

Articoli/6

Può l'ermeneutica interculturale fare a meno della storia?

Sergio Labate

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 18/09/2014. Accettato il 02/04/2015.

Can intercultural Hermeneutics give up history? Intercultural Hermeneutics does not have as its object the universal history, but the plurality of stories. The intercultural comprehension of the plurality of stories replace the goal of the final conciliation with the memory of those who are oppressed.

«Nessuno è perfetto, se non aspira a una maggiore perfezione»¹

«La storia è sempre qualcosa di più o di meno di ciò che viene detto su di essa e il linguaggio fa sempre qualcosa di più o di meno di ciò che è contenuto nella storia reale»²

«La redenzione è il limes del progresso»³

1. Premessa

L'intento di queste pagine è di dare conto in via del tutto preliminare di una questione che, per quanto marginale, mi pare possa avere una qualche rilevanza nel lodevole tentativo di far dialogare ermeneutica e intercultura. Tale questione rimanda del resto assai classicamente a un tema ermeneutico per eccellenza, *la storia*.

È necessaria innanzitutto una premessa metodologica che serva a “giustificare”, almeno in parte, l'articolazione di questa domanda. Il riferimento alla nozione di *ermeneutica interculturale* appare epistemologicamente prematuro.

¹ Bernardus Claraevallensis, *Sermones de Sanctis. In purificatione B. Mariae* 2, 3, in Migne, PL, t 183, 369c; e anche in *Epistulae ad Drogonem monachum*, par 1, Migne, PL, t 182.

² R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, trad. di C. Sandrelli, Bologna 2009, p. 47.

³ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, trad. di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino 1997, p. 95.

Non posso ovviamente occuparmene in queste pagine⁴. Ciò nonostante ho ritenuto di utilizzare lo stesso tale nozione. Essa mi sembra infatti permettere di non limitare la posta in gioco dell'estraneità interculturale a semplice oggetto della comprensione ermeneutica: ne definisce piuttosto una complessità raddoppiata, dal momento che in essa non c'è semplicemente un pluralismo dell'oggetto ma anche una varietà epistemologica, un complesso gioco delle interpretazioni. Dunque l'ermeneutica interculturale designa in queste pagine una comprensione che trova nel paradigma interculturale sia un'estensione di contenuto sia un'estensione metodologica.

I motivi per procedere a questa istruttoria preliminare mi appaiono numerosi e tutti assai densi. Si potrebbe cominciare col dire che l'estraneità interculturale si designa in termini di storia, nella misura in cui essa fa riferimento a delle appartenenze collettive. La comprensione in atto è dunque un processo che difficilmente si può definire soltanto in termini interpersonali o intersoggettivi. Ciò non vuol dire, evidentemente, che non ci sia relazione interculturale se non sulla scena della storia⁵. Vuol dire, per ora almeno, applicare all'intercultura due guadagni classici dell'ermeneutica filosofica: *a. ciascuno non soltanto ha, ma appartiene a una storia; b. la storia cui si appartiene non è mai soltanto la propria.*

È evidente altresì che quest'appartenenza situata storicamente si può dire in termini non storici: si può per esempio definire come "memoria collettiva", come "tradizione", come "comunità d'interpretazione". Vi è una mediazione interpretativa che esige un'ermeneutica indiretta, attraverso la storicità del rapporto tra soggetto e storia. Tutte queste definizioni fanno capo infatti a un'ermeneutica della storicità, ma nessuna di esse si regge necessariamente su un'ermeneutica della storia. Qui si potrebbe tranquillamente arrestare il mio percorso, sostenendo che l'intercultura si basa sul riconoscimento trascendentale della «condizione storica» delle culture ma si sottrae all'unificazione totalizzante di una «storia». Non lo nego, ma credo che provando a far agire ermeneuticamente il concetto *moderno* di storia si possa ancora ricevere qualche altro guadagno teorico. Ciò non toglie infatti che, nella misura in cui l'estraneità da comprendere non è l'unicità dell'altro ma è l'appartenenza ad una cultura, sorga l'interrogazione sulla dimensione storica, non necessariamente in senso affermativo ma di sicuro in senso problematico o critico. Così il compito ermeneutico da applicare alla faccenda può variare in base alle sensibilità: può esserci un'ermeneutica critica della storicità interculturale, può esserci un'ermeneutica ontologica della stessa, può persino esserci un'ermeneutica speculativa (a mio avviso no, ma è solo il mio avviso), può infine prefigurarsi un'ermeneutica teleologica della storia. In ogni caso – qualora si tratti di operare un esercizio qualunque di "ermeneutica

⁴ Un ottimo esempio di ciò che intendo si trova nell'articolo di O. Höffe, *Déterminer les droits de l'homme à travers une discussion interculturelle*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1997/4, pp. 461-495.

⁵ Personalmente credo che l'affermazione che non esista relazione interculturale se non sulla scena della storia possa essere difficilmente confutata. Ma non è questo articolo la sede opportuna per provare ad argomentare tale tesi in modo da preservarla da ogni eventuale confutazione.

interculturale” - non può non esserci una presa di posizione nei riguardi della storia, credo.

2. Il contagio della storia

Le cose sono ovviamente molto più complicate di come le sto descrivendo. Perché mi si può (anzi, mi si deve) legittimamente obiettare che in effetti proprio l'ermeneutica ha decostruito il significato della storia, come un brillante osservato da infinite prospettive. Per restare sul tema e non divagare troppo: si potrebbe cominciare col ricordare, insieme a Patočka, che «esistono indubbiamente dei popoli senza storia, o ne esistevano fino a poco tempo fa [*questo inciso rende Patočka un imperialista? S.L.*]; quindi il problema della storia in senso proprio va inteso in maniera più ristretta»⁶. Osservazione preziosa, ma anche parzialmente sbagliata. Preziosa perché permette di relativizzare la categoria di storia e di situarla culturalmente: la «maniera più ristretta» di utilizzarla equivale al sospetto dell'occidentalismo, cui siamo abituati dalla *Seconda considerazione inattuale* in poi. Parzialmente sbagliata, perché l'operazione di decostruzione che si deve compiere per la categoria di *storia* (e che in qualche modo mi propongo di offrirvi) va compiuta anche per la categoria di *popolo* (come ci ricordano autorevoli studiosi perlopiù di area francese⁷). Applicando queste osservazioni al caso interculturale: esso serve a trasgredire i confini della storia ma, al contempo, non può esser detto nei termini di rapporti di comprensione tra «popoli senza storia»⁸. La dimensione comunitaria che entra in gioco nell'intercultura non concerne né la storia né i popoli.

⁶J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. di D. Stimilli, Torino 2008, p. 63. Val la pena riportare anche il passo successivo: «Generalmente, si cerca di risolvere la questione indicando il fenomeno della memoria collettiva, che o si presenta insieme alla scrittura o almeno trova in essa il suo fenomeno più saldo. Ciò però significa che noi dedurremmo il senso del divenire storico dal senso del racconto di esso. Ma il senso del racconto di esso è diverso da ciò di cui si racconta. Il senso del divenire storico è il prodotto di coloro che agiscono e soffrono, mentre il senso del racconto sta nella comprensione delle formazioni logiche che rimandano al divenire stesso. Il senso articolato in tale comprensione è relativamente indipendente dalla situazione, il che si rende manifesto nel fatto che esso (entro certi limiti) deve essere compreso allo stesso modo da uomini che vivono in luoghi, tempi e tradizioni diverse, mentre il senso della storia sta nella stessa situazione che si evolve». In questo passo Patočka appare davvero un eretico, nel senso che la sua eresia è tutta interna alla ragione europea e, in questo modo, ha poco da dirci rispetto alla questione interculturale.

⁷Sul tema cfr. l'ormai classico P. Rosanvallon, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, trad. di A. De Ritiis, Bologna 2005. Cfr. anche, in Italia, i volumi recenti di G. Ruocco – L. Scuccimarra (edd.), *Il governo del popolo*, 2 voll., Roma 2011 e 2013 e, per un approccio differente, R. Gatti, *Il popolo dei moderni*, Brescia 2014.

⁸A semplice titolo di curiosità sottolineo come la nozione di “popolo senza storia” mi pare possa per molti versi avvicinarsi (e spiegarsi empiricamente) a quella di “società senza storia”, che si ritrova in alcuni celebri scritti di P. Clastres, *La società contro lo stato. Ricerche di Antropologia politica*, trad. di L. Derla, Milano 1977 (in particolare a p. 21, laddove Clastres, citando Lapierre, osserva: «La tesi di Lapierre è limitata ad un certo tipo di società, a una modalità particolare del potere politico, poiché sottintende che là dove non esiste innovazione sociale non vi è nemmeno potere politico. Tuttavia essa ci fornisce un insegnamento prezioso, cioè che il potere politico, come coercizione e come violenza, è caratteristico delle società storiche, cioè

Ma in questo contesto mi interessa semplicemente la decostruzione del paradigma della storia. Come ho accennato prima, questa decostruzione si basa su un processo di autorelativizzazione culturale della categoria di storia. Citando ancora Nietzsche, si potrebbe in fondo sintetizzare la faccenda ricordando che la storia non è altro che “una malattia della modernità” e che volerla riabilitare all’interno di un’ermeneutica interculturale vorrebbe dire mettere capo a un maldestro “contagio della storia”⁹. Di più, il progressivo logoramento della filosofia della storia non è avvenuto in corrispondenza con il progressivo interesse per la filosofia interculturale? L’annessione alla storia non è una delle accuse che gli studi postcoloniali riservano all’imperialismo occidentale?

Il primo effetto di queste note preliminari è dunque questo: che *il paradigma interculturale mette fuori gioco la nozione univoca di storia, per come essa è delineata dalla modernità. La celebre definizione di storia come «singolare collettivo» non può in alcun modo appartenere alle “condizioni storiche” dentro cui si situa ogni tentativo di ermeneutica interculturale.* Essa si fonda sul fenomeno storico del pluralismo, tanto quanto la modernità ha inventato la storia come uno dei più potenti «singolari collettivi (*Kollektivsingularen*)»¹⁰. All’apparenza, questo congedo definitivo mette in crisi due *vetite* della modernità, Kant e Hegel. Bisogna infatti «rinunciare a Hegel», dal momento che, insieme alla storia come «singolare collettivo»¹¹, ad essere condannate sono la pretesa di totalità e l’unicità della razionalità.

È molto più imprevedibile e interessante il confronto con Kant. In Kant infatti l’apertura al pluralismo si manifesta nell’utopia del cosmopolitismo. L’idea cioè che la pluralità delle storie contenga in sé una forza razionale unificante. Il cosmopolitismo come ideale regolativo di un’ermeneutica interculturale applicata alla storia, si potrebbe dire. Esso infatti, da un lato, *formalizza* la storia e la salva dall’accusa di colonizzare le altre razionalità e, d’altro lato, la *finalizza*: rende “l’eccesso di storia” che sporge rispetto alle singole autorappresentazioni delle culture un residuo etico-politico, non ontologico né prodotto da una forza sociale e culturale che si impone sulle altre (il progetto del cosmopolitismo come il contrario del processo della globalizzazione: l’uno sottomette la forza del potere alla forza della legge morale, l’altro sottomette la forza della legge alla forza del potere). Si può tradurre il cosmopolitismo in termini interculturali e, in questo

delle società che recano in sé la causa dell’innovazione, del cambiamento, della storicità. E si potrebbero così classificare le società secondo un nuovo asse: quelle con potere politico non coercitivo sono le società senza storia; le società con potere politico coercitivo sono le società storiche. Classificazione alquanto diversa da quella implicita nell’attuale riflessione sul potere, che identifica società senza potere e società senza storia». Il volume di J.W. Lapierre a cui si fa riferimento è *Essai sur le fondement du pouvoir politique* (1968).

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II. Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, trad. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. 3, Milano 1982.

¹⁰ La celebre nozione che serve da filo conduttore per l’opera di R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. di A.M. Solmi, Bologna 2007.

¹¹ Non mi assumo la responsabilità di un rifiuto così netto e così sommario (che del resto non condivido). Richiamo semplicemente le notissime argomentazioni proposte da Ricoeur a tal proposito, in un paragrafo il cui titolo suona precisamente *Rinunciare a Hegel*, in P. Ricoeur, *Tempo e racconto III*, trad. di G. Grampa, Milano 1986, pp. 317-331.

modo, recuperare una comprensione positiva del concetto di storia? La maggior parte delle risposte sono di segno scettico e con buonissime ragioni (come dirò alla fine, il mio punto di vista è invece parzialmente diverso). Scelgo ancora Ricoeur, per sintetizzare l'impossibilità del cosmopolitismo di rappresentare una riabilitazione della storia in prospettiva interculturale. Val la pena leggere per intero queste righe, nonostante la loro estensione:

La minima infrazione all'idea di storia unica e di umanità unica deve essere messa in conto delle diverse resistenze di quella che, in senso lato con Hannah Arendt, possiamo chiamare la pluralità umana. Questa colpisce dall'interno il concetto di storia come collettivo singolare. La storia universale o la storia del mondo pretende sempre di inglobare delle storie particolari. Ora, tali storie particolari si declinano secondo criteri molteplici: che si tratti di distribuzione geografica, o di periodizzazione del corso della storia, oppure di distinzioni tematiche. [...] Esse attengono ad un fatto primario, la frammentazione o meglio la dispersione del fenomeno umano. C'è un'umanità, ma dei popoli, vale a dire lingue, costumi, culture, religioni e, a livello propriamente politico, nazioni. [...] Ne risulta una certa ambiguità quanto allo statuto epistemologico dell'idea di storia mondiale o universale. Si tratta forse di un'idea regolatrice in senso kantiano, che sul piano teorico richiede l'unificazione dei vari saperi e sul piano pratico e politico propone un compito che possiamo dire cosmopolitico...? Oppure si tratta di un'idea determinante, costitutiva, sul modo dell'Idea kantiana, nella quale vengono a coincidere il razionale e il reale? Nella prima accezione, la storia *deve* diventare universale, mondiale; nella seconda essa è mondiale, universale, in quanto divenire in cammino verso la propria produzione. Nei due casi, la resistenza della pluralità umana costituisce un paradosso e, al limite, uno scandalo¹².

La posizione di Ricoeur chiarisce bene l'aporia dell'incontro teorico tra concetto moderno di storia ed ermeneutica interculturale. Vi sono alcuni aspetti davvero interessanti, per il nostro discorso complessivo. Innanzitutto l'insistenza sul pluralismo come differenziazione dell'umanità. Questa differenziazione si riassume nel fatto che vi sia «un'umanità dei popoli». Ora - non potendo non sottolineare nuovamente come alla mitologia della storia si opponga anche qui la mitologia dei popoli, che si presta alle stesse obiezioni - siamo al centro della questione ermeneutica. La pluralità umana si differenzia epistemologicamente: la storia pretende di unificare secondo lo spazio, secondo il tempo, secondo i concetti o i temi. Ma la pluralità delle storie, oggetto della colonizzazione della storia, ha come sua condizione preliminare il «fatto primario» del pluralismo culturale. Ci sono dunque modi di differenziare epistemologicamente le storie all'interno della totalità della storia e modi in cui le storie sono già differenziate, in quanto appartengono al *fatto preliminare del pluralismo*. Ecco perché la critica più radicale di Ricoeur nei confronti del cosmopolitismo non inerisce al suo *funzionamento interno* ma alla sua *estensione limitata*: esso propone semplicemente un compito, ma non mette in discussione l'unificazione epistemologica dei vari saperi. *Permette un'etica interculturale ma non lascia margini per un'ermeneutica interculturale*. Non è perciò la pluralità come tale a costituire un paradosso per la storia, ma il *fatto* della pluralità umana. La storia addomestica piuttosto un certo tipo di pluralità, se ne serve epistemologicamente.

¹² P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. di D. Iannotta, Milano 2003, pp. 436-437.

Che passi avanti abbiamo fatto, dunque? Abbiamo riconosciuto: 1. che l'intercultura si radica nella categoria ermeneutica della storicità, in quanto il pluralismo delle culture è un fatto collettivo. Un'indagine ermeneutica permette di definire la dimensione della storicità come una condizione preliminare del pluralismo (e della sua fatticità); 2. che nel fatto del pluralismo umano questa storicità si congeda senza appello dalla storia (il modello ermeneutico è molto più heideggeriano che hegeliano, per intenderci): abbiamo così riconosciuto la natura aporetica dell'ermeneutica interculturale e della storia come singolare collettivo. La storia non è così, ermeneuticamente, una condizione epistemologica del pluralismo (non serve a unificarne le differenti rappresentazioni); 3. abbiamo successivamente riconosciuto che la posizione cosmopolitica (l'idea di un'umanità e/o di una storia universale) ha una sua valenza etica ma risulta debole ermeneuticamente.

Ma dunque l'ermeneutica interculturale ci condanna alla fine della storia? Abbiamo concesso abbastanza alla decostruzione, mi pare, per poter cercare di fissare alcuni paletti su cui poter ricostruire.

3. *Neuzeit*: un nuovo spazio?

La definizione di storia come «singolare collettivo» risale, come è noto, a Koselleck. Dentro di essa non vi è soltanto il riconoscimento dell'unicizzazione della storia (non può che esistere *una* storia) ma anche l'assorbimento progressivo della *Historie* nella *Geschichte* (il che aprirebbe ulteriori complicazioni ermeneutiche). La storia non è infatti né un semplice accadere degli avvenimenti né una conoscenza degli accadimenti: «la storia, producendosi, articola il proprio discorso»¹³. La storia diventa piuttosto un «nuovo spazio d'esperienza»¹⁴. Il suo cuore moderno consiste essenzialmente in questo: la singolarità della storia è la singolarità di uno spazio d'esperienza (che definiamo con la modernità). La storia non racchiude in sé le esperienze dal momento che essa stessa è un'esperienza. Si giunge così a quella strana funzione per cui vi sono degli agenti della storia ma la storia è l'unico soggetto di se stessa. In senso ermeneutico, questo riferimento alla storia come «nuovo spazio d'esperienza» mi appare assai fecondo. Non solo perché la nozione di esperienza recupera buona parte della tradizione ermeneutica, ma anche e soprattutto per questa fulminea *spazializzazione* della storia stessa. Questo è il primo elemento da valorizzare: non è più vero, come sosteneva Marx, che «il tempo è lo spazio della storia»¹⁵. Piuttosto sarebbe meglio dire: la storia è un'esperienza del tempo che avviene in uno spazio. Questa esperienza del tempo si produce attraverso la soggezione a quello spazio: si situa dentro la lingua, si manifesta come una rottura dalla tradizione, ecc. Si articola

¹³ Ivi, p. 433.

¹⁴ R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris 1997.

¹⁵ Citato da E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, trad. di L. Sirichollo, Firenze 1967. Cito l'edizione autonoma intitolata *Sul progresso*, Milano 1990, p. 43.

come un'esperienza del tempo la cui situazione spaziale non è affatto neutra o indifferente. L'indifferenza nei confronti dello spazio mi sembra essere tipica delle filosofie della storia. Al contrario, l'autocomprensione che la modernità può fare della propria storia come «spazio d'esperienza» mi pare possa rappresentare una novità che rigenera il discorso sulla storia.

Mi spiego meglio: sappiamo che la temporalizzazione della storia in quanto tale (o della storia in senso moderno) si definisce secondo la funzione del progresso. Questa riduzione della traiettoria temporale della storia alla "rettitudine" del progresso la monopolizza. Se la sua traiettoria è progressiva, la storia può avere un'unica successione di tempi. Il tempo della storia è la modernità, è il tempo nuovo, *Neuzeit*. Ma questa novità del tempo della storia non è assoluta, poiché si situa dentro un'altra novità: la modernità è anche un «nuovo spazio d'esperienza». Il concetto moderno di storia contiene così una doppia novità: un nuovo tempo e un nuovo spazio (l'uso rivoluzionario dell'orologio – descritto in modo ormai classico da Benjamin - ne rappresenta la metafora più celebre). Ma il modo in cui è possibile comprendere questa doppia novità non può essere univoco. Un tempo nuovo si oppone all'estraneità degli altri tempi nella forma della successione, del progresso. Ma uno spazio nuovo non deve necessariamente succedere allo spazio vecchio (il che è tra l'altro impossibile: dal momento che la successione appartiene al discorso che si articola già dentro il nuovo spazio d'esperienza). Se la comprensione della storia passa *anche* attraverso la sua spazializzazione, il sapere di sé della storia non è più universale ma si riconosce dentro delle frontiere (più tardi diremo: dei *limites*) che – adesso non è difficile capire il mio intento – ne permettono un maggiore utilizzo interculturale.

Si potrebbe sintetizzare: il concetto di storia non è soltanto una forma colonialista di singolare collettivo che unifica la pluralità dentro la dimensione univoca della temporalità, ma è stato anche un modo per articolare il discorso su di sé dentro uno spazio. Un'ermeneutica critica della storia non può fare a meno di quest'apertura. Koselleck scrive: «Non ci resta che guardare alle esperienze di epoche precedenti per relativizzare storicamente il progresso dalla prospettiva che abbiamo conosciuto»¹⁶. Ecco, forse qualcos'altro ci resta da fare, ed è guardare alle esperienze di *spazi differenti e simultanei* per relativizzare *storicamente* il progresso¹⁷. Quest'aggiunta (mi si permetta la semplificazione) permette di pensare anche la critica alla storia in termini differenti. In questo modo essa non è più un orizzonte o uno sfondo delle culture ma è lo spazio in cui si è articolato un *discorso* collettivo. Più ancora: il modo in cui la storia si spazializza è nella pluralità delle sue scritture. La comprensione storica che si

¹⁶ R. Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt/Main 2006; trad. parziale di C. Sandrelli, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, a cura di L. Scuccimarra, Bologna 2009, p. 68.

¹⁷ Mi pare che questa spazializzazione della storia si accordi con la critica radicale alla nozione di progresso che si appoggia al fondamento di un tempo omogeneo e vuoto: «L'idea di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile dall'idea che la storia proceda percorrendo un tempo omogeneo e vuoto. La critica all'idea di tale procedere deve costituire il fondamento della critica all'idea stessa di progresso» (in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 45).

può applicare alla pluralità delle culture concerne la sedimentazione dentro i testi e le tradizioni scritte¹⁸. *In definitiva, il piccolo vantaggio che vorrei proporre è questo: assolutizzandone la temporalizzazione, non c'è possibilità per la storia di aprirsi al pluralismo; al contrario, questa possibilità può sussistere affiancando e facendo agire anche la nozione di «nuovo spazio d'esperienza», che non corrisponde affatto alla categoria gnoseologica dello spazio pensato¹⁹ ma che si può collegare, nel caso specifico dell'ermeneutica interculturale, alla sapienza depositata nelle scritture fondamentali, alle "poetiche delle storie".*

È a questo punto che posso finalmente fare esplicito riferimento alle pagine che hanno suscitato la mia curiosità e indirizzato il percorso che sto proponendo. Sono le pagine di una breve conferenza di Ernst Bloch dedicata alle *Differenziazioni nel concetto di progresso*. In quell'occasione il filosofo presentava un clima culturale in mutamento, che cominciava ad abbandonare la mitologia del progresso. Non so quanto Bloch, all'epoca, immaginasse fino a che punto quest'abbandono si sarebbe spinto. Quel che ci interessa è però che la sua difesa del concetto di progresso avviene non attraverso una fissazione identitaria ma attraverso un complesso dispositivo di differenziazione. L'argomentazione principale su cui si regge questo dispositivo è analoga a quanto ho sostenuto nelle precedenti pagine: se il concetto di progresso può non corrompersi necessariamente nel suo uso ideologico («imperialista» lo definisce Bloch) è solo nella misura in cui modificherà la fissazione temporale per aprirsi alle altre culture e riconoscere la pluralità degli spazi simultanei. Un'eccentrica categoria – il *multiversum* – si oppone alla temporalizzazione del concetto di progresso. Nei fatti il *multiversum* blochiano è una categoria spazio/temporale che dovrebbe permettere di situare la storia nel mondo, e non il contrario²⁰. Ma è su un ulteriore carattere del *multiversum* che voglio soffermarmi in conclusione:

Rappresentare la storia universale come una successione di periodi è senza dubbio più facile che rappresentarla nella contemporaneità di luoghi e nella pluralità delle sue

¹⁸ Seguendo così l'intuizione di J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. di G. Dalmasso, Milano 1969. Ricoeur sintetizza in questo modo: «[nella scrittura] gli uomini hanno spazializzato i loro segni, nello stesso tempo - se questo ha un senso - in cui li hanno concatenati lungo la continuità temporale del flusso verbale. Per questo l'inizio di questa scrittura storica è introvabile» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 197).

¹⁹ Lo spiega benissimo in questo passo Heidegger, polemizzando con Hegel: «Se lo spazio è rappresentato, cioè intuito immediatamente nella sussistenza indifferente delle sue differenze, le negazioni sono in certo modo semplicemente date. Ma questa rappresentazione non coglie ancora lo spazio nel suo essere. Ciò è possibile solo nel pensiero come sintesi che, attraverso tesi e antitesi, giunge al loro superamento. Lo spazio è *pensato*, e con ciò afferrato nel suo essere, quando le negazioni non sono semplicemente lasciate sussistere nella loro indifferenza, ma superate, cioè a loro volta negate [...]. Questa negazione della negazione in quanto puntualità è, secondo Hegel, il tempo [...]. Poiché il pensiero puro della puntualità, cioè dello spazio, "pensa" sempre l'"ora" e l'esteriorità dell'"ora", lo spazio "è" il tempo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano 1971, p. 513).

²⁰ «Non si può più lavorare secondo una linea retta [...] senza una nuova e complessa molteplicità del tempo [...]. Le vive culture extraeuropee possono essere rappresentate, secondo un concetto storico-filosofico, senza violenza europeizzante o anche soltanto senza quel tentativo di livellamento di quanto hanno prodotto per la ricchezza della natura umana» (E. Bloch, *Dialettica e speranza*, cit., p. 33).

voci; questo concetto topografico esige, infatti, per lo meno quando si presenta come storico-universale, un *multiversum* – anche nel tempo. Ma il concetto di progresso attraverso tale sua maggiore difficoltà è meno soggetto a perdersi; mentre tutt'altro accade col geografismo stagnante e incline a soste. L'operante e presente *multiversum* delle culture è esso stesso espressione del fatto che l'umano non è stato ancora trovato, ma ovunque viene cercato e sperimentato; così questo umano sempre in divenire, dalle molte vie che ne fanno esperienza per raggiungerlo, rappresenta la sola meta, veramente consentita, cioè utopisticamente consentita²¹.

Troviamo in queste pagine, sotto forma di residuo utopico, quella seconda categoria koselleckiana della storia: «l'orizzonte di aspettativa». La mia proposta, almeno in parte, corregge l'utilizzo ermeneutico di queste due categorie («spazio d'esperienza» e «orizzonte di aspettativa»). Esse, come è noto, vengono considerate dall'autore delle categorie metastoriche. In questo caso invece credo si possa risolvere la dialettica tra metastorico e storico attraverso il riconoscimento che esse sono categorie trans-storiche. Le storie che attraversano le culture non sono fatte così da una convergenza epistemologica o metastorica (una rappresentazione o un sapere di sé della storia che unicizza accadimenti e storiografia, pluralismo e multiversum), ma da una convergenza meramente teleologica: ogni storia si comprende in quanto esperienza dell'umano in divenire. È su quest'orizzonte comune che si dispone la pluralità delle culture e la possibilità di una comprensione interculturale. È la natura teleologica di questa convergenza l'elemento decisivo per non limitare la risposta alla nostra questione a una mera ermeneutica critica della storia. Fino a che punto infatti il disporsi delle storie in funzione di una finalità di umanizzazione evita di ricadere dentro il colonialismo della storia moderna? La mia convinzione è che questa ricaduta sia interdotta solo se s'intende la comune radice teleologica senza che in essa vi sia già colonizzata una storia della perfezione, se s'intende questo comune «orizzonte di aspettativa», o questa comune «umanità», in senso strettamente etico-politico e mai in senso ontologico. La mia non è evidentemente una presa di posizione nei confronti dell'ontologia *tout-court*, ma semplicemente nei confronti di un'ontologia della storia (o un'ermeneutica ontologica della storia). L'ontologia si dispiega infatti nella produzione degli accadimenti che appartiene ai vari strati delle storie. Per fortuna vi sono tante ontologie quante sono le storie. Non è attraverso l'unità trascendentale dell'essere o l'idea morale della perfezione che si può comprendere la natura di questa convergenza²², che è ciò che definisce la possibilità di salvaguardare la necessità della storia come «orizzonte di aspettativa» comune. La possibilità di essa si dà solo laddove si faccia leva su una dimensione di umanità il cui carattere è sempre regolativo: ciò

²¹ E. Bloch, *Sul progresso*, cit., pp. 42-43.

²² Val la pena riportare anche questa citazione di Bloch: «per quell'*humanum* in divenire, ultimo, preminente punto d'arrivo del progresso, tutte quante le culture della terra, insieme al loro sostrato ereditario, sono esperimenti e testimonianze variamente importanti. Esse non convergono perciò in una cultura già presente in qualche luogo, sia pure una cultura "dominante", preminentemente "classica", che per la sua qualità [...] sarebbe già "canonica". Le passate, presenti e future civiltà convergono unicamente in un *humanum* non ancora sufficientemente manifesto, ma sufficientemente prevedibile» (E. Bloch, *Dialettica e speranza*, cit., p. 33).

che unisce le pluralità delle storie e dei loro segni sedimentati nella scrittura non è tanto l'avvenire dell'essere ma la sua forza orientativa, la sua natura puramente tendenziale. L'universalismo dei fini ci salva dalla tirannia dell'uniformità della storia²³.

Mi si obietterà facilmente che questa posizione finisce per ammettere un'ermeneutica interculturale della storia che somiglia tanto al cosmopolitismo. Obiezione che contiene una parte di verità, se non fosse che proprio la natura ermeneutica del mio discorso formalizza la convergenza teleologica nella misura in cui essa si produce concretamente nel pluralismo delle culture: l'umanità promessa non è per me un compimento, quanto una tendenza. Si potrebbe dire in modo più chiaro: se la storia può avere ancora un valore è perché essa ci indica l'esigenza dell'antropologia, non l'esigenza dell'ontologia. Non attende un'attualizzazione ma mobilita i processi affinché le culture si comprendano sempre più come pretesa di umanizzazione. Questa pretesa non si traduce in un'antropologia perfezionista: non serve sapere in cosa consiste l'umanizzazione, ma semplicemente riconoscerne "il fatto". Come scrive Höffe: «Il pluralismo ha esso stesso un valore umano, per cui è possibile rinunciare a sapere di sapere ciò che è propriamente umano per delle ragioni perfettamente umane»²⁴. Non c'è alcuna storia universale ad attendere la pluralità delle storie alla loro fine. Ciò non ci sottrae però alla comune simpatia che muove i discorsi, li pluralizza e li rende capaci di essere compresi da punti di vista differenti. Proprio adesso, in questi nuovi spazi, ciascuna cultura fa esperienza della stessa mancanza e dello stesso desiderio di suturare la ferita di quella mancanza. Un'ermeneutica teleologica della storia potrebbe servire proprio a questo: ad astenerci dal pensare al compimento della storia, per dividerne piuttosto la sua natura di tendenza.

4. Postilla: due ulteriori osservazioni a partire da Benjamin

La conclusione di questa ricognizione preliminare appare quella di un adattamento della categoria di storia nel segno della "sua natura di tendenza" per far fronte alla novità dell'ermeneutica interculturale. La natura tendenziale della storia è stata raggiunta attraverso la critica ricostruttiva dell'idea di progresso operata da Bloch.

Ma è evidente che questa conclusione debba, prima o poi, confrontarsi con colui il quale ha operato, nel novecento, la decostruzione più radicale della filosofia della storia in nome del messianismo dell'*adesso*. Si potrebbe subito dire che, nelle poche righe riportate di Bloch, si evince come la differenziazione dell'idea di progresso impone una sorta di contemporaneità necessaria: il *multiversum* è diretto dalla tendenza, la quale appare sempre – pena un eccesso indebito di

²³ «La philosophie commence par réduire les peurs. A la base de ce qu'on nomme de manière expressive la "tyrannie de l'universel" se trouve un malentendu, la confusion entre universalité et uniformité...» (O. Höffe, *Déterminer les droits de l'homme à travers une discussion interculturelle*, «Revue de métaphysique et de morale», 1997/4, p. 471).

²⁴ Ivi, p. 474.

concrezione metafisica – come il non-contemporaneo del contemporaneo. In Bloch c'è solo storia *contemporanea*, proprio perché ogni tempo della storia è depositato nel *multiversum* e si nutre dell'energia del non ancora. È per questo che – pur se rivolti a temporalità differenti (in Benjamin principalmente all'indietro, in Bloch verso avanti) - sia l'attimo oscuro di Bloch sia l'adesso di Benjamin provengono da una lettura messianica della storia, dentro la quale è forte una critica *spaziale* della temporalizzazione moderna (del progresso).

Non è in questa postilla che si possono mostrare le rilevanti conseguenze teoretiche di un serrato confronto tra i due filosofi – il cui incrocio biografico è uno dei crocevia più suggestivi della filosofia del novecento - e quanto tali conseguenze possano puntellare le tesi da me proposte²⁵. Però è utile mettere brevemente in campo due intuizioni benjaminiane per chiarire alcune conclusioni del mio discorso che, senza dubbio, restano assai controverse (anche a causa della natura semplicemente preliminare della ricognizione proposta). Tali nodi sono quelli, rispettivamente, della “spazializzazione” opposta al progresso e della persistenza di una strana forma di “universalismo”, alla fine del mio discorso.

4.1. La questione dello spazio storico e della pluralità interculturale

Non credo che la categoria di spazio possa semplicemente sostituire la continuità temporale propria della filosofia moderna della storia. Non è a questo livello di semplificazione che voglio portare il discorso. Mi pare piuttosto che attraverso un *appaiamento* ermeneutico dello spazio alla storia vi sia la possibilità di tenere fede alla sfida dell'intercultura, che è precisamente quella di pensare le differenze interculturali – e le loro storie singolari – sincronicamente. La nozione di spazio, del resto, è qui adottata in senso del tutto elementare, come spazio “politico” e/o spazio “culturale”. Ora, la questione più complessa è a mio avviso questa: si può pensare una storia universale dentro un paradigma interculturale? Benjamin suggerisce una soluzione:

Organizzare il pessimismo vuol dire... scoprire nello spazio dell'agire politico... lo spazio immaginativo. Questo spazio immaginativo però non si può più assolutamente misurare in termini contemplativi... questo spazio immaginativo cercato... il mondo di attualità universale e integrale. *La redenzione è il limes del progresso*. Il mondo messianico è il mondo dell'attualità universale e integrale. Solo in esso si dà storia universale. Ma non in quanto scritta, bensì in quanto festeggiata. Tale festa è depurata da ogni celebrazione. La sua lingua è la prosa liberata, che ha fatto esplodere i vincoli della scrittura. L'idea della prosa coincide con l'idea messianica della storia universale... La molteplicità delle storie è strettamente affine, se non identica, alla molteplicità delle lingue. La storia universale nel suo senso odierno è sempre solo una sorta di esperanto. Essa esprime la speranza del genere umano, esattamente come lo fa il nome di quella lingua universale²⁶.

²⁵ Per un'introduzione al tema sia sufficiente in questa sede rimandare alle parole di Bloch dedicate a Benjamin e tradotte anche in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 318-321.

²⁶ Ivi, p. 95 (ma anche 84). Ho scelto comunque di fare riferimento, in questa postilla, ai *Materiali preparatori alle tesi*, forniti in apparato alle *Gesammelte Schriften* e tradotti all'interno

Che cos'è dunque questa "storia universale" che sopravvive alla filosofia moderna della storia? Essa non è innanzitutto l'archivio di fatti ed eventi da contemplare, secondo una «sorta di condizione media della storia»²⁷. Si tratta in altri termini di togliere dalle mani degli storici quel filo continuo che permette, secondo Benjamin, il controllo razionale e soffoca lo spazio immaginativo²⁸. È invece nel disordine delle «trecce sciolte» della storia che è lecito continuare a cercare una storia universale. Ma affinché essa sia possibile è necessario liberare lo spazio all'immaginazione, per poter continuare a pensare «il mondo di attualità universale e integrale». Benjamin è categorico: «Solo in esso si dà storia universale». È un passo di ardua comprensione. Questa storia universale non è né una sussunzione al concetto né una tematizzazione. Per meglio dire: essa non segue il modello della lingua universale, ma quello della molteplicità delle lingue. Non cerca l'uniformità delle culture, ma la loro pluralità. E questa pluralità contemporanea è la condizione di possibilità di una storia universale emendata dal pregiudizio moderno. È dentro questa spazializzazione piena di confini e di limiti (il riferimento essenziale è appunto al «*limes*») che essa può continuare a valere. Essa è una «prosa liberata», cioè fa riferimento alle molteplicità delle storie e alla loro liberazione dalla cattività del monolinguisimo. Ecco il punto fondamentale. È dentro il pluralismo delle storie che si può far valere ancora «l'idea messianica della storia universale». Questa idea messianica ha una duplice forza innovativa: è del tutto contemporanea (non mette ordine alle storie, non ne riduce gli spazi); è una storia la cui narrazione è puramente etica, essa – come ogni storia e, forse, come ogni cultura – ha di mira niente di meno che *la redenzione*.

4.2. *Universalismo ed ermeneutica interculturale*

Ritorno infine proprio su questo carattere teleologico di un'ermeneutica interculturale della storia, per chiarirne alcuni aspetti finali. C'è innanzitutto una correzione alla proposta avanzata attraverso Bloch (e anche attraverso Kant). Si tratta a mio avviso, per non cadere in un'impresa inutile, di deformalizzare almeno un po' l'umanizzazione, pur riconoscendone contemporaneamente il carattere di tendenza comune delle culture e delle storie. Per far questo dobbiamo far valere, contro Bloch, la critica di Benjamin alla «dottrina della perfettibilità assoluta»²⁹. Ma in che modo l'umanizzazione può valere da tendenza universalizzante tra le culture, se non attraverso questa sua funzione d'ideale o di orizzonte futuro³⁰? La risposta di Benjamin è spiazzante, se così posso dire.

dell'edizione italiana citata, pp. 71-103).

²⁷ Ivi, p. 94.

²⁸ «È solo quando il corso della storia scivola via liscio come un filo tra le mani dello storico, che è lecito parlare di progresso. Se esso è invece una corda molto sfilacciata e svolta in mille matasse che pendono come trecce sciolte, nessuna di queste ha un posto determinato prima che tutte quante siano raccolte e intrecciate nell'acconciatura del capo» (ivi).

²⁹ Ivi, p. 88.

³⁰ La posizione di Bloch condividerebbe la stessa incauta debolezza politica di cui Benjamin accusa la socialdemocrazia, che è quella di non aver interpretato più la classe asservita presente

L'umanizzazione («*humanitas*», la definisce il filosofo berlinese) non è un ideale futuribile ma «un'utopia politica», la cui funzione è esclusivamente «di gettare fasci di luce su ciò che merita di essere distrutto»³¹.

Questa correzione del senso dell'*humanitas* è essenziale per ogni tentativo di connettere in forma credibile ermeneutica interculturale e storia. I motivi di questa essenzialità sono svariati. È proprio il momento “distruttivo” che permette di uscire dal *continuum* della storia e, al contempo, di individuare l'elemento universale che attraversa i confini e i limiti culturali. Ciò che le storie hanno in comune non è tanto la promessa di un futuro conciliato, quanto il peso di un passato oppressivo³². Le culture si fanno storia nella misura in cui tendono a nascondere (ogni cultura ha la sua filosofia moderna della storia) o tendono a riscattare il loro carico collettivo d'ingiustizia: «lo storico è un profeta rivolto all'indietro»³³. Per questo, parafrasando Benjamin, si potrebbe affermare che un'ermeneutica interculturale fa i conti con le storie esclusivamente nel senso che prova a estendere alle pluralità culturali il compito di «connettere la distruzione rivoluzionaria con l'idea della redenzione»³⁴. Vi sono due proprietà di questa connessione che vanno applicate all'ermeneutica interculturale della storia.

La prima proprietà è che vi è necessità di riconoscere che ogni cultura si può interpretare non solo nella sua rappresentazione consolidata, ma anche nel margine degli spazi immaginativi dentro cui è lecito scardinare la continuità della storia per ripensare persino la sedimentazione del passato. Si tratta cioè di lavorare *materialmente*³⁵ sulla memoria storica delle culture, per provare a “distruggerne” l'eredità consolidata e non soltanto per celebrarla. Rispondendo a una domanda filosofica per eccellenza (che ci riporta a Nietzsche), Benjamin scrive: «Ma da che cosa può essere salvato qualcosa che è stato? Non tanto dall'infamia e dal disprezzo in cui è caduto, quanto da un determinato modo della sua tradizione.

come la classe liberatrice, spostando piuttosto la liberazione alle «generazioni a venire». È questo rimando al futuro l'ingranaggio che inceppa la socialdemocrazia e che, in qualche modo, rischia di inceppare anche la forza dell'utopia politica di Bloch. Cfr. per esempio: «è nella tradizione degli oppressi che la classe operaia compare come ultima classe asservita, come la classe vendicatrice e liberatrice. Questa coscienza è stata abbandonata dalla socialdemocrazia fin dall'inizio. Essa assegnò alla classe operaia il ruolo di redentrica delle generazioni a venire. E recise così il nerbo della sua forza. La classe disapprese a questa scuola tanto l'odio quanto la capacità di sacrificio. Entrambi infatti si alimentano più alla vera immagine degli antenati asserviti che all'immagine ideale della posterità liberata. Agli inizi della rivoluzione russa ve ne era viva consapevolezza. La frase: «nessuna gloria ai vincitori, nessuna pietà ai vinti», è così toccante perché porta a espressione più una solidarietà con i fratelli morti che una solidarietà con i posteri. — “Amo la generazione dei secoli a venire”, scrive il giovane Hölderlin. Ma questa non è al contempo un'ammissione della congenita debolezza della borghesia tedesca?» (ivi, p. 81).

³¹ Ivi, p. 89.

³² Si potrebbe dire meglio: le storie hanno in comune la promessa di un futuro umanizzato solo in quanto hanno in comune il peso di un passato oppressivo. Ed è utile ricordare come la comunanza di questo passato non è solo per analogia, ma anche per interferenza. L'oppressione interna alle storie è infatti spesso oppressione di una storia sulle altre, come gli studi postcoloniali ci insegnano.

³³ Ivi, p.75.

³⁴ Ivi, p. 79.

³⁵ Nel senso preciso per cui è il «materialismo storico» che ha «il compito di riportare finalmente in campo le energie distruttive» (ivi, p. 76).

Il modo in cui viene celebrato come una eredità è più disastroso di quanto potrebbe esserlo la sua scomparsa»³⁶. Si affaccia qui il tema ermeneutico della tradizione. In che modo l'ermeneutica interculturale può mettere in rapporto le tradizioni culturali con le loro storie? Io credo essenzialmente evitando che le storie vengano interpretate come i luoghi dentro cui ogni tradizione diventa eredità e, in questo modo, si sottrae a un esercizio essenzialmente ermeneutico quale quello della critica. Ecco la prima proprietà su cui converrebbe lavorare ancora: fare della storia non un luogo di fissazione delle culture ma un luogo di conflitto rispetto a ciò che è semplicemente lasciato in eredità e, per ciò stesso, condannato alla morte (condizione preliminare ad ogni eredità). Vivificare le culture vuol dire anche preservare le tradizioni dalle eredità e, in questo senso, operare sempre uno sforzo di ermeneutica conflittuale rispetto alla narrazione dominante e alla linea di continuità delle singole storie "celebrate".

La seconda proprietà – strettamente legata alla prima – consiste in uno spostamento dell'oggetto specifico di un'ermeneutica interculturale della storia che sia conflittuale rispetto alle storie fissate in eredità. Ciò che è in comune tra le differenti culture non è tanto il riferimento finale all'umanità quanto la tendenza materiale alla dimensione comune dell'ingiustizia compiuta e da "distruggere". Ogni storia s'incrocia in questo riferimento decostruttivo e non soltanto in una tendenza ideale. È ancora Benjamin a suggerirlo con straordinaria chiarezza: «I soggetti della storia: gli oppressi, non l'umanità»³⁷.

È possibile soltanto adesso rispondere alla domanda iniziale di queste pagine. L'ermeneutica interculturale può fare a meno della storia? Dipende da quale storia. La comprensione interculturale della pluralità delle storie non dà luogo ad una storia universale, e di essa non solo può fare a meno ma si propone il compito di decostruire la tentazione della conciliazione o dell'accordo finale. È piuttosto della storia mai raccontata degli oppressi che l'ermeneutica interculturale si occupa. La memoria degli oppressi è la sua spinta propulsiva e ciò che ne permette il dispiegarsi. Senza questo segno di oppressione non c'è comprensione possibile di una storia differente. Ma se è questo segno dell'ingiustizia il lasciapassare di un'ermeneutica interculturale della storia, il compito non sarà tanto quello di costruire ma di decostruire, di cancellare le eredità per scorgere in ogni tradizione i rivoli di altre storie che hanno da essere raccontate e celebrate. Ogni cultura è nascosta innanzitutto a se stessa. Nel proprio segreto custodito vi è sempre una redenzione ancora da compiere.

Sergio Labate, Università di Macerata
✉ sergio.labate@unimc.it

³⁶ Ivi, p. 86.

³⁷ Ivi, p. 89.