

Laura Boella - Marc Augé

Etica civile: orizzonti

A cura di **Lorenzo Biagi**



Marc Augé - Laura Boella

Etica civile: orizzonti

a cura di Lorenzo Biagi

ISBN 978-88-250-3621-3
ISBN 978-88-250-3622-0 (PDF)
ISBN 978-88-250-3623-7 (EPUB)

Copyright © 2013 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

Prima edizione digitale 2013

Indice

Lorenzo Biagi	
Introduzione	7
Marc Augè	
Riappropriarci del tempo e dello spazio	19
<i>Nonluoghi</i> e trasformazione della relazione	20
Un triplice decentramento	23
I tempi morti	26
Ricordare i principi	29
Laura Boella	
Riapprendere il coraggio	33
Ripensare il coraggio in tempi di crisi etica e politica	36
Il coraggio di stare fermi	47

introduzione

1. «Voi dite: i tempi sono cattivi; i tempi sono pesanti; i tempi sono difficili. Vivete bene, e muterete i tempi»¹. E che quelli di Agostino d'Ippona fossero tempi difficili e pesanti, con il lento declino della civiltà romana e l'irruzione delle invasioni barbariche, verso un qualcosa di nuovo che nemmeno si intravedeva, lo abbiamo compreso senza difficoltà dalle semplici ricostruzioni manualistiche. Oggi, in verità già da qualche decennio, sono sempre più numerosi coloro che istituiscono una sorta di analogia tra i tempi di Agostino e i nostri tempi. Così come al tempo di Agostino, anche tra noi crescono coloro che parlano di tempi difficili e cattivi con un crescente senso di impotenza. L'appello agostiniano però ristabilisce anche per noi una gerarchia della responsabilità: «Vivete bene, e muterete i tempi». Più che prendercela con i tempi,

¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Discorsi*, 311,8.

dobbiamo ricominciare da noi stessi, dal nostro stile di vita. Gandhi, non lontano da questa sensibilità, affermava che «se vuoi cambiare il mondo, prima cambia te stesso. Sii il cambiamento che vuoi vedere avvenire nel mondo».

Rimane il fatto che tra noi oggi sembra prevalere un senso di impotenza di fronte ai tempi. Forse è questo clima spirituale, un misto di promesse deluse e di impegni falliti, che spiega la recente ripresa della forma imperativa: «Indignatevi!», «Impegnatevi!»². Così scriveva Stéphane Hessel, diplomatico francese, ex partigiano, novantacinquenne combattivo morto nel febbraio del 2013, che ha conquistato con questi testi migliaia di lettori. Svegliamoci: l'impotenza e l'indifferenza sono mortifere. Ma Pietro Ingrao, altro vegliardo combattivo, rispondeva che «indignarsi non basta»³ e che bisogna andare più avanti: «Bisogna costruire una relazione condivisa, attiva».

² Cf. S. HESSEL, *Indignatevi!*, ADD Editore, Torino 2011; ID., *Impegnatevi!*, Salani Editore, Milano 2011, e da ultimo *Vivete!*, a cura di É. de Hennezel e P. van Eersel, Castelvecchi Editore, Roma 2012.

³ P. INGRAO, *Indignarsi non basta*, con M.L. Boccia e A. Olivetti, Aliberti Editore, Reggio Emilia 2011.

Ci vuole «una lettura del mondo e una adeguata pratica politica» che dia corpo ai sentimenti di indignazione e di critica. Da ultimo, lo scrittore Walter Siti ha vinto il premio Strega nel 2013 con *Resistere non serve a niente*⁴. Egli si addentra narrativamente in un mondo che va osservato freddamente perché i valori assoluti sono definitivamente caduti e la discriminazione tra bene e male è diventata quanto mai impercettibile. Rapporti di famiglia, amore e amicizia, sesso, inganno, sfruttamento chiedono di essere valutati rinunciando a una definizione di principio di «giusto» e «sbagliato». Qualcuno lo ha definito il manifesto di un nuovo nichilismo: oggi il potere e i soldi si sono saldati in maniera così massiccia e pervasiva, da assumere iperbolici sensi metafisici, così che noi non ci possiamo fare niente. La perentorietà del titolo non lascia scampo e pare azzerare senza mezzi termini qualunque slancio di reazione. Eppure il personaggio del racconto di Siti non ci convince. L'ipertrofia

⁴ W. SITI, *Resistere non serve a niente*, Rizzoli, Milano 2012.

del sé, caratteristica del nostro tempo, fino all'alienazione assoluta e all'annullamento nel sistema soldi-potere; la logica di un desiderio vissuto nel suo puro bruciarsi nel presente dell'occasione; il consumo di persone e cose, tutto ridotto a merce, più che portarci a concludere che resistere non serve a niente, ci mette davanti il sentimento che il livello è stato raggiunto e superato. Che, sì, resistere non serve a niente ma perché è giunto il momento di dire di no. Di dire basta. In qualche maniera.

2. Nelle riflessioni che qui vengono proposte al lettore, ci pare che venga percorsa un'altra strada, quella della rigenerazione del nostro impegno civile. Senza fare sconti alla pesantezza del nostro tempo con i suoi nuovi poteri così soverchianti, proponiamo un itinerario di etica civile meno imperativo, forse, ma più meditato, più lento, da ruminare, secondo i criteri di un apprendimento riflessivo che sa distinguere tra *un pensiero riflettente*, passivo e a rimorchio dell'esistente, e *un pensiero riflessivo*, ossia attivo e trasformativo di sé e del proprio mondo.

Marc Augé e Laura Boella, con minore impatto emotivo ma una maggiore pazienza meditativa, di fatto abordano le medesime questioni da altri punti di vista, ai quali forse siamo meno abituati. Il primo si propone con la pacatezza dell'antropologo che legge la vicenda umana alla luce della «lunga durata», con il respiro dei tempi lunghi del cammino della comunità umana, senza lasciarsi prendere da nostalgie per primordiali età dell'oro. La sua riflessione, al contrario, ci invita ad aggredire la «surmodernità»⁵, scorgendone gli interstizi che dischiudono un nuovo umanesimo della città «da vivere» imparando a equilibrare solitudine e relazione di volti. La seconda ci accompagna tra le virtù civili con la finezza di spirito della filosofa morale che scorge nel cuore umano insospettate risorse, anche quando queste rivelano la loro fragilità e finitezza. Anzi, il lettore scoprirà che la meditazione della Boella sul coraggio mostra proprio che la stessa fragilità può esse-

⁵ Così egli definisce la nostra epoca, nel saggio che lo ha reso famoso per aver introdotto la categoria dei «nonluoghi»: M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 1993.

re vissuta come presenza di impegno civile, fiero e insieme di incoercibile dignità.

Augé non ha timore di affermare che di fronte ai cambiamenti della nostra epoca, dobbiamo apprezzare di più quelli che potremmo chiamare gli *universalisti antropologici*. A dire il vero egli ci invita a prendere le mosse dal «ricordo dei principi e a uscire dalle ideologie della totalità», quale oggi appare essere quella del capitalismo neoliberalista. Quali sono questi principi, questi universalisti antropologici? Anzitutto che l'uomo è un essere personale, e poi che è un essere culturale, e infine che è un «essere uomo generico», ossia in grado di leggersi con la grammatica propria dell'uomo che fa di ogni uomo un uomo. Niente di più, ma neanche niente di meno. E da qui ripartire per una riconquista del tempo e dello spazio, della relazione faccia a faccia e dell'iniziativa culturale. Tre riconquiste che possono ben sostanziare quella che andiamo a definire come un'etica civile capace di stare di fronte alle sfide del nostro tempo, che la crisi economico-finanziaria – di cui tanto parliamo – è ben lontana dall'esaurire.

Marc Augé e Laura Boella sono d'accor-

do, a tale proposito, nell'iscrivere tale crisi in uno scenario dominato dalla necessità di rigenerare lo spazio simbolico e pratico dell'*essere insieme*. Come a dire: è questo il cuore della nostra vicenda antropologica contemporanea. Ci è diventato difficile anzitutto vivere assieme. L'antropologo ci ricorda che l'uomo non si dà se non in una relazione, la quale se da una parte non va idealizzata né agganciata a presunte determinazioni originarie, dall'altra non può nemmeno essere continuamente sottoposta a lacerazioni quotidiane e smentite ordinarie senza far male all'essere umano. La filosofia morale mette in valore il fatto che per l'uomo esiste una speciale manifestazione di sé che consiste nel mettersi in relazione, e nell'alimentare lo spazio comune affrontando «il rischio della vita pubblica», poiché per l'uomo si dà qualcosa che è più importante della propria autorealizzazione, ossia lo spazio dell'essere insieme.

3. Proviamo allora ad abbozzare la grammatica del nuovo umanesimo civile che Augé e Boella ci vengono a proporre. All'inizio dobbiamo fare nostra un'afferma-

zione netta di Laura Boella: «l'idea di non contare nulla è sbagliata». In fondo sembra proprio questo il sentimento che ci lascia *Resistere non serve a niente* e che ci comunica tanta parte del nostro scambio quotidiano: non conta niente chi siamo e quello che facciamo. Tanto... È questa persuasione che va attaccata e smontata per prima. Come? Facendo nostra l'intuizione di Hannah Arendt secondo cui la caratteristica propria dell'essere umano consiste nella capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. «Gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare»⁶. L'uomo è l'essere che agisce, e nel suo agire è iscritta la capacità di interrompere qualcosa e di iniziarne un'altra di nuova. Ripensare il coraggio in tempi difficili vuol dire proprio questo: dire di no e iniziare qualcosa di nuovo. È questo coraggio la prima mossa per rigenerare la nostra etica civile.

In secondo luogo, il nuovo umanesimo civile fa suo l'insegnamento antropologico di Augé, il quale dipana le battaglie sull'identità

⁶ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998, 182.

che hanno caratterizzato questi ultimi decenni, tra contrapposti assolutismi e relativismi, con una osservazione per noi così elementare quanto quotidiana: l'identità passa sempre attraverso la relazione con gli altri, relazione che è in parte immaginaria e in parte simbolica. Noi esistiamo solo attraverso le relazioni con gli altri, relazioni di filiazione, di amicizia, d'amore, di opposizione, eccetera. L'osservazione antropologica infatti non fa altro che partire ogni volta da questo dato elementare e fondativo. «Spesso riusciamo a trovare un po' di noi stessi proprio mentre cerchiamo gli altri», dice Augé. Là dove Augé parla di «eccesso di individualismo», per indicare la cifra della nostra società contemporanea, finisce per incontrarsi con Bauman, il quale ci ripete che ogni nuovo progetto civile deve «aver presente il triste dato dell'individualizzazione della società contemporanea, che è consistita nello smantellare l'aggregazione, raggelare le comunità, recidere il comune scopo degli esseri umani»⁷. La seconda mossa dunque consiste nel riconoscere

⁷ La sintesi più efficace della riflessione del grande sociologo polacco su questo aspetto si trova in Z. BAUMAN, *Individualmente insieme*, Diabasis, Reggio Emilia 2008.

il grosso sbaglio che la nostra civiltà occidentale ha commesso nel definire la natura umana una realtà chiusa, autosufficiente, autogenerantesi, mossa esclusivamente dall'egoismo, dal calcolo unilaterale del proprio utile⁸. Il principio antropologico invece è un altro, quello che Michel de Certeau riassumeva nel «mai senza l'altro»⁹. Laura Boella parla qui del coraggio che acquista una portata «altamente morale» nel momento in cui lo decliniamo come generosità e simpatia, come l'andare incontro all'altro dimenticando il proprio io.

Il terzo passaggio è che se è vero che la persona acquista senso nella relazione, è anche vero – ci ricorda ancora Augé – che la relazione non ha senso senza la persona. Per questo l'antropologo francese prospetta una duplice uscita: dall'isolamento, in cui oggi paradossalmente perfino i nuovi mezzi di comunicazione ci cacciano, e dall'anonimato dei non luoghi e del non tempo in cui le nostre vite si svolgono. Per questo dob-

⁸ Cf. M. SAHLINS, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano 2008.

⁹ M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro*, Qiqajon, Magnano (BI) 1993.

biamo riscoprire il valore della solitudine, la quale appunto non è né isolamento né anonimato ma relazione autentica con noi stessi. Ora la natura di tale relazione con noi stessi è sostanziata, come scrive Laura Boella, dall'opera continua e paziente di mettere in sintonia con la realtà il nostro desiderio di bene. La terza mossa allora è data dal rigenerare il legame tra il desiderio di spendere bene la nostra vita con l'effettiva e quotidiana condotta della nostra vita.

Il quarto passaggio è dato dallo stare in mezzo e dallo stare fermi, stare dritti. Affermare la nostra presenza sulla scena degli avvenimenti, senza sentimenti di impotenza né di evasione, dà inizio al nuovo impegno civile per il nostro tempo. La globalizzazione ci scarica addosso avvenimenti sempre più dilatati ma anche sempre più incontrollabili, da qui il rischio di lasciar perdere tutto quanto. Abbiamo la sensazione che stare fermi significhi non fare niente. Non è così, ci dice Laura Boella e ci persuade con i suoi rimandi a testimoni sconosciuti ma carichi di senso. Ebbene, lo stare nel punto di incrocio e scontro tra la nostra singolarità e gli avvenimenti, oggi è già un interporsi che

diventa virtù civile per vivere bene nel nostro mondo globalizzato.

4. Il lettore a questo punto ha già capito che queste righe avevano un solo fine: persuaderlo a leggere e soprattutto a ruminare le meditazioni sobrie (anche la sobrietà è oggi un'altra virtù civile da imparare) ma intense di Marc Augé e di Laura Boella. Meditazioni che ci introducono in un apprendimento riflessivo, come ho detto all'inizio, ma anche trasformativo. L'apprendimento autentico è sempre trasformativo, ossia quando interiorizziamo nuove prospettive di significato finisce che la nostra vita ne rimane appresa e trasformata essa stessa. Non possiamo immaginare lo statuto di un nuovo umanesimo civile, di una nuova etica civile, di una nuova etica della convivialità per il nostro tempo, se non prendendo le mosse dalla trasformazione di noi stessi che è nello stesso tempo la trasformazione dell'*ethos* relazionale. Trasformare noi stessi per trasformare l'ambiente; trasformare l'ambiente per trasformare noi stessi, ecco la dialettica virtuosa che alimenta il progetto di una nuova etica civile.

LORENZO BIAGI

Marc Augé

Riappropriarci del tempo e dello spazio

Il tema presentato in questo Forum sull'Etica civile¹, è effettivamente cruciale per il nostro tempo. Il grande paradosso di oggi è forse quello della pluralità e della solitudine. La pluralità in molti sensi. Si parla talvolta di mondializzazione e globalizzazione ma io userei più volentieri il termine *planetarizzazione*. Nella storia, infatti, ci sono state diverse mondializzazioni ma è la prima volta che questa mondializzazione è *coestensiva* al pianeta Terra in senso fisico. Un altro aspetto su cui ci si deve interrogare nella società di oggi è la demografia. La popolazione della Cina oggi è uguale al-

¹ È il testo della relazione, non rivista dall'autore, tenuta al II Forum Nazionale di Etica Applicata, organizzato dalla Fondazione Lanza a Padova il 21-22 marzo 2013.

la popolazione mondiale dell'inizio del XX secolo e le proiezioni dicono che alla fine di questo secolo raggiungerà i 10 miliardi. Una delle conseguenze di ciò attiene allo sviluppo del capitalismo liberale; per esempio diciamo che, oggi, il 51% delle persone vive al di sotto della soglia di povertà e che questo rappresenta un progresso rispetto al secolo scorso, naturalmente in termini di percentuali; questo però significa anche che ci sono 3 miliardi e 500 milioni di analfabeti poveri sulla Terra, cioè molti di più di quella che era la popolazione totale mondiale all'inizio del secolo.

***Nonluoghi* e trasformazione della relazione**

L'oggetto della ricerca antropologica è la relazione, la relazione fra l'uno e l'altro, tra l'uno e gli altri e tra gli uni e gli altri. Ciò che mi ha condotto a utilizzare la categoria del *nonluogo* è l'estensione e la proliferazione di un certo numero di spazi del nostro mondo di oggi: spazi di circolazione come le autostrade, gli aeroporti, spazi di consumo, cioè tutto quello che riguarda i circuiti di distribuzione e i luoghi dove si consuma, e spazi

di comunicazione, di cui conosciamo l'importanza attuale. Quando parlo di *nonluogo* vorrei utilizzare questo termine in modo abbastanza innocente per distinguere questi nuovi spazi dai luoghi che sono stati studiati tradizionalmente dagli antropologi. Questi luoghi erano per esempio i villaggi tradizionali in cui il posto di ciascuno era delimitato in maniera rigida in termini di filiazione, di alleanza matrimoniale e di residenza. Tale tipo di organizzazione sociale permetteva all'antropologo di decrittare dalla posizione dello spazio la posizione della società: uno era la traduzione o il filtro dell'altra. Da qui l'idea di descrivere in termini negativi, rispetto al passato, gli spazi odierni in cui ci sono tante persone presenti nello stesso posto, ma non sono in relazione tra loro, come quando attraversando un aeroporto non conosco le persone che ho vicino e che accosto. È ovvio che si tratta di una definizione relativa dei rapporti: non è la stessa cosa vivere, lavorare tutti i giorni in un aeroporto, stabilire dei contatti tra i colleghi e stringere delle amicizie, ed essere un viaggiatore di passaggio. Ci troviamo in un mondo di «*nonluoghi*», e ora metto questo

termine tra virgolette, che si sviluppa e dove l'ideale sembra diventare progressivamente l'istantaneità, l'ubiquità. Ciò comporta la de-simbolizzazione delle relazioni sociali, dello spazio e del tempo. È così che Paul Virilio ha parlato della *meta-città virtuale* per indicare questo insieme di non luoghi che costituiscono il pianeta.

Possiamo anche descriverli in un altro modo, per esempio quando usiamo i termini di *città-mondo* e *mondo-città*. Il *mondo-città* è quello spazio virtuale di cui parla Paul Virilio e che corrisponde al fatto empirico di quella pressione sempre più crescente di uomini che vivono nelle città ma che indica pure che ciò che non è propriamente la città è impregnato di essa. A volte si è parlato di filamenti umani lungo le coste e i fiumi. D'altro canto il *mondo-città* può dare l'impressione che tutto vada bene nella città e le immagini dei media, della televisione e del cinema, lo sottolineano. Per esempio, all'inizio delle soap-opera americane si vedono le città riprese dall'alto, da un elicottero che le sorvola offrendo le immagini di questi fiumi di auto lungo le autostrade: la *città-mondo* e il *mondo-città*. Quando si entra nella cit-

tà stessa, nelle grandi metropoli, si trovano tutta la durezza e le segregazioni della modernità; non sono più queste immagini di libera circolazione che definiscono il pianeta ma la realtà dei quartieri difficili, degli esclusi, delle difficoltà di ogni genere e della violenza. È una questione di scala a seconda dello sguardo e della sua progressione.

Un triplice decentramento

Potremmo dirlo in altro modo parlando di un triplice decentramento. Il decentramento della città: nelle grandi città i quartieri centrali sono sempre meno abitati, le case di queste aree sono molto costose e sono abitate da persone che vengono da fuori e che hanno i mezzi e le risorse per permetterselo. I centri storici vengono visitati da turisti provenienti da tutto il mondo, il lavoro e l'alloggio si allontanano. Siamo obbligati a costruire dei sistemi di trasporto metropolitano sempre più rapidi. Il decentramento della città fa sì che la vita reale venga vissuta in quelle che chiamiamo ancora periferie e che sono sempre di più i luoghi delle attività.

C'è poi un decentramento dell'alloggio, dell'abitazione. Jean-Pierre Vernant, parlando della Grecia antica e della casa tradizionale, opponeva il centro, il focolare occupato da Estia, la dea del focolare domestico, definito come luogo-ombra, luogo femminile, alla soglia della casa, luogo luminoso che si apriva sull'esterno, dove stava Hermes, il dio della relazione e dove si posizionavano gli uomini, nel senso di maschi. Oggi che cosa succede? Che cosa troviamo al centro della casa? Troviamo la televisione e il computer, cioè Hermes. Hermes ha cacciato Estia e improvvisamente il luogo dell'intimità cambia e si trasforma.

Possiamo in terzo luogo parlare di un decentramento dell'individuo stesso, perché l'individuo viene sempre più apprezzato e gli viene permesso di essere in relazione con l'esterno, tramite il mondo della comunicazione. Camminando per le strade di Parigi, si vedono sempre di più persone completamente assorbite dalla musica – che ascoltano con gli auricolari – e che sembrano parlare con dei fantasmi; questi fantasmi sono gli esseri più numerosi nelle città di oggi, nelle strade, nella metropolita-

na. Per esempio, un'immagine molto significativa appare essere quella di due persone che sono sedute una di fronte all'altra, a un tavolino in un caffè, ciascuna occupata a parlare al telefono con qualcun altro. Si tratta di un'immagine, forse, di solitudine che comunque ci spinge a interrogarci sul significato di queste situazioni di comunicazione.

Queste nuove forme di solitudine non sono però le sole. L'ideologia del capitalismo liberale ha prodotto la sua grande narrazione, per riprendere l'espressione del filosofo Lyotard, e questo discorso è passato attraverso l'elogio dell'impresa. Si è parlato molto della cultura d'impresa e anche gli uomini politici hanno sostenuto che per governare bene un paese bisognava pensarlo come se fosse un'azienda. In fondo, il tema della fine della storia sviluppato da Fukuyama, è l'idea che noi ci stiamo incamminando verso una formula definitiva, dove pensiamo di trovare la democrazia rappresentativa e il mercato mondiale liberale. Tutto questo deriva da quale fatto? Ci sono stati dei regimi politici autoritari che si sono adattati molto bene al capitalismo liberale. In seguito la cultu-

ra d'impresa, questa immagine dell'impresa come ambiente costituito da partner solidali – i proprietari, i manager e gli impiegati – si è rivelata falsa. È un aspetto della crisi che viviamo oggi e a cui possiamo riconoscere almeno il merito di aver rivelato la verità dei numeri dal momento che si è visto come le azioni, cioè il reddito dei proprietari è aumentato al contrario di quello degli impiegati, che vengono anche licenziati; e ci ha mostrato, inoltre, quali siano le differenze fenomenali tra i profitti dei dirigenti, che sono anche azionisti, e quelli degli impiegati e degli operai. È il mondo della disegualianza e quello che abbiamo visto è stato il disfarsi di questa idea del *team*, dell'*équipe*, quasi della squadra sportiva gloriosa. Questi sono fatti da cui non siamo ancora usciti.

I tempi morti

Contemporaneamente, oggi è la gestione del tempo a essere messa in questione e quindi io metterei volentieri vicino alla relazione dei *nonluoghi*, i tempi morti. Il tempo morto in termini sportivi è quel tempo in cui la partita viene sospesa per richiesta

dei giocatori, ma possiamo anche allargare l'immagine e parlare di «tempi morti forzosi», come ad esempio nella vita lavorativa. Tecnicamente, quando le imprese non hanno lavoro, non hanno commesse, almeno in passato, fermavano il lavoro. Inoltre, i contratti a tempo determinato sono sempre più numerosi dei contratti a tempo indeterminato, il che vuol dire che il tempo-morto si è ormai integrato definitivamente nella definizione del lavoro. Tutto questo – gli orari spostati, ridotti, la disoccupazione parziale, ecc. – ha portato a un sentimento di solitudine. Un'indagine della Fondation Franca ha dimostrato che questo sentimento di solitudine, anzi di isolamento, è cresciuto, nel corso di due anni, di circa il 20%, il che vuole dire che 5 milioni di francesi provano questo senso di isolamento. L'indagine della Fondazione ha dimostrato che, a causa della sua frammentazione, la vita lavorativa non gioca più il ruolo di momento integrativo nella vita delle persone. Il 27% dei francesi dichiara di avere solo dei rapporti strettamente professionali con i colleghi. In due anni, molte persone isolate – il 24% contro il 12% – pur facendo ricorso ai social networks

come Facebook, riferiscono di continuare a sentirsi sole. È paradossale che proprio nell'era della comunicazione, rischiamo di perdere la relazione. L'unica cosa che posso dire è che le due componenti fondamentali dell'esistenza simbolica – lo spazio e il tempo – sono indispensabili alla vita sociale. Trascurarle o ignorarle non può che portare a patologie distruttive.

La sostituzione sistematica dello schermo con l'incontro concreto ha tutta la potenzialità di poter cambiare il senso della relazione.

La crescita del senso di isolamento e l'aumento dei disturbi psicologici testimoniano un'evoluzione inquietante che pone la questione di che cosa fare. La questione etica è una questione importante ed essenziale, e qui la considero a un livello di base, molto empirico. Esistono tre fronti: la povertà, che, nonostante la nostra sensazione, sta crescendo nel mondo, e ciò che sta aumentando di più è il divario tra i più ricchi tra i ricchi e i più poveri tra i poveri, anche in quei paesi emergenti che stanno accedendo al mondo avanzato, ma che sono il luogo di diseguaglianze notevoli. La stessa cosa ac-

cade nel campo della conoscenza, soprattutto riguardo allo scarto che c'è tra coloro che sono sempre più vicini agli ambienti più privilegiati e quelli che sono esempio di un fallimento scolastico o che non hanno accesso all'istruzione. Il terzo fronte è quello dello spazio e del tempo: la materia prima del simbolico, poiché le relazioni umane hanno bisogno di tempi concreti e di spazi concreti. Di fronte alla circolazione delle immagini abbiamo il senso di questa *planetarizzazione*, ma di fatto abbiamo ancora bisogno di spazi concreti e di un tempo che si estenda a misura d'uomo.

Ricordare i principi

Quindi che cosa fare? Prima di tutto ricordare i principi e uscire dalle ideologie della totalità. L'uomo ha tre dimensioni: è un essere individuale, è un essere culturale, preso all'interno di un insieme di relazioni sociali, ed è infine uomo in senso generico, l'uomo nel senso di semplice uomo. Donne e uomini sono Uomini, con la U maiuscola. Tutto si gioca nella relazione tra questo essere dell'uomo: essere individuale, essere

culturale ed essere generico. Possiamo osservare come questa triplice dimensione venga messa in gioco, per esempio, nel dibattito politico. La storia è diventata più rapida rispetto a questo tipo di cose: non è poi da molto tempo che le donne hanno guadagnato il diritto di voto. Ciò che è in gioco in questa triplice dimensione dell'individuo, è essenziale.

Un altro principio, che mette in relazione questa triplice dimensione, mi fa pensare alla frase di Sartre: «Ogni uomo, tutto l'uomo». L'uomo in questo senso è l'uomo generico senza dubbio. Possiamo accompagnare questa formula, invertendola, con la frase di Rimbaud, ripresa da Lacan, «l'io è un altro e l'altro è un io», un io è un soggetto. Penso che questi principi non siano negoziabili e soprattutto non in nome della diversità culturale. Tutte le culture sono rispettabili e si somigliano perché si sono tutte poste le medesime domande, ma per ragioni storiche differenti le risposte appaiono diverse e non possiamo dire che tutte queste risposte siano equivalenti. Il culturale nasce da qualche parte tra l'individuale e il generico con i suoi propri vincoli. In altre

parole dobbiamo opporre un principio assiomatico alla totalità culturale e ideologica. Mi sembra che una tale posizione permetta delle iniziative locali e parziali, e in questo senso possiamo dire che l'urbanesimo è un umanesimo.

Faccio l'esempio della metropolitana di Caracas. Caracas è una città molto violenta, esotica e disordinata. La metropolitana della città è stata pianificata prima di Chavez ed è stata la prima volta che si è fatto qualcosa di interesse pubblico. D'altronde in questa società venezuelana dove il senso dell'appartenenza di classe è molto forte, le persone agiate, i ricchi, non prendono la metropolitana. Lo spazio pubblico è stato pensato e concepito con generosità e la metropolitana ha l'aria condizionata, è bella ed è rispettata. Mentre in superficie i graffiti si moltiplicano, nel metrò tutto è impeccabile. Sono ritornato a Caracas dopo dieci anni e ho visto che la situazione non era cambiata. Certo, il metrò è molto ben sorvegliato, ma mi piace pensare che esista una sorta di riconoscenza da parte del pubblico per qualcosa di bello che è stato fatto per loro.

Infine, io penso che dobbiamo defini-

re uno spirito di riconquista del tempo e dello spazio, riconquista della relazione, riconquista delle iniziative culturali, che suppongono una scala diversa rispetto a quella locale, e alimentano lo sforzo di formazione senza il quale la storia dell'umanità conoscerà sicuramente molta violenza. Ma sulla scala locale si possono vedere meglio le finalità. E parlo di tre finalità: contro le discriminazioni etniche, sociali, e sessuali senza dubbio. Sono finalità importanti che non servirebbe dover ricordare ma che invece hanno bisogno di venire esplicitate chiaramente. Ci sono delle cose che devono partire a livello locale e non restare a livello di discorsi politici. La solitudine è un bene rispettabile, ma l'isolamento è detestabile. Bisogna garantire a ciascun individuo il diritto alla vera solitudine.

Laura Boella

Riapprendere il coraggio

Una giovane donna con una giacca rossa sta ferma impavida sotto il getto degli idranti della polizia che colpiscono i manifestanti di piazza Taksim a Istanbul. Dopo il primo violento getto d'acqua era caduta, completamente bagnata, era stata soccorsa e portata in un bar. Quindi era tornata davanti agli agenti, ma questa volta è rimasta in piedi, senza cadere. La fotografia che la ritrae è diventata il simbolo della rivolta contro il governo di Erdogan e ha ispirato altre immagini, tra cui quella dell'«uomo in piedi», Erdem Gündüz, un giovane coreografo che si è fermato nel piazzale simbolo della protesta e, trasformato in una muta statua umana, ha cominciato a fissare l'enorme stendardo rosso con il ritratto di Atatürk, il fondatore della Turchia moder-

na. È rimasto immobile per sette ore, la notizia è esplosa sulla rete e la gente, non solo quelli che erano vicini a lui, ha cominciato a «fermarsi».

L'uomo, dopo tutti questi tempi di urla, canti, slogan, spari e morti, dopo tutto quello che in questi giorni è stato detto, ha taciuto. È rimasto fermo e zitto. Fermo e zitto come un albero, dritto e paziente, che cresce, che guarda, che respira e fa respirare. Fermo e zitto come un seme, che dentro di sé ha già tutto, che è figlio di questi giorni ed è speranza per domani. E nel suo silenzio e nella sua immobilità, l'uomo ha ricordato. L'uomo si è fatto poesia e ha costretto lo spettatore a giudicare da solo¹.

Le immagini evocate devono la loro potenza simbolica alla velocità della circolazione in rete, e sono un'espressione del recente successo mediatico di nuove forme di disobbedienza civile, che si nutrono di atti spontanei, di improvvisazioni creative: fotografie, messe in scena artistiche hanno acquistato rapidamente significato politico. Le foto della giovane con la giacca rossa o

¹ D. OZDOGAN, «la Repubblica», 19 giugno 2013.

dell'uomo in piedi hanno tuttavia qualcosa di diverso dalle altre immagini che, facendo il giro del mondo, hanno reso la rete una risorsa fondamentale dei recenti movimenti di protesta, in particolare nel mondo arabo. Bisogna fermare l'attenzione sul gesto, sulla postura, sull'atteggiamento del corpo fissato in quelle immagini. In esse il corpo non si denuda, non si maschera o traveste, non è strumento di provocazione, sberleffo o violenza. Nelle foto di esseri che stanno dritti in piedi, il corpo parla da solo, con la posizione eretta che segna un passaggio antropologico fondamentale per la specie umana. Si tratta di una postura totalmente antitetica alla velocità del flusso della comunicazione on line, di uno «stare fermi» contrario all'agitazione, alla mobilità e fluidità che comunemente vengono associati ai comportamenti dei gruppi in rivolta o che accompagnano le reazioni della paura. Viene spontaneo definire coraggioso l'atto dello stare fermi davanti all'idrante. Si tratta infatti di una postura che comunica dignità e fermezza di fronte al pericolo, esposizione di sé di un singolo che non si fa trascinare dall'onda del movimento. Lo «stare fermi»

è stato imitato, con il rischio inevitabile di trasformarsi in slogan, in spettacolo. Al tempo stesso, ha creato comunità, ha dato un significato simbolico preciso a una manifestazione di protesta. Ciò non è dovuto alla potenza di amplificazione della rete, ma alla postura nella sua letteralità: un uomo, una donna che non scappano, non si agitano, se cadono si rialzano, e stanno in piedi in posizione eretta. Guardata in questo modo, l'immagine esce dalla cornice della rete e mantiene tutta la sua forza di contrasto rispetto alle idee correnti di «movimento», di velocità e di flusso della comunicazione digitale.

Ripensare il coraggio in tempi di crisi etica e politica

A prima vista, niente più del coraggio sembra contrastare con un'epoca in cui le questioni economiche e sociali sono state drasticamente ridotte a problemi di sopravvivenza, al «siamo tutti nella stessa barca» dalla disoccupazione, dai tagli ai servizi sociali, dall'impoverimento dei ceti medi. Molti pensano che per reggere la crisi, più

che coraggio, ci voglia pazienza, più che iniziativa individuale, solidarietà e condivisione. Il coraggio è una virtù antica, e ha il suo emblema nell'eroe omerico che in battaglia mette in gioco la vita in nome della gloria. Virtù virile e individualistica, propria di esseri che stanno a metà tra mondo umano e mondo degli dèi, arriva a noi segnata dal contrasto con l'umiltà, la virtù cristiana che spodesta l'io dalla sua orgogliosa posizione e sostituisce il potere dell'iniziativa audace con la consapevolezza della propria fragilità e del «mettersi nelle mani» dell'altro. Analogamente a molte «voci» dell'etica che dall'antichità sono sopravvissute fino all'epoca contemporanea, il coraggio ha subito forti slittamenti semantici, che spesso lo hanno reso un termine vago e generico. La pensatrice della politica, Hannah Arendt, e uno dei più fini interpreti della vita morale, Vladimir Jankélévitch, ci hanno consegnato tuttavia un'idea del coraggio profondamente mutata rispetto alla tradizione. Nei loro scritti, elementi essenziali della nozione convenzionale vengono decostruiti, ma il coraggio non viene affatto svuotato di senso, bensì diventa l'emblema della vita mora-

le e politica, la virtù delle virtù che incarna il significato più autentico della libertà e della dignità umana. Esso non appare più solo l'opposto della viltà, ma di tutte le forme di timidezza vitale, che si chiamino gelosia, avarizia, egoismo, rassegnazione. Ci vuole coraggio per dire la verità, per pensare, per agire, per vivere, per essere fedeli, umili, generosi. Coraggiosa dunque non è l'azione eroica, la sfida del nemico in battaglia, bensì la capacità di dare inizio a qualcosa, di rendere efficace e operante una scelta di valore, una decisione.

Il coraggio parla a noi proprio a partire dalla tensione che lo costituisce tra etica e politica, e tanto più in un tempo di crisi, in cui sembra che nulla di nuovo possa iniziare. Occorre pertanto lavorare sul coraggio, a partire da una prima domanda: com'è possibile che quanto esso esprime, audacia, senso della dignità e dell'onore, autonomia di pensiero, capacità di uscire allo scoperto, di guardare a viso aperto un pericolo, siano in grado di «fare» comunità e non si limitino a essere la dimostrazione del valore di un singolo? In fondo, il coraggio ci mette di fronte al nodo fondamentale dell'etica e

della politica contemporanea: come passare dal privato al pubblico, dal vedere e sentire ciò che non funziona, dall'aspirazione a una condotta di vita buona, all'investirsi della responsabilità di un mondo che non funziona non solo per noi, ma anche per altri, e in particolare sembra rendere difficile, se non impossibile ogni iniziativa individuale di contrasto. Abbiamo bisogno di mettere in sintonia con la realtà il desiderio del bene, che ognuno di noi nutre, anche inconsapevolmente, che si manifesta nelle molteplici forme sorgive di vita morale e chiama a un impegno in prima persona, ma non può, soprattutto in un mondo globale, essere questione di pura salvezza o realizzazione individuale². Al centro di questo nodo sta il coraggio.

Per ripensarlo, bisogna andare a vedere il suo rapporto con la paura, con la pazienza, con la fragilità, con l'essere tutti uniti in un comune destino.

L'eroe che la storia ci rivela non ha bisogno di qualità eroiche: originariamente,

² Cf. L. BOELLA, *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*, Cortina, Milano 2012.

cioè in Omero, la parola «eroe» non era nient'altro che un appellativo dato a ogni uomo libero che partecipava all'impresa di Troia, e sul quale si poteva raccontare una storia. La connotazione del coraggio, che noi ora riteniamo una qualità indispensabile dell'eroe, è praticamente già presente in ogni volontà di agire e di parlare, di inserirsi nel mondo e di iniziare una propria storia. E questo coraggio non è unicamente o anche principalmente legato al proposito di accettare le conseguenze dell'agire; il coraggio e anche l'audacia sono già presenti nel lasciare il proprio riparo e mostrare chi si è, svelando ed esponendo se stessi. La misura di questo coraggio originario, senza cui l'azione e il discorso, e quindi, secondo i greci la libertà, non sarebbero possibili, non è minore, e può anche essere maggiore, se l'eroe è un vile³.

Queste righe di Hannah Arendt condensano la storia del coraggio, la cui eccellenza pare attraversare i secoli e le culture subendo una tale serie di mutamenti di significato da arrivare a noi definitivamente

³ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, 136.

staccato dai suoi oggetti, forme e connotati psicologici: l'audacia del guerriero, la fermezza degli stoici davanti alla morte, la lealtà del cittadino verso la legge, la tenacia di Ulisse nel reggere il peso delle sventure, il distacco dell'asceta dalle passioni, la grandezza d'animo, la vittoria sulle circostanze avverse, il sacrificio della vita per un valore più alto, il coraggio della fede e della verità⁴. Presentandolo come elemento essenziale dell'agire libero, Hannah Arendt ne fa il connotato di ogni gesto e ogni parola in cui si prende l'iniziativa, ci si interpone rispetto agli automatismi e ai processi impersonali, e si inizia qualcosa di nuovo. Il coraggio diventa così la virtù moderna dell'interruzione, della breccia che si apre nel tempo, della nascita del nuovo. In questa luce, i suoi criteri non saranno né le motivazioni, né le finalità, ma solo l'orgoglio e la dignità proprie di colui che abbandona la sicurezza e la protezione di ciò che è familiare, conforme all'abitudine e, affrontando il «rischio della vita pub-

⁴ Cf. S. MATTON, *De Socrate à Nietzsche*, in *Le courage*, «Autrement-Série Morales» (6/1992), 32-51.

blica», dimostra di essere più preoccupato per il mondo che per se stesso, afferma che esiste qualcosa di più importante dello scorrere abituale delle cose, della propria esistenza individuale.

«Lasciare il proprio riparo e mostrare chi si è, svelando ed esponendo se stessi», «volontà di agire e parlare, di inserirsi nel mondo e di iniziare la propria storia»: le parole arendtiane descrivono esattamente lo scarto insito in ogni forma di agire che non si limiti alla mera sopravvivenza. L'agire etico e l'agire politico presuppongono il coraggio di uscire dal tranquillo riparo del proprio io e del suo contorno di abitudini, sicurezze, paure per sé, per aprirsi al mondo e alle sue questioni aperte: il bene, la giustizia, la partecipazione al destino degli altri. «Iniziare la propria storia» non è cosa di santi o di eroi, è semplicemente vivere la vita, imprimendo a essa la ricerca di un senso. Quando definisce il coraggio di agire come il coraggio di mostrare «chi si è», più ancora di «che cosa si fa», Hannah Arendt allude a una manifestazione di sé che è mettersi in relazione, alimentare lo spazio comune, mettendo in gioco qualcosa di più impor-

tante delle proprie realizzazioni individuali: lo spazio dell'essere insieme.

È evidente che nella visione arendtiana il coraggio mantiene l'essenza dell'etica antica dell'«eccellenza» (che pertanto corrisponde alla parola *areté*, usata dai greci per nominare la virtù), e insieme perde lo spirito aristocratico, agonistico e individualistico, aprendosi alla quotidiana esperienza dell'uomo moderno posto di fronte a un mondo che non gli appartiene, che lo rende cosa tra le cose e lo trascina nel flusso di una falsa innovazione. Il coraggio diventa allora l'ardito ponte gettato tra l'eccellenza dell'eroe greco, per il quale più della vita valgono la bellezza e la forza, e il bisogno dell'uomo moderno di recuperare il senso del proprio agire su un terreno di manifestazione di sé e di apertura agli altri, piuttosto che su quello dominante nella società contemporanea, della prestazione e del consumo, che sfuggono al controllo e, nell'interazione con un mondo complesso, producono effetti imprevedibili e non voluti.

Il coraggio dunque può essere liberato dai contenuti e dai tratti di carattere, dall'audacia e dalla viltà, e il suo senso

può essere rilanciato nel quadro dell'intera esperienza umana. Il pensatore a cui va il merito di averci insegnato a riapprendere il coraggio è stato Vladimir Jankélévitch che, nel suo *Trattato delle virtù* lo definisce la «virtù dell'inizio», la virtù del *fiat* creatore, della decisione di agire, simbolo dell'urgenza del fare: «Occorre affrettarsi», scrive Jankélévitch citando Bergson⁵.

Le considerazioni di Jankélévitch sul coraggio hanno il merito di metterci di fronte ai suoi paradossi, incentrati sulle difficoltà dell'agire. L'uomo contemporaneo non conosce più il legame tra idea del bene e condotta di vita: conoscere il bene non porta più ad agire bene, in quanto il caso, la necessità, le svariate forme di controfinalità slegano l'azione dalle sue premesse razionali: l'azione è possibile solo come libertà che interrompe un processo impersonale, come resistenza a un ostacolo.

In questa luce, il coraggio cambia volto e diventa intimamente ambiguo, contraddittorio, in fondo enigmatico. Esso infatti si

⁵ Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, II, *Les vertus et l'amour*, 1, Flammarion, Paris 1986, 89.

rivela strutturato nella logica di un effetto di contrasto, di un'energia che si trasforma, per effetto di una volontà che dice no, in forza morale. L'apparente univocità della decisione di agire si rivela complicata da un movimento interno di resistenza all'ordine delle cose, di protesta contro un ostacolo costituito da una disposizione naturale o da un tratto di carattere. Dire di no a quanto è ovvio, naturale, ordinario e sicuro è qualcosa di più radicale del far fronte al pericolo in battaglia dell'antico eroe. L'individuo coraggioso dice di no alla paura, che pure conosce, e che non è altro che la tentazione di lasciare andare le cose come vanno, di seguire la corrente, dice di no all'istinto di autoconservazione che si manifesta innanzitutto nella vulnerabilità fisica.

Viene da chiedersi quale tipo di lotta si ingaggi con se stessi nell'atto coraggioso che, come si è visto, è dire di no all'ordine, alla regolarità, alla protezione. E quale senso dare allo stretto legame tra coraggio e passaggio all'atto, dare inizio a qualcosa? Ci vuole coraggio per uccidersi, ma anche per restare in vita, nonché per far saltare in aria un autobus in una strada di Gerusalemme o

di Kabul, magari in omaggio a una causa che si ritiene giusta. C'è il coraggio dell'istante, ma anche quello del tunnel in cui si avanza all'infinito. Quale ragione, quale ideale, quale responsabilità impediscono al coraggio di essere pura avventura, gesto estetico o atto distruttivo?

Il coraggio in Jankélévitch è sinonimo dello sforzo, della difficoltà e pericolosità dell'agire morale. Ci vuole coraggio ad agire eticamente, se per etica intendiamo dire di no all'infinità dei possibili, allo scorrere automatico dei processi che ci esonerano dalla responsabilità di agire, alla ragionevolezza delle «ragioni», che portano sempre a rinviare la scelta. Ma il coraggio, nel suo essere attivo, nel suo guardare in faccia il pericolo, non può affermarsi in maniera univoca. La morte di Socrate, descritta da Platone nell'*Apologia*, con il suo pudore, sobrietà e quotidianità, rompe definitivamente con il coraggio guerriero, turbolento e tronfio di molti eroi, antichi e moderni, sostituendolo con il coraggio del filosofo e del cittadino, privo di esibizionismo, nutrito dal senso del vero e del bene. C'è un lato notturno del coraggio che deve essere corretto con il

motivo altamente morale della generosità e della simpatia, dell'andare incontro all'altro, dimenticando il proprio io. La nozione di pericolo, tematica per il coraggio, deve essere radicalmente trasformata. Essa deve ricoprire l'intera condizione umana, la finitezza di una vita fragile e di un corpo vulnerabile, in un mondo in cui siamo esposti a forze incontrollabili, di cui le più temibili sono state create dagli esseri umani. Coraggio è ritrovare la relazione diretta e spontanea con l'altro, senza vie traverse e indugi, senza scarico delle responsabilità.

Il coraggio di stare fermi

Parlar chiaro, dire la verità, anche quando è scomoda, guardare in faccia ciò che accade sono i tratti del coraggio che più corrispondono alla situazione attuale. La misura e la responsabilità dell'atto coraggioso non stanno certo nell'abbozzo di un gesto straordinario, bensì nella risonanza, nella continuazione, nella ripresa del coraggio all'interno delle molteplici forme dell'agire e del pensare, che sono la pazienza, la sincerità, la fedeltà, la generosità e l'accoglienza.

L'autentico valore etico-politico del coraggio e la possibilità di riapprenderlo oggi ci riportano così allo «stare fermi» e alla figura di Milena Jesenská, scrittrice e giornalista ceca nota per l'amicizia con Kafka, che ha per prima intuito e dato piena espressione all'«arte dello stare in piedi»⁶. Negli articoli pubblicati su «Přítomnost» (Presente) tra il 1938 e il 1939, quando dopo il Patto di Monaco, la Cecoslovacchia viene occupata dall'esercito nazista, la voce di Milena Jesenská risuona con il timbro di una totale indipendenza di pensiero e continua a sconvolgere per la sua forza, per la capacità di risuonare nel vuoto delle coscienze assuefatte anche al peggio.

Il punto di osservazione di Milena Jesenská è una piccola nazione al centro dell'Europa, «su un pezzettino di terra, con le mani nude e con una terribile povertà»⁷,

⁶ M. JESENSKÁ, *The Art of Standing Still*, «Přítomnost», 5 aprile 1939, in K. HAYES (a cura), *The Journalism of Milena Jesenská. A Critical Voice in Interwar Central Europe*, Berghahn Books, New York-Oxford 2003, 210-213. Riprendo alcune pagine del mio saggio *Milena Jesenská 1896-1944*, in L. BOELLA, *Le imperdonabili. Milena Jesenská, Etty Hillesum, Marina Cvetaeva, Ingeborg Bachmann, Cristina Campo*, Edizioni Tre Lune, Mantova 2013, 37-67.

⁷ Lettera a Willi Schlamm del gennaio 1939, in M. JE-

condannata ormai senza appello. Questa situazione senza vie d'uscita non è solo il luogo in cui si pone la giornalista, ma è la prospettiva adottata per comprendere ciò che sta accadendo. Nel cuore degli avvenimenti, al centro dello scontro, quando si possono difendere «solo due centimetri»⁸, non ci sono più schermi o veli che impediscano di guardare in faccia il problema etico e politico del presente, quello di chi è completamente fuori gioco, degli individui che non hanno altro modo di incidere sugli avvenimenti se non con il peso delle loro convinzioni di fondo. L'idea di non contare nulla è sbagliata.

La più grave malattia dell'individuo europeo è la facilità con cui si ritrae, non offre alcuna resistenza, si arrende e si uniforma «perché bisogna pur vivere!»⁹.

Sta a ognuno, e non solo ai politici di professione, trovare una via opposta a quella della resa. È necessario tenere presente

SENSKÁ, *Milena di Praga. Lettere 1912-1940*, Città Aperta, Troina (EN) 2002, 267.

⁸ *Ivi*, 268.

⁹ M. JESENSKÁ, *Judge Lynch in Europe*, in K. HAYES (a cura), *The Journalism of Milena Jesenská*, 156.

che Milena Jesenská ha una visione «tragica» della situazione, la considera senza vie d'uscita. Lo documentano le lettere a Willi Schlamm, scritte in tedesco, la lingua del sarcasmo, e in ceco, la lingua del cuore, della fragilità. Non c'è possibilità di equivoco sulla sua consapevolezza di vivere in una «trappola per topi [...] finiremo per morire tutti», sulla conseguente «stanchezza» nei confronti di un futuro ignoto, sul fatto che l'assuefazione al peggio subentra senza accorgersene¹⁰.

Nei suoi articoli più vibranti, Milena Jesenská non fa appelli generici o retorici alla resistenza, tantomeno all'eroismo, ma dal punto zero dell'impotenza propone una figura di umanità viva, una postura del corpo che esprime il gesto perentorio, ma calmo, di chi afferma la sua presenza sulla scena degli avvenimenti, e così si interpone, si ritaglia il piccolo spazio della voce, del dire la verità. Si tratta dello «stare fermi», gesto descritto anche come quello in cui un individuo sta dritto in piedi, saldo sulle

¹⁰ Vedi le lettere a Willi Schlamm del 12 agosto 1938, del 18 agosto 1938 e del 17 novembre 1938, in JESENSKÁ, *Milena di Praga. Lettere 1912-1940*, 227, 232, 259-265.

gambe, con le braccia aderenti al corpo. Si potrebbe pensare a un'affermazione, a volte rigida, della propria dignità o delle proprie convinzioni. Nelle considerazioni di Milena Jesenská, la postura di un individuo che si espone a viso aperto al cospetto del mondo, si arricchisce, imprevedibilmente, del movimento contrario, il chinarsi in aiuto, preoccupati per la sorte degli altri¹¹.

Milena Jesenská sa bene che, quando nella vita quotidiana irrompe un evento straordinario, la reazione più comune è la paura e l'insicurezza. Ecco allora che gli individui si mettono in movimento, iniziano ad agitarsi fisicamente e mentalmente, in preda al bisogno di fare qualcosa. Si tratta in realtà del bisogno di allontanarsi da ciò che accade, indietreggiando o fuggendo in avanti. Le persone possedute dal panico, dalla solitudine e dall'assenza di terreno sotto i piedi, compiono atti folli o giocano tiri codardi, agiscono come martiri sebbene nessuno li stia torturando, o fuggono benché nessuno li stia inseguendo. I

¹¹ Il verbo ceco *stát* racchiude entrambi i significati, con l'importante aggiunta del «sostenere qualcuno, prendere le parti, stare accanto».

primi diranno: «Sono un eroe», i secondi diranno: «Sono stato costretto». Entrambi si mettono al centro degli avvenimenti e danno estrema importanza ai propri comportamenti e affari personali. L'essenza della paura sta appunto nell'impedire a una persona di stare ferma.

Stare fermi significa essere calmi, guardare dritto in faccia qualcosa di non familiare e farvi fronte¹².

Stare fermi vuol dire stare nel punto di incrocio e di scontro tra la propria singolarità e ciò che accade. Si tratta del contrario della solitudine. Dal rifiuto di osservare l'accadere solo dalla propria prospettiva, eludendo la contraddizione tra sé e il mondo, nasce il sentimento di non essere soli, ossia di condividere il destino della propria nazione, di appartenere a una comunità. Gli appelli alla dignità e al coraggio, alla fermezza e alla rettitudine, che riempiono gli articoli del 1938-1939 ed esprimono la difesa della fragilissima e minacciata nazionalità ceca, devono essere letti alla luce di quella postura fisica, dello stare eretti.

¹² M. JESEŇSKÁ, *The Art of Standing Still*, 210.

Fermarsi non significa non agire, essere passivi, inerti: per stare fermi occorre forza, bisogna voler stare fermi, ci vuole coraggio e dignità. Chi sta fermo guarda davanti a sé senza esitazione, non ricorre a sotterfugi, è saldo sulle proprie gambe e non perde di vista l'essenziale.

Milena Jesenská scrive di aver appreso nell'infanzia quanto sia difficile non fuggire quando tutti scappano, quanto incredibilmente arduo sia stare fermi quando qualcosa accade. Ciò avvenne il giorno in cui il padre, durante uno scontro tra studenti cecchi e studenti austriaci in cui la polizia sparò sulla folla, uccidendo un giovane, restò da solo vicino al cadavere, fermo davanti ai poliziotti armati:

Stava lì calmo con le braccia sui fianchi, sul selciato vicino a lui qualcosa di terribilmente strano [...]. Mio padre restò in quella posizione più di un minuto. A me e a mia madre sembrarono anni. Poi si chinò e iniziò a ricomporre il relitto umano accanto a lui sul selciato¹³.

¹³ *Ivi*, 210-212.

Per agire occorre dunque che un singolo faccia il contrario di ciò che fanno gli altri. Stare fermi è un gesto di coraggio, ma non è temerario, soprattutto perché non è ispirato dall'essere «contro qualcuno», bensì dall'essere «per qualcuno e per qualcosa». Esso genera condivisione, come in un altro esempio citato da Milena Jesenská, quello di una rappresentazione teatrale in tempo di guerra, quando i cechi non rivendicavano ancora l'indipendenza, ma serbavano in cuore l'orgoglio del carattere ceco. Nel corso di una *pièce* ingenua, popolare, viene intonata un'aria, *Dov'è la mia patria?*, che diventerà l'inno nazionale della repubblica. Allora era solo una vecchia canzone ceca, ma improvvisamente qualcuno si alzò in piedi, un signore tranquillo con le braccia vicine ai fianchi. Poco dopo un altro si alzò, quindi altri ancora. La canzone fu ripetuta molte volte «con entusiasmo e ardore, come una preghiera». Non si trattava dell'inno dettato dall'odio, non era un canto militante, bensì del canto di amore per il mite paesaggio ceco, con le sue colline, i campi e le fattorie, le betulle, i salici e i tigli frondosi, un paese di placi-

di corsi d'acqua e di fragranti ruscelli tra i campi¹⁴.

Ben presto Milena Jesenská dovrà affrontare il tema della nazione ceca, occupata la mattina del 15 marzo 1939 dalle truppe hitleriane. In vari modi, ne presenterà un'immagine fondata sul senso di una comunità non rassegnata, ma nemmeno impegnata in una lotta inutile, che trova la sua unità in atteggiamenti di dignitosa fermezza, continuando ad andare a lavorare e a mandare i bambini a scuola, ma adottando silenzi molto eloquenti, esprimendo gesti di omaggio e di pietà, come deporre un mazzolino di bucaneve sullo tomba del Milite Ignoto.

E anche questo è inconfondibilmente ceco: non si sentono lamenti, né si avvertono paura o disperazione o lo scatenarsi di sentimenti violenti. Soltanto dolore. In qualche modo deve esprimersi, centinaia di occhi versano lacrime per esso. È senza dubbio così che nascono le tradizioni nazionali, che si pongono le prime pietre di usanze che si tramandano per anni e anni. Ogni 15 marzo le madri ceche andranno con i loro figli

¹⁴ *Ivi*, 212-213.

a deporre un mazzolino di bucaneve alla tomba del Milite Ignoto. E questo gesto si scolpisce nella coscienza dell'uomo come un grande atto sacrificale¹⁵.

È importante notare che l'atteggiamento di sobrietà e di dignità di cui sta parlando Milena Jesenská non ha niente a che vedere con la distinzione tra i «buoni» e i «cattivi», gli oppressi e gli oppressori. Può avvenire che anche un soldato tedesco si fermi e saluti, avendo capito che quella gente piangeva perché «lui» era lì, o che un ufficiale tedesco reagisca al fanatismo o all'eccesso di zelo dei cechi che si affrettano a salire sul carro del vincitore¹⁶. Quando le persone si trovano faccia a faccia, non ci sono più né veli, né dichiarazioni come «non potevamo farci niente», che nascondano la scelta per il servilismo o per la dignità.

Il coraggio di stare fermi può anche essere «naturale», come quello del contadino ceco Franta Slezák a cui Milena Jesenská

¹⁵ M. JESENSKÁ, *Prag, am Morgen des 15. März 1939*, «Přítomnost», 22 marzo 1939, in «*Alles ist Leben*». *Feuilletons und Reportagen 1919-1939*, a cura di D. Rein, Verl. Neue Kritik, Frankfurt a.M. 1984, 213-217, in part. 217.

¹⁶ Cf. *ivi*, 215-216.

chiede in uno dei suoi *reportages* che cosa stia facendo:

«Be', sto raccogliendo le patate e le rape. È stata una fredda primavera, ma sono cresciute per non so quale miracolo. Devo abbattere due vecchi alberi di mele e piantarne di nuovi».

Alla domanda su cosa avrebbe fatto di fronte ai tedeschi, risponde tranquillamente:

«Cosa dice, essi vanno per la loro strada e io per la mia [...]. Ho i miei campi, i polli, le oche, i miei figli devono andare a scuola, e la fattoria da gestire. Questo sono io».

E ancora alla domanda se non avesse paura:

«Di che cosa dovrei aver paura –, e continuò con quel suo meraviglioso umorismo ceco – in fondo un uomo muore una volta sola, e se anticipa la sua morte, vorrà dire che sarà morto un po' più a lungo»¹⁷.

Anche il contadino sta fermo quando tutti si muovono, non è un eroe né un temerario, il suo coraggio si manifesta nella forma

¹⁷ M. JESENSKÁ, *Co očekává Čech od Čecha?*, «Přítomnost», 3 maggio 1939, in *Nad naše síli. Češi, Židé a Němci 1937-1939* (*Al di sopra delle nostre forze. Cechi, Ebrei e Tedeschi 1937-1939*), a cura di V. Burian, Votobia, Olomouc 1997, 208-214.

della paziente perseveranza, dell'infaticabile resistenza, del salvare la regolarità del ciclo naturale dalla furia distruttiva senza limiti.

Il gesto di interposizione di un singolo, che esce dall'ingranaggio e resta saldo, fu sicuramente alla radice della scelta di restare a Praga, che segnò il destino di Milena, morta nel campo di concentramento di Ravensbrück. La storia, apparentemente liberata dall'estremo, dell'ultima parte del Novecento e dell'inizio del nuovo millennio continua tuttavia a riproporre la figura del singolo che si oppone, come Jan Palach, che si diede fuoco nell'agosto del 1968 sulla piazza San Venceslao davanti ai carri armati sovietici, oppure dello studente solo contro dei carri armati in Piazza Tienamen nel 2001 fino alle immagini recenti ricordate sopra. Il valore di questi atti di coraggio, ci insegna Milena Jesenská, non sta però nel puro e semplice sacrificio, bensì nell'essere una possibilità del corpo e della mente di ogni uomo e di ogni donna, quella di esercitare una forza di contrasto con la «presenza» derivante dal difendere fino in fondo ciò in cui si crede, restando saldi sulle proprie gambe.

Finito di stampare nel mese di novembre 2013
Villaggio Grafica – Noventa Padovana, Padova