraternità, lo fa con argomentazioni — inedite, per un documento papale — strettamente analoghe a quelle sviluppate da tempo da Morin. Argomentazioni riguardanti, in breve, l'urgenza prioritaria di ripensare la triade democratica libertà-uguaglianza-fraternità a partire dall'ultimo termine (Manghi, 2021), quale condizione essenziale per la necessaria presa di coscienza del nostro essere parte, nel bene e nel male, di un'unica, densamente interconnessa, «comunità di destino planetaria» (1993).

Morin torna peraltro a richiamare l'attenzione su tale drammatica urgenza anche nel suo recente, accorato, *La fraternità, perché?* (2019a), e nell'ancor più recente volume sulle «lezioni» del Coronavirus (2020), aperto dalla dedica a *A tutti coloro che hanno rischiato la propria vita per salvare le nostre.*

Questi, per grandi linee, i connotati dell'evento straordinario nella cui orbita vertiginosa di eventi-satellite — omaggi, onorificenze, studi dedicati — accade a questo agile *I miei filosofi*, uscito in originale nel 2011, quando Morin aveva 90 anni, di vedere oggi la luce in edizione italiana. O meglio di ri-vederla, dopo quella comparsa nel 2013 per l'editrice Erickson. E tuttavia, se ho accolto con piacere l'invito a presentarlo una seconda volta, è perché in questa nuova luce, ricevuta dal «vertiginoso» evento richiamato in apertura, esso trova una sua nuova, e più vera, attualità, portando un proprio specifico, significativo contributo alla celebrazione di tale evento. Attualità che gli viene, precisamente, dall'essere il solo testo meticolosamente dettagliato, e insieme sintetico, dedicato da Morin alla propria formazione intellettuale — pur nel quadro di una scrittura autobiografica vastissima (cfr. part. Morin, 1994; 2008). Il solo a proporsi come «catalogo» dei numerosi *maîtres à penser* eletti a «suoi» filosofi, dai quali in momenti cruciali della sua vita ha potuto trarre linfa vitale: «Senza i miei filosofi — afferma nell'introduzione a questo volume —, non esisterei e non saprei provare che stupori, orrori, sperdimenti; con loro, ho coltivato e formulato i miei stupori, orrori, sperdimenti».

Il «catalogo», nato da una inattesa suggestione del filosofo-editore Jean Tellez (ringraziato per questo da Morin in apertura), è esposto con l'immediatezza del discorso quasi-parlato. I numerosi *maîtres* elencati vengono raccontati (in un certo senso per come *vengono incontro* all'autore) in toni insieme confi-

denziali e riconoscenti. E come balza subito all'occhio scorrendo l'indice del volume, non tutti sono *filosofi*. Accanto a molti nomi accreditati «canonicamente» come tali (a partire da Eraclito), compaiono infatti quelli di «saggi» che non hanno lasciato scritta neppure una riga di proprio pugno, come Gesù e Buddha (e, di passaggio, Lao-Tse), di scienziati che hanno cercato di rendere «pensabili» le loro scienze, come Jean Piaget, Niels Bohr o Heinz von Fœrster, di esploratori dell'inconscio come Sigmund Freud, Otto Rank o Gustav Jung, degli amati surrealisti André Breton, Benjamin Péret e Mario Pedrosa, di letterati come Marcel Proust e Fedor Dostoevskji, di un «inclassificabile» quanto Morin come Ivan Illich, e — in omaggio all'amore per la musica appreso in famiglia — del «titano» Ludwig van Beethoven, ammirato per il suo «modo di agguantare la miseria e la sofferenza per la vita, con una stretta possente, per andare a cercare la gioia».

Ma se tanti di questi nomi non figurerebbero in alcun manuale di filosofia, nondimeno è in quanto *filosofi*, nel senso ricordato di *maestri di pensiero*, che l'esigente «autodidatta» Edgar Morin, animato da una «fame onnivora di conoscenze», come egli stesso si descrive nell'introduzione al volume, è andato interrogandoli nel suo incessante dar forma al proprio rapporto con gli altri e con il mondo. A partire, sempre, dai suoi «stupori, orrori, sperdimenti» — lui stesso, in questo, a pieno titolo *filosofo*, se è vero che *filosofia* è il nome di una pratica di pensiero debitrice di quel greco *thauma* che eminenti filosofi traducono con «stupore angosciato».

Morin ha fatto suoi questi *filosofi,* in particolare, in tre passaggi biografici cruciali, ricordati nell'introduzione del volume, ma che vale qui la pena di richiamare telegraficamente: la prima giovinezza, marcata dalle febbrili letture adolescenziali (Dostoevskji in particolare, «primo risveglio filosofico»); l'uscita negli anni Cinquanta dal marxismo «ortodosso» incontrato nel vivo dell'esperienza partigiana, cui seguì il prender corpo della sua propria «autonomia di pensiero», forgiatasi a partire dal corposo *L'uomo e la morte* (Morin, 1951); e infine la radicale svolta epistemologica, imperniata sullo sviluppo del *pensiero complesso*, che all'apice della spinta vitale sprigionata dagli anni Sessanta del secolo scorso l'avrebbe condotto, allora cinquantenne, a intraprendere il profondo ripensamento della condizione umana (Manghi, 2009) per il quale egli è oggi noto e apprezzato in tutto il mondo, e che gli è valso l'appellativo di *umanista planetario*.

Stiamo parlando di quel vasto lavoro di inscrizione dell'avventura umana all'interno della più vasta avventura del vivente e del cosmo, magistralmente prospettato nel *Paradigma perduto* (1973), e dispiegato nella monumentale opera in sei volumi del *Metodo* (1977-2004), che ispira i tanti studi dedicati da Morin nei suoi *secondi cinquant'anni* alla riforma dell'educazione, alla scommessa su una nuova Europa e all'urgenza sempre più drammatica di una *fraterna* presa di coscienza del nostro essere divenuti oggi *di fatto*, nel bene come nel male, tornando a ripetere la bella formula moriniana, un'unica «comunità di destino planetaria».

È di questa figura straordinaria che in questo 2021 in tante parti del mondo si celebra, per quanto ha saputo e sa tuttora donare generosamente di sé, il secolo di vita. Questa riedizione del volume nel quale il *maestro* di tanti Edgar Morin evoca e racconta i tanti *suoi maestri*, nell'offrire a lettori e studiosi un'opportunità ulteriore di conoscenza di un protagonista eccezionale del nostro tempo, rappresenta anche, insieme, un significativo omaggio italiano ai suoi formidabili cent'anni. Tanto più significativo, in quanto il nostro Paese, terra dei suoi avi e di storie d'impegni e di affetti durevoli e importanti, come Morin non smette di ricordare, è un luogo del mondo da lui particolarmente amato.

*Sergio Manghi*

*Bibliografia*

MANGHI S. (2009), *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, Trento, Erickson (Prefazione di E. Morin).

– (2021), «Fraternità e politica». In M. Ingrosso e S. Manghi (a cura di), *Laboratorio fraternità. 20 voci in dialogo con la «Fratelli tutti»*, Parma, Battei.

MORIN E. (1951), *L'homme et la mort*, Paris, Corréa. Trad. it., *L'uomo e la morte,* Trento, Erickson, 2014.

– (1973), *Le paradigme perdu: la nature humaine,* Paris, Seuil. Trad. it., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana*?, Milano, Mimesis, 2020.

– (1977), *La méthode 1. La nature de la nature,* Paris, Seuil. Trad. it., *Il metodo 1. La natura della natura,* Milano, Raffaello Cortina, 2001.

– (1980), *La méthode 2. La vie de la vie,* Paris, Seuil. Trad. it., *La méthode 2. La vita della vita,* Milano, Raffaello Cortina, 2004.
– (1986), *La méthode 3. La connaissance de la connaissance,* Paris, Seuil. Trad. it., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza,* Milano, Raffaello Cortina, 2007.
– (1991), *La méthode 4. Les idées: leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation,* Paris, Seuil. Trad. it., *Il metodo 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi,* Milano, Raffaello Cortina, 2008.
– (1993), *Terre-Patrie* (avec la collaboration de B. Kern), Paris, Seuil. Trad. it., *Terra-Patria,* Milano, Raffaello Cortina, 1994.
– (1994), *Mes démons*, Paris, Stock. Trad. it., *I miei demoni*, Roma, Meltemi, 1999.
– (2001), *La méthode 5. L'humanité de l'humanité: L'identité humaine,* Paris, Seuil. Trad. it., *Il metodo 5. L'identità umana,* Milano, Raffaello Cortina, 2002.
– (2004), *La méthode 6. Éthique,* Paris, Seuil. Trad. it., *Il metodo 6. Etica,* Milano, Raffaello Cortina, 2005.
– (2008), *Mon chemin: entretiens avec Djénane Kareh*, Paris, Fayard. Trad. it., *Il mio cammino. Djénane Kareh Tager intervista Edgar Morin,* Roma, Armando, 2013.
– (2019a), *La fraternité, pourquoi?,* Paris, Actes Sud. Trad. it., *La fraternità, perché?*, Roma, AVE, 2020.
– (2019b), *Les souvenirs viennent à ma rencontre*, Paris, Fayard. Trad. it., *I ricordi mi vengono incontro*, Milano, Raffaello Cortina, 2020.
– (2020), *Changeons de voie: les leçons du coronavirus* (avec la collaboration de S. Abouessalam), Paris, Denoël. Trad. it., *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Milano, Raffaello Cortina, 2020.

# Introduzione

Perché ho accettato la richiesta fattami da Jean Tellez di scrivere un libro sui miei filosofi? Senza dubbio per rivisitare gli spiriti che mi hanno formato e nutrito, e per riconoscere il mio debito molteplice nei loro confronti. Per me questo debito è fondativo poiché, venuto al mondo e al pensiero senza disporre di una prima verità o di un'eredità intellettuale, sono stato aiutato e accompagnato da pensatori che non sono solo filosofi ma anche storici, romanzieri, poeti.

In effetti, la mia famiglia non mi ha trasmesso alcuna verità, alcuna cultura se non l'amore per la musica: canzonette da mio padre, bel canto da mia madre. I miei genitori, emigrati in Francia, non provenivano da una nazione, bensì da una città dell'impero ottomano, Salonicco, popolata in prevalenza da sefarditi che parlavano l'antico spagnolo e anche il francese senza aver ricevuto la cittadinanza turca. Sono quindi nato senza l'eredità di una nazione. Mi sono radicato nella cultura e nella cittadinanza francese e poi, nel corso del tempo, ho scoperto e alimentato le mie molteplici radici mediterranee: quella iberica, quella italiana, quella balcanica.

Non ho ricevuto alcuna verità religiosa dalla mia famiglia, molto laicizzata. La sola religione per mio

padre, che aveva cinque fratelli e sorelle, era quella della solidarietà familiare che è sparita con la mia generazione di figli unici. Di fatto, non ho potuto disporre di un sistema «immunologico» mentale che mi permettesse di rifiutare idee non conformi all'eredità culturale, perché questa non esisteva affatto.

Ciò mi ha spinto a ricercare da solo le mie verità nelle fonti più diverse. Sono stato animato e rianimato incessantemente dalla domanda di Kant «Che cosa posso sapere?», a cui ho del resto sempre associato il «Che cosa so?» di Montaigne. Queste interrogazioni non mi hanno mai abbandonato.

Il mio bisogno di conoscenza si è intensificato a causa di un lutto orribile patito all'età di dieci anni e poi della solitudine nella mia famiglia. Ciò mi ha fatto sprofondare in uno stato contraddittorio, fatto di disperazione senza rimedio e di speranza irreprimibile, da cui sono nati i miei quattro «demoni» antagonisti/complementari: il dubbio assillante e la ricerca di una fede, la razionalità e il misticismo. Questi demoni, chiamati alla vita dall'evento fondamentale che fu la morte di mia madre, sorgono alla minima occasione, come *ginn* della *Mille e una notte*, e si generano perfino l'uno dall'altro. Ciascuno è portatore della sua verità, tuttavia contraria a quella degli altri.

Ciò mi ha fatto conservare in età adulta, e fino a oggi, una curiosità infantile, anteriore alla morte di mia madre,[1] alimentata dall'assenza di verità ricevuta.

[1] Non so se avevo tre o quattro anni, ero ancora nel mio lettino da bimbo protetto da una specie di griglia metallica per impedirmi di cadere. Questo letto si trovava nella camera da letto dei miei genitori e le mie scarpette erano posate sopra il camino, perché era la sera di Natale e i miei genitori mi avevano assicurato che Babbo Natale sarebbe venuto

Sono stato spinto così a elaborare un pensiero che mi permettesse di riconoscere e affrontare continuamente delle contraddizioni, là dove il pensiero «normale» non vede che delle alternative, e a scoprire le mie verità in pensatori che si nutrono di contraddizioni: Eraclito, Pascal, Hegel e Marx. Sarei stato sensibile anche alla filosofia cinese del Tao, la «Via», illustrata nel *Tao Te Ching* attribuito a Lao Tse; avrei integrato la concezione dei principi di fatto contraddittori così come complementari dello *yin* (il negativo, il femminile, la luna, l'oscurità, il freddo) e dello *yang* (il positivo, il maschile, il sole, la luce, il calore) nell'*unidualità* (nozione che mi si è imposta) dell'essere.

Sono stato quindi molto influenzabile, molto sensibile alla parte di verità che mi sembrava contenesse gli argomenti più diversi o contraddittori, e in questo modo ritrovavo continuamente le mie contraddizioni. Mi avviavo inconsciamente verso la complessità, vale a dire la conciliazione e la complementarità delle idee sia antagoniste, sia separate le une dalle altre.

Da adolescente, sono stato sedotto dall'idea della lotta su due fronti; all'epoca questi due fronti erano il fascismo e il comunismo staliniano, oggi i miei due fronti sono altre due barbarie: quella del freddo calcolo e del profitto scatenato e quella dei dogmatismi e fanatismi.

durante la notte a lasciare dei giochi nelle mie scarpe. Poi i miei genitori se n'erano andati a festeggiare. Io mi sono costretto a restare sveglio fino alla fine della nottata, per verificare se ci fosse davvero un Babbo Natale, e al mattino presto ho visto i miei genitori entrare in punta di piedi e posare i giochi sulle mie scarpe; non ho detto niente della mia scoperta, lasciandoli nell'illusione della mia illusione.

Mi sono indirizzato molto presto verso gli autori che riconoscono e assumono le complessità umane, trovandoli dapprima nella letteratura, in Dostoevskij soprattutto, e in altri scrittori russi come Tolstòj, Turgenev, Čechov, poi in Proust e Martin du Gard. Quello che è sempre stato per me il più presente e illuminante è Dostoevskij. Il mio senso della complessità umana deve molto ai personaggi sconvolgenti dei *Fratelli Karamazov,* dei *Demoni,* o di *Delitto e castigo*. Ed è da quest'ultimo libro, letto per primo, che ho tratto la compassione per gli umiliati e offesi così come l'idea che la redenzione di un criminale sia sempre possibile.

Affacciatomi all'età adulta, avevo l'acuto sentimento delle complessità storiche. Bisogna dire che gli anni della mia adolescenza corrispondono all'epoca indecisa e angosciante degli anni Trenta. Avevo dodici anni quando Hitler prese il potere, diciassette al tempo del Fronte popolare, dell'inizio della guerra di Spagna e dei primi grandi processi di Mosca. Come molti della mia generazione, ho visto la mia coscienza destarsi nel bel mezzo della crisi della politica e delle grandi domande poste dalla Storia, e da quest'ultima sono stato trascinato nei suoi furori e nelle sue incertezze. Il mio senso della complessità e delle incertezze della Storia fu rafforzato grazie all'insegnamento di Georges Lefebvre, professore di storia della Rivoluzione francese alla Sorbona che mi offrì nel 1939, a diciotto anni, due insegnamenti capitali. Il primo, che le conseguenze delle azioni storiche sono spesso contrarie alle intenzioni dei loro decisori; questa idea feconderà più tardi la mia concezione dell'ecologia dell'azione. Il secondo: la retroazione del presente sulla conoscenza

del passato. Georges Lefebvre ci insegnava che ogni epoca ulteriore nella storia di Francia aveva prodotto, secondo l'esperienza del suo presente, una concezione differente della Rivoluzione. Ciò mostrava la necessità di storicizzare qualunque conoscenza e l'inesistenza di un punto di vista assoluto per l'osservazione. È a partire da questa idea, ritrovata in Rickert attraverso Raymond Aron, che ho sviluppato molto più tardi la socioecologia della conoscenza,[2] e poi, grazie ad altre influenze, fra cui quella di Heinz von Foerster, l'idea divenuta per me centrale che l'osservatore debba osservarsi nella sua osservazione, che la conoscenza di un oggetto debba comportare la conoscenza di chi lo conosce, che qualunque conoscenza debba comportare la propria autoconoscenza.

Nel corso dei miei anni di guerra e di Resistenza ho fatto la scoperta di Marx, poi è arrivata l'illuminazione hegeliana, la quale mi ha rivelato che la giustapposizione delle contraddizioni era una necessità vitale del pensiero. Ho compreso in seguito quest'altra verità hegeliana ovvero che, oltre all'esperienza esistenziale, vi è la complessità che penetra le diverse facce, anche quelle contraddittorie, di una stessa realtà. Le tendenze del mio spirito, così fecondate da Hegel, hanno potuto concepire naturalmente come complementari i Lumi e il Romanticismo,[3] Voltaire e Rousseau, Kant

[2] Cfr. *Il metodo,* tomi III e IV.

[3] Avrei compreso che il progetto dei Lumi comporta insostituibilmente la razionalità critica e l'autonomia dello spirito, che lo sviluppo straordinario della scienza comporta anche la fede cieca nel progresso, la padronanza della natura e, se ci si limita a essa, sfocia in una razionalità astratta e mutila. Avrei compreso che la vera scommessa è quella di superare i Lumi, nel senso hegeliano di *Aufheben,* il che significa che bisogna integrare i Lumi con l'affettività, la sensibilità, il senso mistico

e Hegel, Hegel e Kierkegaard, la razionalità scientifica e il surrealismo (di cui il mio amico Dionys Mascolo mi ha fatto conoscere l'importanza, e l'idea surrealista che la poesia debba essere vissuta si è sviluppata in me nella mia concezione della vita umana bipolarizzata fra prosa e poesia). Mentre nel 1942 era in atto la Resistenza, il mio amico Jacques-Francis Rolland e io — che allora eravamo studenti — ci eravamo fatti affascinare dalla luce di Rimbaud e specialmente dalle parole di *Una stagione all'inferno,* che esprimeva in modo sublime tutti i segreti dell'adolescenza come la nostra e che dava tutto il loro senso poetico esaltando la nostra rivolta e le nostre aspirazioni: «Riceviamo tutti gli influssi di vigore e di tenerezza vera. E all'aurora, armati di un'ardente pazienza, entreremo nelle splendide città. [...] *Sarò padrone di possedere la verità in un'anima e in un corpo».*

Col tempo sono stato animato dal desiderio di interconnettere per quanto possibile filosofia, scienza, letteratura, poesia e, molto prima che mi apparisse la necessità imperiosa di utilizzare questo termine, cercavo la *complessità,* il che significa integrare in pari tempo le molteplici dimensioni di una stessa realtà che comprende la realtà umana, le inaggirabili contraddizioni e le ineliminabili incertezze.

Nel 1949, a ventotto anni, mentre lavoravo a *L'uomo e la morte,* ho scoperto e integrato Freud, Rank, Feren-

della natura, il senso umanistico della comunità propri di Rousseau che verranno sviluppati dal primo Romanticismo. Di fatto, non vi è ragione pura, non esiste razionalità senza affettività, e allo stesso modo non c'è prosa senza poesia. Così come Pascal ha detto che la vera filosofia si burla della filosofia (e la vera morale della morale), noi diremo che la vera ragione deve burlarsi della sola ragione (astratta, calcolatrice, chiusa).

czi, gli apporti delle molteplici scienze umane, delle filosofie e della biologia. In questo libro ho potuto dare libero sfogo alla mia fame onnivora di conoscenze e, al tempo stesso, vi ho forgiato la mia transdisciplinarità e ho sviluppato la mia autonomia di pensiero. D'altro canto, anche durante la mia giovinezza marxista ero un assimilatore aperto a tutte le influenze.

Il mio percorso intellettuale e il lavoro su problematiche nuove mi hanno fatto scoprire nuovi autori di cui ho subito l'influenza e integrato l'apporto. Il lettore li troverà in questo libro. Vi sono stati due periodi cruciali in questo percorso: 1956-1958 e 1968-1970.[4]

Gli anni 1956-1958, ovvero quelli del rapporto Chruščëv, dell'ottobre polacco, della Rivoluzione ungherese e della sua repressione, poi del putsch di Algeri, del crollo della quarta Repubblica e dell'avvento di de Gaulle al potere, sono quelli della mia rivista «Arguments» in cui, con i miei amici, avvio una reinterrogazione del marxismo e più in generale una reinterrogazione generalizzata su tutti i problemi. È nel corso di questo periodo che ricevo l'apporto dei pensatori della scuola di Francoforte, in particolare Adorno, Horkheimer e Marcuse e del secondo Heidegger da cui traggo la nozione di era planetaria per caratterizzare il nostro tempo di mondializzazione. Poi, dopo l'affondamento di «Arguments» nel 1962, mi lego strettamente a Claude Lefort e a Cornelius Castoriadis e, ciascuno di noi con un suo modo personale, superiamo il pensiero di Marx integrandolo, al tempo stesso, in una ricca costellazione di pensatori.

[4] E tre «riorganizzazioni genetiche», come preciso più avanti.

È iniziato *in nuce* un lungo lavoro senza che io ne abbia consapevolezza ed è soprattutto negli anni 1968-1970, durante uno straordinario soggiorno in California, che avviene in me un equivalente intellettuale di mutazione genetica che lascia scaturire, come dalla sua crisalide, il pensiero complesso in formazione.

Nel libro *I miei demoni* ho descritto questo processo di «riforma genetica» che era iniziato prima del maggio '68 e che avrebbe provocato la mia terza grande riorganizzazione genetica. In quest'opera presento le mie tre grandi riorganizzazioni/mutazioni cognitive ed esistenziali. La prima, che corrisponde al mio periodo della guerra e della Resistenza, si è operata attorno al nucleo degli insegnamenti di Georges Lefebvre, a cui si sono aggiunti quelli di Maurice Aymard, a Tolosa, e della mia scoperta di Hegel che ho letto e vivificato attraverso le mie letture di Marx. Essa corrisponde al bisogno di far comunicare le verità isolate, di integrare le contraddizioni, di integrare il dubbio che diventava, dopo la mia lettura di Hegel, il «negativo», cioè l'energia stessa dello spirito. La seconda corrisponde all'elaborazione di un'antropologia complessificata che intrapresi sia ne *L'uomo e la morte,* sia ne *Il cinema o l'uomo immaginario,* ma anche alla crisi del mio marxismo che si accompagnò a una reinterrogazione generalizzata di tutti i saperi e di tutti i problemi. La terza è quella del maggio '68 seguita dall'anno trascorso al Salk Institute di ricerche biologiche a La Jolla in California. Ho scritto ne *I miei demoni:* «La Jolla fu ben più di un'oasi nella mia vita, fu un toccasana quotidiano, un luogo di felicità, di riconciliazione con me stesso, di apprendimento e

di studi intensi, di partecipazione euforica alla cultura hippie nell'ultimo anno del suo sviluppo».

Ho cinquant'anni quando inizio un nuovo tirocinio, assimilando idee nuove e teorie che mi erano state fino ad allora sconosciute, la teoria dell'informazione (Weawer, Brillouin), la cibernetica (Wiener, Ashby, Bateson), la teoria dei sistemi (von Bertalanffy); vengo iniziato alla problematica termodinamica del disordine (da Boltzmann a Prigogine), alla problematica dell'auto-organizzazione con von Neumann e von Foerster, scoprendo i lavori sulla scienza di Popper, Kuhn, Lakatos, Holton.

Senza che essa interrompa le mie ricerche e i miei studi concreti sui problemi contemporanei, quest'ultima riorganizzazione genetica mi ha orientato definitivamente sui problemi radicali della conoscenza e sull'elaborazione di un metodo della complessità (*Il metodo,* 1977-2005).

Non ho mai smesso, ho detto, di inscrivermi nella domanda di Kant: «Che cosa posso sapere?», ma ho sempre voluto rispondere anche alla sua ingiunzione di passare attraverso l'antropologia. Al: «Che cosa posso sapere», bisognava che associassi la domanda: «Che cos'è l'uomo?», supportata al tempo stesso dal quesito: «Che cosa sono io?».

L'antropologia complessa corrisponde al mio bisogno fondamentale di concepire l'unità/diversità antropologica, in cui la diversità umana appare come il tesoro dell'unità umana e l'unità umana come il tesoro della diversità umana. In modo complementare, essa corrisponde al mio bisogno di collegare l'*anthropos,* che porta in sé *bios, physis* e *cosmos,* e da cui è diffe-

rente, vale a dire *emergente,* parola che indica tutto il mistero dell'umano.

Non ho mai cessato di ricominciare queste interrogazioni, vivificate a più riprese dagli eventi, le storie vissute, la storia tragica e incerta. La mia ricerca antropologica non poteva essere che antropo-biologica poiché l'uomo è un animale e un essere vivente; e poiché noi siamo costituiti da molecole, particelle e atomi che si sono formati nel corso della storia cosmica, sono sfociato naturalmente sull'antropo-bio-cosmologia, il che mi ha aperto sulla vita e sul mondo. L'umano fa parte della vita e la vita fa parte dell'umano, l'umano fa parte del mondo fisico, che fa parte di esso, l'umano fa parte della storia del cosmo e quest'ultima fa parte dell'umano. L'insieme *homo-bios-cosmos* costituisce un anello ricorsivo ininterrotto in cui ciascun termine richiama l'altro, alimenta l'altro e dipende dall'altro. E mi sono sentito incessantemente e intensamente partecipe alla vita, parte della vita, al tempo stesso in cui sentivo di far parte del cosmo e di partecipare alla sua avventura inaudita. Tutta questa avventura della conoscenza, ben lungi dal farmelo dissipare, mi ha permesso di riconoscere il profondo mistero che si cela nella condizione umana, nella vita, nell'universo, in tutto ciò che chiamiamo realtà.

I filosofi che mi hanno segnato sono quindi quelli che hanno nutrito l'unità e la diversità delle mie interrogazioni. I miei filosofi, lo ripeto, non sono tutti «filosofi», vi si trovano romanzieri come Dostoevskij, matematici e metamatematici come Heinz von Foerster, fondatori di spiritualità e di etica come Gesù o Buddha e anche il titano Beethoven che esprime, a

parole, una filosofia nel suo «Muss es sein? Es muss sein!».

Senza i miei filosofi, non esisterei e non saprei provare che stupori, orrori, sperdimenti; con loro ho coltivato e formulato i miei stupori, orrori, sperdimenti. Essi hanno nutrito la mia vita nutrendo il mio pensiero e il mio pensiero, a partire da essi, ha nutrito inseparabilmente la mia vita. Da qui la necessità che provo, oggi, come ho detto, di riconoscere i miei debiti e di esprimere la mia riconoscenza.

Così si è aperta la mia relazione con la filosofia, che non si è mai chiusa nella filosofia come disciplina. Conoscenze storiche, biologiche, antropologiche, fisiche, matematiche (dal mio professore di storia Georges Lefebvre a von Foerster) mi hanno trasmesso alcune delle mie idee filosofiche; d'altronde, filosofi come Eraclito, Pascal, Rousseau e Hegel mi hanno spinto ad alimentarmi sempre più di conoscenze storiche, biologiche, antropologiche, fisiche, matematiche. Non posso neppure dimenticare il debito che ho contratto nei confronti di compagni di vita, come Dionys Mascolo e Robert Antelme; di compagni d'avventura intellettuale come Jean Duvignaud, Kostas Axelos, François Fejtő (al tempo della mia rivista «Arguments»), Claude Lefort e Cornelius Castoriadis; degli amici del «gruppo dei Dieci» (che si è riunito tra il 1969 e il 1976): Jacques Robin prima di tutto, Henri Atlan, Joël de Rosnay, René Passet, Michel Rocard, Jacques Sauvan... Poi sono arrivati gli amici fraterni dell'avventura della complessità: Jean-Louis Le Moigne, Mauro Ceruti, Gianluca Bocchi, Oscar Nicolaus, Sergio Manghi e nuovi compagni da tutti i continenti.

Nella filosofia, come del resto in tutti gli ambiti, sono stato come un'ape che produce miele traendolo da ogni fiore. Così, ho ricevuto polline da Kant senza annegare nel kantismo, ne ho preso molto di più da Hegel senza diventare hegeliano. Ciò significa anche che la mia cultura filosofica è lacunosa, senza essere parziale, nel senso che non ho mai isolato le mie conoscenze filosofiche ma ho cercato invece sempre di integrarle in un percorso intellettuale ed esistenziale, globale, interrelato, contraddittorio. Ho cercato e trovato nei miei filosofi stimoli sempre, illuminazioni talvolta.

I miei filosofi mi hanno aiutato a sentirmi collegato a tutti gli ambiti della vita e della conoscenza, a rifiutare ciò che rifiuta, a coltivare un sentimento infinito di solidarietà: ciò che il *Tao* chiama lo spirito della valle che «riceve tutte le acque in sé». Il mio percorso spirituale è un'avventura durata ottant'anni in cui ho fatto della mia ricerca soggettiva originaria di verità una ricerca fuori strada, e di questa ricerca fuori strada una ricerca di me stesso. Come Eraclito, posso dire: «Ho cercato me stesso».

In ciò sfuggo all'*imprinting* culturale dominante, in particolare all'ingiunzione che intima a ciascuno di noi di specializzarsi, di consacrarsi al sapere sbriciolato, parcellizzato dell'esperto.

Sono restato autodidatta, anche mentre imparavo così tanto dai miei filosofi. Sono stato animato in me stesso da me stesso nella ricerca delle mie verità, e questo atteggiamento autodidattico mi ha spinto a trovare i miei *maîtres à penser*. Non ho alcun *maître à penser* unico, ma piuttosto una costellazione di stelle da Eraclito e Lao Tse fino a Breton, Bataille e von Foerster…

Ognuno di noi, da bambino, si è posto problemi primordiali e indiscutibilmente filosofici. Queste domande vengono giudicate, dalla maggior parte degli adulti, ingenue e inutili. Per quanto mi riguarda, le sorgenti della mia curiosità infantile sono restate vive e, incessantemente, sono tornato alle mie domande di adolescente che sono le domande etiche e filosofiche fondamentali della vita, della morte, del «Chi siamo noi?», «Da dove veniamo?», «Dove andiamo?», quelle delle origini, del divenire, del reale, del senso e del nonsenso.

Ecco perché quest'opera potrebbe essere seguita da un'altra intitolata «Verso l'indicibile».

8.
Rousseau

Amo questo ginevrino, completamente autodidatta, dotato di una sensibilità inaudita che, dopo ogni sorta di avventure, approda a Parigi nell'ambiente dei filosofi e vi manifesta subito la profondità della sua ispirazione, un'inspirazione che era a un tempo letteraria, politica e filosofica. Scandalizzerà ben presto i filosofi che all'inizio lo avevano accolto a braccia aperte.

Mi colpisce la potenza creatrice di questo pensiero autonomo, perché è un pensiero autodidatta, perché non ha subito l'*imprinting* delle idee dominanti ed è così nuovo e molto profondo. Vi scorgo ancora una volta il versante aerolito, come in Montaigne e in Spinoza. Come nel caso di Montaigne e Spinoza, il suo pensiero parrebbe inaspettato ma, di fatto, era in qualche modo atteso poiché la sua espressione rivela un bisogno inconscio e muto della cultura europea.

Condivide con Montaigne la virtù dell'esame sincero e autocritico, che ne *Le confessioni* ha il candore estremo di credere che sincerità sia sinonimo di verità. Come Pascal, Rousseau è il caso esemplare di un pensatore che ha saputo concepire un'antropologia ma, mentre Pascal si interroga sulla miseria, la follia e la grandezza umane, Rousseau si interroga sul fondamento della relazione umana con la natura. Inoltre,

come ho scritto ne *Il vivo del soggetto:* «Rousseau, che si mantenne nel nucleo centrale della scienza dell'uomo, della dottrina politica, della sensibilità moderna, dell'anima e della fantasticheria, [...] ci rivela di fatto una connessione misteriosa fra le diverse dimensioni della nostra esistenza».

Rousseau ci offre quest'idea fondamentale della natura concepita come un tutto vivente, vitale, con cui l'uomo deve cercare l'armonia e la riconciliazione. Quest'idea di ritrovare una relazione ombelicale perduta con la natura, e di ritrovare al tempo stesso la nostra propria natura, è formidabilmente nuova e moderna. Non esisteva fra i suoi contemporanei filosofi. E devo dire che un libro come *Il paradigma perduto* è stato scritto nello spirito del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* poiché cercavo, attraverso le più recenti acquisizioni dell'antropologia, della preistoria e dell'etologia, di cogliere il «paradigma perduto» della natura umana. Intendo il legame che unisce nell'uomo, in modo inseparabile e contraddittorio, la natura e la cultura. Questo legame era diventato invisibile in un sistema di sapere in cui le conoscenze erano compartimentate e prive di mutua comunicazione: le scienze biologiche da un lato, le scienze umane dell'altro. Ora, Rousseau è uno dei rari pensatori che abbiano saputo comprendere l'unidualità umana, fatta di cultura e natura, poiché l'uomo è natura al cento per cento e cultura al cento per cento.

Rousseau ha espresso per me molto presto uno slancio fondamentale al di là del dubbio e della ragione. I pensatori e gli scrittori scettici come Montaigne e Anatole France, i razionalisti come Voltaire, erano

essenziali per me, ma sentivo il bisogno profondo di pensatori che vivessero esperienze affettive, che esaltassero la sensibilità e la comunione fra gli esseri e la natura. E ciò che mi colpisce di Rousseau è un senso della poesia che si esprime nel modo più straordinario nelle *Fantasticherie del passeggiatore solitario*. Le meravigliose pagine che raccontano una passeggiata nell'île Saint-Pierre costituiscono per me un grande momento di misticismo. Il misticismo non è necessariamente religioso. Può nascere attorno a un bicchiere di vino bevuto tra amici, può nascere al cospetto della persona che amiamo, di fronte allo spettacolo della natura.

E d'altronde quel che trovo di più vicino a me, in Rousseau, sono gli stati poetici e quasi estatici delle *Fantasticherie*. Anche il Romanticismo li esalterà ma è Rousseau che, per primo, li esprime. Dà alla natura un'importanza quasi materna, matriciale. Ero molto giovane quando godetti, e a lungo, delle *Fantasticherie*. Adorai il mare, la montagna, e per molto tempo non riuscii a scrivere se non davanti a una finestra aperta sui paesaggi toscani. Sento che il bisogno rousseauviano di natura è ancorato al più profondo del mio essere.

Rousseau è colui che, in pieno secolo dei Lumi, mostra che la ragione, coltivata da sola, ha un carattere astratto e inumano. Ha quasi l'intuizione di quel che Hegel chiamerà *Vernunft:* la ragione vivente, per opposizione a *Verstandt,* l'intendimento, la ragione astratta. Mostra il carattere barbaro e mutilante della rottura fra l'umano e il naturale, fra l'umano e l'animale. Questo punto provocherà i sarcasmi di Voltaire

che gli scriverà, dopo aver ricevuto il *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini:* «Non ho mai visto impiegare così tanto spirito nel volerci rendere Bestie. A leggere la sua opera viene voglia di mettersi a camminare a quattro zampe».

Bisogna dire che i filosofi del secolo dei Lumi hanno avuto la tendenza a non comprendere cose essenziali come l'animalità, la follia, il mito, la religione, l'affettività, poiché queste cose sfuggivano alla loro ragione priva di complessità. Per Voltaire la religione non era altro che un'invenzione dei preti, un inganno per beffare i popoli. Questo razionalismo non ha compreso le radici profonde del bisogno religioso, del bisogno di salvezza, del bisogno di miti. Si è affossato nella razionalizzazione, cioè nel delirio astratto di una ragione che non ha coscienza dei limiti e delle insufficienze della ragione. Ha tuttavia forgiato a sua volta un mito: quello di un universo totalmente razionale, di una natura completamente padroneggiabile dalla tecnica («renderci padroni e proprietari della natura», aveva detto Cartesio), di un'umanità guidata dalla ragione verso il progresso, con il progresso, concepito da Condorcet come una legge ineluttabile della storia, che diviene Provvidenza.

### *L'uomo naturale*

Rousseau formula l'idea dell'uomo naturale nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* e questa idea suppone non già che esistesse in origine un'umanità idilliaca in un giardino dell'Eden,

bensì che esistano potenzialità umane inibite dalle nostre civiltà, represse nelle nostre società. Le civiltà diventano una certa forma di decadenza e di corruzione delle capacità naturali dell'essere umano. Questa idea è ricorsa nella nostra cultura da Rousseau a Heidegger, restando però sempre marginale. Essa implica un'interrogazione sul progresso che, a partire dalla sua formulazione, si palesa una nozione problematica. Con essa il progresso cessa di essere concepito come un guadagno permanente. La domanda che si pone è anche: che cosa si perde quando si conquista un progresso, un progresso tecnico, un progresso materiale?

È dunque questo il modo in cui bisogna cercare di comprendere quest'altra idea profonda di Rousseau della «bontà naturale» dell'uomo; a sua volta non significa che esistesse un uomo buono prima dell'avvento dell'uomo civilizzato bensì che la bontà, nella civiltà e nella società, è inibita, corrotta, soffocata. Essa mostra che disponiamo di capacità di bontà misconosciute, inespresse, dormienti. Oggi, esse sono misconosciute soprattutto a causa delle rigidità, delle sclerosi, delle compartimentazioni, delle iper-specializzazioni di cui soffrono le nostre società. Ma una rigenerazione etica dell'essere umano è sempre possibile. Questa idea è profonda ed essenziale. Si apparenta secondo me a quella di uomo generico di cui avrebbe parlato il giovane Marx. «Generico», vale a dire che dispone delle capacità di generazione e di rigenerazione. Questa idea resta straordinariamente attuale. Dobbiamo pensare che oggi si rivelano forze generatrici e rigeneratrici, in modo disperso ed embrionale, che potrebbero riuscire a dispiegarsi.

L'acutezza di Rousseau è quella di aver mostrato che c'è una regressione antropologica nel progresso storico. Quest'ultimo può ammantare, sclerotizzare alcune virtualità umane. Beninteso, talvolta Rousseau ha denunciato la civiltà moderna in modo sommario, ma il fondo del suo pensiero resta molto ricco e, per noi, lo ripeto, molto attuale. Riscopriamo oggi l'idea rousseauiana delle regressioni del progresso. L'ecologia, l'agricoltura bio mostrano una presa di coscienza che va in questa direzione: sentiamo la necessità di fare un lungo giro attraverso il passato per rigenerare il nostro avvenire. Ciò passa anche per un ritorno alle origini delle nostre potenze materne/matriciali, un ritorno alle origini della nostra natura-madre e della nostra Terra-patria.

### *La buona società e la volontà generale*

Benché Rousseau pensi che la civiltà degrada ciò che vi è di meglio nell'umano, si preoccupa tuttavia di ricercare i mezzi per creare una società migliore e lo fa sia nel *Contratto sociale* sia nell'*Emilio*. Questa preoccupazione di una buona società, rigenerata con ciò che gli uomini hanno di meglio, non è stata capita dai filosofi in tutta la sua importanza. Essi si sono affrettati a aderire al dispotismo illuminato, che implica il disprezzo di qualunque sovranità popolare. Voltaire è persino caduto in illusioni come quella dell'imperatore cinese modello di saggezza. Voltaire ironizzava sull'origine popolare di Rousseau, ricordando che era figlio di un orologiaio. Ed è vero che Jean-Jacques era

un plebeo che amava il popolo. Fu il primo filosofo a fare della parola «popolo» una parola sacra, una parola d'amore e di rispetto, il primo a dichiarare che l'unico regime legittimo è un regime popolare. Egli fa del popolo addirittura una persona: il popolo è il sovrano. Per la prima volta i re, i despoti illuminati, i sistemi oligarchici vengono radicalmente banditi dalla sovranità.

A questo proposito bisogna parlare di un'idea che può rivelarsi rischiosa, ma che è altresì estremamente importante: quella della volontà generale. Rousseau ha compreso molto bene che, una volontà generale, non è la somma delle volontà particolari, ma è un affioramento di qualità nuova rispetto al tutto formato dalle volontà particolari dei cittadini. Certo, non disponeva delle parole «affioramento» o «emergenza», ma ne ha concepito l'idea. (Beninteso, si vedono subito le deviazioni perverse di questa idea. Esse appaiono quando un partito si proclama interprete legittimo della volontà generale e soffoca la volontà di tutti gli altri cittadini).

È d'altronde quel che stabilisce il teorema di Arrow: a partire dalla somma delle aspirazioni individuali, non è possibile elaborare un'aspirazione generale. La volontà generale deve essere pensata in modo ricorsivo e complesso. Primariamente, nel tutto c'è qualcosa di più della somma delle parti. La volontà generale è quindi una qualità sistemica (un affioramento) non riducibile alle qualità isolate dei componenti del sistema (in questo caso, i cittadini). Bisogna poi considerare che il tutto è parimenti qualcosa di meno della somma delle parti, poiché retroagisce su queste ultime e in qualche modo le inibisce.

Così, la volontà generale può nascere a partire dalle volontà individuali dei cittadini, poiché questo processo può essere espresso dal voto, e non di meno essa si impone ai cittadini e ignora le loro aspirazioni particolari. Una nozione come la volontà generale non si può comprendere attraverso la logica classica e può essere resa evidente solo in maniera complessa e ricorsiva.

### *Imparare a vivere*

Nel 1994 ho scritto, su richiesta di Jack Lang, allora ministro dell'educazione, «Alcune note per un *Emilio* contemporaneo». Non ho mai smesso, da allora, di porre sotto il segno di Rousseau tutte le mie proposte per una riforma dell'educazione, ricordando queste parole magnifiche dell'autore dell'*Emilio:* «Vivere è il mestiere che voglio insegnargli». Rousseau è del resto, nella mia prospettiva, un pedagogo indissociabile da Montaigne: «una testa ben fatta», e «insegnare a vivere» sono due obiettivi indissociabili e complementari.

La missione dell'insegnamento consiste in effetti nel trasmettere, insieme a conoscenze specializzate, una cultura generale che consente di comprendere la nostra condizione e di aiutarci a vivere; questa missione è impensabile e impossibile se non si favorisce nell'alunno un modo di pensare libero e aperto, il che implica l'apertura ai grandi problemi che affronta ogni essere umano, e di cogliere le complessità del reale.

Ciò è divenuto oggi più che mai urgente. L'aumento spropositato delle informazioni e la diversificazione dei saperi sono tali per cui abbiamo bisogno di stru-

menti che ci permettano di trasformare informazioni e saperi in conoscenza padroneggiata e integrata. Inoltre, il sapere formalizzato è sempre più appannaggio degli specialisti e i problemi umani diventano sempre più materia della competenza di tecnici ed esperti. Il cittadino è spossessato. Questa deprivazione del sapere è compensata molto male dalla volgarizzazione mediatica, e ciò pone il problema ormai capitale della necessità di una democrazia cognitiva.

È ormai essenziale superare il fossato che si è venuto a creare fra la cultura classica e quella scientifica. La cultura scientifica rifiuta sistematicamente le questioni filosofiche, e non possiede gli strumenti per pensare se stessa. Quanto alla cultura umanistica tradizionale e alla filosofia, esse ignorano la scienza di oggi che può invece fornire loro la più importante materia di riflessione e di meditazione sull'universo, la vita, l'umano. Il mondo tecnico e scientifico vede nella cultura classica un lusso superfluo. Il mondo classico, da parte sua, non vede nella scienza che un'aggregazione di saperi limitati. Questo spezzettamento e questa compartimentazione sono tragici: il mulino della cultura umanistica non riceve il grano della scienza e la scienza non dispone della riflessività filosofica. È essenziale comprendere che soltanto l'intercomunicazione di queste due culture ci restituirà la comprensione dei nostri problemi fondamentali e ci permetterà di riannodare la tradizione che, da Montaigne a Rousseau, e fino a Camus, si è sempre posta il problema della condizione umana.

Questa riforma del pensiero, che deve accompagnarsi a una riforma dell'educazione e a una rifor-

ma della vita, ci farebbe ritrovare il nucleo di questo apprendimento della vita che proponeva Rousseau. Comporterebbe l'insegnamento di un'antropologia complessa, fonte di umanesimo. Dobbiamo insegnare la coscienza umanistica ed etica di appartenenza alla specie umana, insieme alla coscienza del carattere matriciale della Terra per la vita, e della vita per l'umanità. Ciò ci condurrà ad abbandonare il sogno dissennato di conquista e di dominio della natura formulato da Bacone, Cartesio, Buffon e Marx che ha animato l'avventura di conquista dell'Occidente.

*Voltaire o Rousseau?*

Nel 1948 avevo scritto un articolo per «Les Lettres françaises» in cui dicevo: «È Rousseau il grande spirito rivoluzionario che si protende sul XX secolo. È da lui che ha origine non solo la teoria politica della rivoluzione e della democrazia, ma anche la grande rivoluzione della sensibilità». E citavo Jean Cocteau: «Da Ermenonville ha origine tutta la sensibilità moderna». Sottolineavo che i rivoluzionari hanno visto in lui, e non in Voltaire o Diderot, il padre della Rivoluzione.

Aggiungevo, rispetto ai filosofi, e in particolare agli enciclopedisti: «I filosofi distruggevano con una bella energia, ma finivano per minare le stesse basi della loro azione rivoluzionaria. Sotto le loro armi critiche si dissolveva, si polverizzava la persona umana, ridotta a un aggregato di impressioni sensibili (Condillac); la natura (questa totalità che si può chiamare il mondo esterno), ridotta a un pulviscolo di fatti isolati; la

moralità, ridotta a rapporti passionali e richiesta unicamente secondo le norme dell'egoismo riflesso; la stessa religione, pur giustamente attaccata, non veniva compresa dai filosofi, poiché era considerata un'invenzione assurda dei preti».

Oggi, benché riconosca sempre l'antagonismo di Voltaire e dei Lumi da una parte e di Rousseau dall'altra, non li considero più alternativi. I rivoluzionari li avevano di fatto associati. Il secondo Romanticismo li ha uniti. Il Romanticismo dei romantici diventati vecchi come Hugo o Lamartine, o il Romanticismo dei giovani della seconda metà del XIX secolo come Rimbaud, integrano il messaggio dei Lumi e di Rousseau e questo doppio messaggio, divenuto unico, si consacra al progresso umano e all'emancipazione degli oppressi. È l'antidoto alle barbarie del XX secolo e alle barbarie dei giorni nostri.

Bisogna al tempo stesso integrare e superare i Lumi. Integrare la loro energia critica, ma superare la loro razionalità astratta, l'«intelletto» di Hegel; essi si sono mostrati incapaci di cogliere la natura della religione, delle credenze, dei miti. Marx, più tardi, anch'egli erede dei Lumi, saprà invece sentire il profondo bisogno antropologico presente nelle religioni espresso dal sospiro della creatura oppressa e infelice. Non bisogna dimenticare che, nella religione, è presente anche il bisogno antropologico di comunità, che Rousseau risuscita con un colpo di genio, mentre risuscita al tempo stesso il sentimento, disprezzato dalla ragione, e suscita l'amore per la natura. Ciò non gli impedisce di produrre un pensiero molto razionale, come nel *Contratto sociale*.

Abbiamo bisogno sia della ragione, sia del superamento della ragione. È per questo che custodisco insieme, nel mio spirito, Rousseau e Voltaire. Nel mio universo mentale essi sono impegnati in una dialogica e sono, persino nella loro opposizione, complementari.