

Uno stralcio dell'intervista al filosofo Mac Intyre contenuta nel libro «Conversazioni americane»

L'eredità del liberalismo e l'influenza del marxismo L'approdo alla teoria «post analitica» americana

A sinistra un'immagine del Central Park, al centro il quartiere di Harlem



«La cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso Terrestre» di Marc Chagall

Così il pensiero tornò al sociale

Va in questi giorni nelle librerie «Conversazioni americane», un volume Laterza (L. 25.000), di Giovanna Borradori, giovane filosofa milanese che vive e insegna a New York. Dei nove dialoghi che compongono il libro pubblichiamo qui una parte di quelli con Alasdair MacIntyre, uno dei capifila della tendenza filosofica *communitarista*. Sulla figura dell'autore intervistato abbiamo chiesto all'autrice un breve profilo.

GIOVANNA BORRADORI

Il primo risultato del suo incontro con il marxismo fu il rifiuto e la critica del liberalismo in tutte le sue versioni.

Sì, comprese quelle dei conservatori contemporanei inglesi e americani, quelle dei radicali europei, e persino il liberalismo dei cosiddetti «liberals». Ma non è tutto. Il marxismo mi convinse del fatto che ogni forma di moralità, inclusa quella del liberalismo moderno, per quanto universale possa dichiararsi, appartiene sempre a un gruppo sociale specifico ed è il prodotto della vita e della storia di quel gruppo. La moralità non esiste se non in conformazioni sociali reali o possibili, e ciò che esprime, o ciò che può esprimere, coincide con le sue forme inverte socialmente. Studiare qualsiasi tipo di moralità estraneo ai suoi principi, e poi studiarli separatamente dalla pratica sociale da essi stessi informata, significa fraintenderli. Con tutto ciò, la quasi totalità della filosofia morale moderna procede in questo modo.

Se questo punto lei è accettata, se non un marxista, un materialista.

No, perché se fossi rimasto un marxista questa lezione non mi sarebbe servita a niente. Il marxismo è uno strumento d'analisi delle società completamente inadeguato. Mentre ero studente a Londra, incontrai l'antropologo Franz Steiner, che mi indirizzò verso una comprensione della moralità non soggetta al riduzionismo (la moralità non è un'espressione secondaria di qualche altra), né all'astrattismo (la moralità non è isolata dai principi della pratica sociale). I principi di una morale sono sempre i principi di una determinata pratica sociale. Se vi sono forme rivali di pratica sociale, contestata non può essere definita che in base a una discussione nazionale tra principi antagonisti e uno scontro tra strutture sociali contra-

stanti. Sino ad ora ha descritto lo sviluppo del suo pensiero in chiave negativa, cercando di ripercorrere le linee teoriche da cui si è progressivamente staccato. Quale fu il momento di svolta verso la «parte costruttiva» della sua identità di pensatore? Forse l'esperienza negli Stati Uniti?

I primi vent'anni della mia carriera filosofica, dai primi anni 50 finché venni negli Stati Uniti, la maggioranza delle mie riflessioni erano formulate nello stile della filosofia analitica. La forza e la debolezza del punto di vista analitico derivano dal suo esclusivo focalizzarsi su un trattamento rigoroso del dettaglio logico, da quale deriva un approccio alla filosofia molto graduale, da problema isolabile a problema insolubile. I suoi generi letterari sono l'articolo nella rivista specialistica e la breve monografia su un tema specifico.

In effetti, il pensiero analitico nega ai grandi interrogativi una legittimità filosofica, operazione che mi pare, almeno a partire dal suo libro *Dopo la virtù*, lei rilancia con grande coraggio e determinazione.

Ciò che la filosofia analitica guadagna in chiarezza e rigore, lo perde nel fornire risposte sostanziali alle grandi questioni filosofiche. È vero che ci insegna ad articolare alcune possibilità concettuali. Ma mentre riesce a identificare, per ciascuna delle alternative che restano, quali passaggi bisogna seguire in termini di presupposti e conseguenze, non è in grado di produrre, da se stessa nessuna ragione per asserire una cosa anziché un'altra. Quando i filosofi analitici raggiungono conclusioni sostanziali, queste conclusioni derivano soltanto in parte dalla filosofia analitica. C'è sempre qualche altra strategia sullo sfondo, talvolta nascosta,



talvolta esplicita. Nella filosofia morale è spesso una strategia politica di tipo liberalista.

Penso che lei sia l'unico, nello scenario della filosofia contemporanea, e soprattutto su questa sponda dell'Atlantico, a riproporre l'aristotelismo come prospettiva epistemologica. Come vive questa sua «eccentricità»?

Incominciamo dai punti di disaccordo. Diversamente da Davidson, ad esempio, credo che ci siano schemi concettuali rivali e alternativi, per certi aspetti intraducibili tra loro, e che concetti di razionalità rivali e alternativi possano essere «di casa» in diversi schemi concettuali. E ancora, diversamente da Rorty, credo che esistano concezioni della verità e della giustificazione razionale forti e sostanziali, nella fattispecie concetti aristotelici e tomistici, che rimangono ben poco scalfiti dalla sua critica al fondazionismo epistemologico. Al

contrario, da Gadamer ho imparato moltissimo sulla nozione di tradizione intellettuale e morale. Tutto ciò che a Gadamer giunge da Aristotele lo sento molto vicino. Quello che gli viene da Heidegger lo rifiuto. Ritengo che Heidegger non fosse affatto in errore quando, pur brevemente, riconobbe l'assonanza tra i suoi punti di vista e quelli del nazional-socialismo. Sebbene le critiche di Lukacs a Heidegger fosse deformata dalle crudeltà dello stalinismo, penso che fosse sostanzialmente giusta.

Alcuni critici hanno sospettato che le sue posizioni filosofiche più recenti adombrino una versione di teologia cattolica. In tutto questo c'è un fondo di verità?

No, è assolutamente falso sia dal punto di vista biografico, sia da quello che si può intuire dalla struttura delle mie posi-

zioni teoriche. Ciò in cui oggi credo, dal punto di vista filosofico, lo sto elaborando da molto prima del momento in cui rivalutai la verità della cristianità cattolica. E fu in grado di reagire positivamente all'insegnamento della chiesa proprio in funzione del fatto che avevo già appreso, dall'aristotelismo, sia la natura degli errori impliciti nel mio giovanile rifiuto della cristianità, sia come interpretare il rapporto tra un'argomentazione filosofica e l'inchiesta teologica. La mia filosofia, come quella di molti aristotelici, è teistica ma è anche secolare, nel suo contenuto e nella sua rivendicazione, esattamente come qualunque altro.

Il quadro della sua formazione, della sua crescita intellettuale e dei suoi attuali punti di riferimento filosofici, mi pare saldamente ancorato a un retroterra europeo, se non continentale, legato alle tradizioni e ai valori millenari del Vecchio Mondo. Il suo amore per la classicità, il suo approccio «craxiano» alla tradizione, la sua esperienza del-

la nuova generazione, che accomuna autori diversi, da Robert Nozick e Arthur C. Danto, da Donald Davidson a Hilary Putnam, dissolve quella tradizione della filosofia analitica che, dagli anni Trenta agli anni Sessanta, dalla vigilia della seconda guerra mondiale a quella del Vietnam, aveva dominato (e isolato) lo scenario americano. Una tradizione ereditata dai grandi emigrati del Circolo di Vienna, da Rudolph Carnap e Hans Reichenbach, che riduceva la filosofia a una disciplina dai confini

certi, altamente specialistica, connotata da precisi problemi linguistici e formali, e soprattutto allergica a qualsiasi speculazione «ontologica» o metafisica. Voltata pagina, pur mantenendo la logica di Willard Van Orman Quine come loro punto di riferimento, i post-analitici americani fanno leva su un nuovo impegno pubblico delle filosofie imperniato sul recupero della eredità di John Dewey e delle altre voci del pragmatismo autoctono. Con loro, crolla il «muro dell'Atlantico»: quel diaframma di reciproca incomprensione che per anni ha diviso lo scenario filosofico sulle due sponde dell'oceano.

Nato a Glasgow, in Scozia, nel 1929, per mettere ordine tra il coglioglio di tradizioni in cui si trovava costretto, Alasdair MacIntyre ha dovuto attendere l'immersione nell'«melling pot» americana, av-

venuta nel 1969. Classicista rieducato dalla filosofia analitica, questi primi quarant'anni li ha impiegati a dipanare un gomitolo intellettuale aggrovigliato da un'eredità liberalista di stampo anglosassone, da una fede marxista autodeterminata e infine da un'urgenza cristiana, in varie riprese sconfessata e riabilitata.

Il discorso di MacIntyre si muove con un'agilità tutta nuova tra le maglie dello storicismo, punta alla circoscrizione di un orizzonte neotomistico, inteso come punto d'arrivo dell'etica delle virtù, una linea di riflessione secolare che percorre tutta la Grecia classica e raggiunge piena sistemazione nel pensiero di Aristotele. Adesso insegna all'università di Notre Dame, nell'Indiana. Il suo saggio «Dopo la virtù» del 1981, è stato pubblicato in Italia da Feltrinelli. □ G. Bo.

La filosofia senza totalizzazione

certi, altamente specialistica, connotata da precisi problemi linguistici e formali, e soprattutto allergica a qualsiasi speculazione «ontologica» o metafisica. Voltata pagina, pur mantenendo la logica di Willard Van Orman Quine come loro punto di riferimento, i post-analitici americani fanno leva su un nuovo impegno pubblico delle filosofie imperniato sul recupero della eredità di John Dewey e delle altre voci del pragmatismo autoctono. Con loro, crolla il «muro dell'Atlantico»: quel diaframma di reciproca incomprensione che per anni ha diviso lo scenario filosofico sulle due sponde dell'oceano.

Nato a Glasgow, in Scozia, nel 1929, per mettere ordine tra il coglioglio di tradizioni in cui si trovava costretto, Alasdair MacIntyre ha dovuto attendere l'immersione nell'«melling pot» americana, av-

venuta nel 1969. Classicista rieducato dalla filosofia analitica, questi primi quarant'anni li ha impiegati a dipanare un gomitolo intellettuale aggrovigliato da un'eredità liberalista di stampo anglosassone, da una fede marxista autodeterminata e infine da un'urgenza cristiana, in varie riprese sconfessata e riabilitata.

Il discorso di MacIntyre si muove con un'agilità tutta nuova tra le maglie dello storicismo, punta alla circoscrizione di un orizzonte neotomistico, inteso come punto d'arrivo dell'etica delle virtù, una linea di riflessione secolare che percorre tutta la Grecia classica e raggiunge piena sistemazione nel pensiero di Aristotele. Adesso insegna all'università di Notre Dame, nell'Indiana. Il suo saggio «Dopo la virtù» del 1981, è stato pubblicato in Italia da Feltrinelli. □ G. Bo.

Ad Alessandria cento acquaforti del pittore esposte a Palazzo Guasco

Lontano dal tempo, il mondo fiabesco di Marc Chagall

ROBANA ALBERTINI

Alessandria «C'era una volta un uomo ed una gatta, una gatta si cara fra le gatte, ch'el ne provava una passione matta / a sentirlo soltanto miagolare. / E pregò tanto il cielo, che il destino / per contentare le sue strane voglie, a forza di incantesimo, un mattino / la fece donna e gliela diede in moglie».

Così Emilio De Marchi ha tradotto in versi *La gatta trasformata in donna* di Jean de La Fontaine, il poeta che ha riscritto in chiave seicentesca le favole di Fedro, che le aveva raccolte da Esopo, che le aveva prese da chissà chi, fra i cantori popolari. Spostiamo in avanti la freccia del tempo: il Novecento riscopre il gusto di tradurre le stesse favole in immagini, e così nasce la Mostra di Alessandria, al Palazzo Guasco: cento preziosissime acquaforti di Marc Chagall e un video dello studio Sotis di Roma nel quale Valeria Magli danza le moine della gatta, vestita e mascherata come il disegno di Chagall, acceso dal foglio, incarnato, e osservato con curiosità dal pittore russo che, nel video, assiste alla danza senza reagire perché è prigioniero della sua immagine fotografica.

«Un giorno, sul più bello, ecco le pare d'udire un topolino a roschiare... / Alzasi, guarda, ascolta, le pare e non le par / ma un'altra volta che il topo venne, e sotto la sembianza / di donna non conobbe ancor la gatta, / questa, dall'indol tratta, ad inseguirlo prese per la stanza, / Tale e tanta è la forza di natura, che a un certo punto più non si ripiega / invano poi di toglier si procura / la fragranza che il vaso abbia assorbita, / o alla stoffa di togliere la piega, / L'indole tornerà... e se le chiudi in faccia la porta, tornerà dalla finestra».

Neanche Chagall, russo fino alla suola delle scarpe, poteva rinunciare alla sua indole, e fece scandalo, quando le illustrazioni vennero presentate al pubblico parigino nel 1930. I cultori di letteratura si sentirono traditi, i personaggi petulant e teatrali concepiti all'epoca del Re Sole, animali di corte dai sentimenti umani e uomini e donne resi miserabili dal culto dell'esteriorità, avevano subito la trasmutazione che veniva da un altro grande patrimonio fiabesco, imprugnato di una civiltà campagnola lontanissima dalle astuzie delle città.

Il tradimento di Chagall non sminuisce la grandezza di La Fontaine. È una chirurgia grafica che ne sbalza il carattere, da grande moralista contemporaneo. Non poteva essere altrimenti, per un artista passato nel disincanto della Scuola imperiale di Belle Arti di Pietroburgo e diventato un rivoluzionario inquieto. «Tutto può cambiare nel nostro mondo corrotto - diceva - tranne il cuore, l'amore dell'uomo e i suoi sforzi per conoscere la divinità». Marc Chagall non poteva non capire quel La Fontaine che, descrivendo un boscaio-

lo, l'essere più povero nella macchina rotonda della terra, gli fa invocare la morte e gliela fa rifiutare, perché la sofferenza è sempre meglio della morte. La calligrafia di Chagall si sovrappone a quella seicentesca interpretando, modificando. Ogni acquaforte, come la scrittura delle antiche fiabe russe, è un infilzarsi di segni indipendenti che si incontrano per caso. I tratti leggeri e sottili si accumulano in forme di alberi, animali e paesaggi come agli magnetici al richiamo della calamia.

Ogni forma compiuta è una densità. Mai un segno continuo. Fra il corvo e la volpe, è la volpe che sembra vergognosa e confusa, con il muso abbassato, mentre medita l'imbroglio alle spesse del corvo. Il segreto fra donne, che per La Fontaine cresce di bocca in bocca come le uova, è disegnato da Chagall con due donne cost vicine che sembrano rispecchiarsi l'una nell'altra. Sulla sinistra la finestra è aperta, e il corpo quasi unico con due teste ha i contorni che si sfaldano, diventano vibrazioni di voce sciolte nell'aria.

Il mondo visivo di Chagall è scosso dalla rivoluzione e dalle guerre. Ma la favola è un racconto che si stacca dal tempo della realtà. Non ha prospettive. Non ha distanze. Del presente, accoglie soltanto il movimento convulso, tanto che perfino i paesaggi sembrano instabili e, a volte, gonfiati o inclinati sotto una spinta interna incontrollabile. Né il ragazzo e il maestro di scuola c'è un corpiccino nudo con le braccia aperte che scivola in un fessop. Gambe e braccia sembrano raggi di una ruota, il maestro impaludato di palandrane gli punta il dito contro, come a dire «quanto sei stupido!», e lo lascia rotolare. La favola francese si presenta in tutta la sua cattiveria. Chi risolve ogni problema in parole non è certo pronto ad aiutare gli altri. Chagall aggiunge una sofferenza grafica straordinaria: il ragazzo è un suo bianco stampato sull'obliquità del terreno che si agita per lui, sotto il dito indifferente del maestro.

Una concezione analoga per *I lupi e le pecore*, azzannate in una foresta quasi espressionistica; la luce passa tra i tronchi degli alberi solo per mettere in evidenza il tetto scuro delle foglie, che schiaccia la scena sulla violenza fra gli animali.

Chagall è un narratore contemporaneo geniale. La sua infelicità restituisce all'attualità la pena graffiante di La Fontaine. Per illustrare *Uffanetto e i bastoni undeganti* costruisce una collina di corpi, a destra, che si arrampicano sul mare. Le mani indicano un puntino lontano. Potrebbe essere un bastimento, una banga, un fagotto, o semplicemente un pezzo di legno. «Da lontano è qualcosa, da vicino non è niente». Lo sapevano entrambi, Chagall e La Fontaine, che il prezzo dell'immaginazione è sempre molto alto.

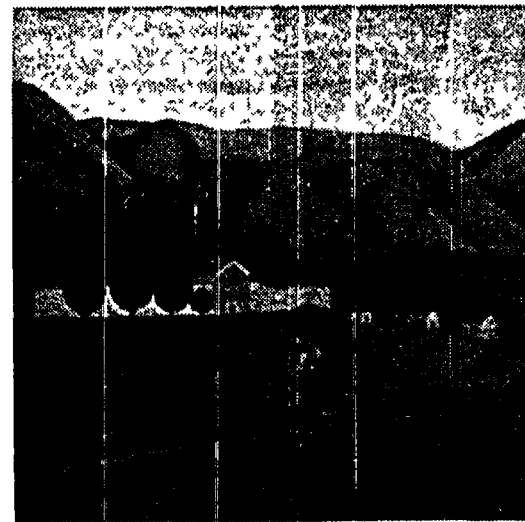
I viandanti della memoria e del desiderio

È in libreria «Vento Largo» di Francesco Biamonti. Storie di incontri fra vagabondi e uomini aggrappati alla loro terra. La lotta fra la dimora e la fuga

OTTAVIO CECCHI

Nel 1983, quando uscì *Einaudi L'argento di Aurige*, Francesco Biamonti si presentò ai suoi lettori come un collettore di mimose dell'entroterra di Ventimiglia. Il suo racconto era piaciuto a Calvino. Cominciammo a leggere con fiducia perché le credenziali erano buone. Ci era piaciuto quell'accostamento, anni, quella estraneità alla categoria degli scrittori di mestiere e quella dichiarazione professio-

nale. Ci era gradita l'immagine di un uomo - ecco l'accostamento - che aveva a che fare con la natura, con le piante, con le mimose, con l'aria aperta tra terra e mare, con tutti i problemi che la vicinanza di un confine porta con sé, e che, «a tempo perso», scriveva dei libri. Poi il libro ci piacque perché era un bel libro, insolito, privo delle astuzie degli scrittori, ma pieno di sapienza: di scrittura sapiente.



Composanto di Castel S. Pietro (1924) di Riccardo Francantoni

Ora Francesco Biamonti ha scritto un altro libro, *Vento largo* (Einaudi, pagg. 107, lire 22.000). *Venti-larg* è provenzale e - leggiamo nel glossario di alcuni termini liguri e provenzali che l'autore ha posto a conclusione del volume - vuol dire «letteralmente vento largo. Vento di mare, a largo raggio; cambia sovente direzione e inquieti i naviganti. È detto anche *largado*». Le nuove pagine di Biamonti ci hanno riportato in quel lembo di terra (San Biagio della Cima, leggiamo nel risvolto, e il nome battezza il nostro paesaggio fantastico) che avevamo immaginato leggendo *L'argento di Aurige*, paesi addossati alla costa, balze aride e ventose, ulmi, mimose e lavande, il mare, e il confine con la Francia a due passi. Ma, mentre le storie del primo libro avevano momenti corali, le avventure di questo secondo

libro di Biamonti sono tutte individuali. E tutte governate da un massimo di inquietudine, come il *venti-larg*. Sono storie di chi va e di chi rimane, storie del *passer* che fa avanti e indietro tra l'Italia e la Francia portando profughi, fuggiaschi, contrabbandieri, e storie dell'uomo di dimora, che resta aggrappato alla sua terra, al suo paese. Del resto tutte le storie, tutti i racconti, nascono da un incontro tra il viandante in quel lembo di terra (San Biagio della Cima, leggiamo nel risvolto, e il nome battezza il nostro paesaggio fantastico) che avevamo immaginato leggendo *L'argento di Aurige*, paesi addossati alla costa, balze aride e ventose, ulmi, mimose e lavande, il mare, e il confine con la Francia a due passi. Ma, mentre le storie del primo libro avevano momenti corali, le avventure di questo secondo

tore alle origini del racconto. Tutte le storie del libro sono tenute insieme dalla presenza e dall'assenza di Sabèl («Era una donna al colmo dello splendore e faceva sempre strane domande inquiete» che per tutti sperimenta l'essere persona di fuga e di dimora nel medesimo tempo. Sabèl tenta l'avventura riparando su un'isola insieme con un'amica. Su quell'isola, più immaginaria che reale, andrà a stare in un monastero, come lei hanno osato di assecondare la propria vena di malinconica follia. Saranno i paesi a tornare a lei, viandanti della memoria e del desiderio, guai vuoti come nidi abbandonati. Sono nomi: Lunaria, Admo, visioni della lontananza, che scipisce quei paesi nel ricordo e per salvarli dalla decadenza e dalla rovina.