

## Il cuore del dissenso.

### Morale e politica nelle *Lettere a Olga* di Václav Havel

Sante Maletta

Come vivere umanamente una condanna a quattro anni e mezzo di prigione comminata per reati di opinione? Come trasformare l'ingiustizia subita in un'occasione di riforma intellettuale e morale della propria persona, in un'esperienza di rigenerazione personale che eviti di incagliarsi nell'apatia, nel cinismo e nell'odio tipici dell'umanità carceraria al punto da intuire e comunicare qualcosa di valore universale che valga la spesa leggere anche da parte dei "liberi"? Ce ne dà un esempio Václav Havel nelle sue *Lettere a Olga*, recentemente pubblicate nella traduzione italiana di Chiara Baratella e Ferruccio Mazzariol per i tipi di Santi Quaranta (Treviso 2010).

Condannato nell'ottobre 1979 insieme ad altri cinque firmatari di Charta 77, Havel si accorge già durante il periodo di prigionia preventiva che il carcere costituisce un ambiente privo dell'ipocrisia e della menzogna tipiche mondo di "fuori". Esso funziona da «specchio convesso» dei rapporti e dei meccanismi sociali: «tutto è spoglio [...] non mediato, limpido» (p. 85). Un'occasione da non perdere non tanto per attuare una fine disamina sociologica, quanto per comprendere se stessi e così vedersi cambiare. Una dinamica in cui *vita contemplativa* e *vita activa*, analisi fenomenologica e ascesi morale vanno di pari passo per ricostruire l'io alla luce di una maggiore autenticità: «Non voglio cambiare me stesso, ma voglio essere *un me stesso migliore*» (p. 41).

Di particolare interesse risultano le epistole raccolte nell'ultima parte del volume e appartenenti al cosiddetto "ciclo meditativo" (una prima traduzione italiana di questa sezione apparve nel 1983 grazie al Centro Studi Europa Orientale di Bologna). Qui Havel cerca di far emergere — da filosofo dilettante ma talentuoso qual è — la sua concezione filosofica, in cui emerge con chiarezza una formazione fenomenologica filtrata dalla lettura di Heidegger e di Lévinas e collocata all'interno di un orizzonte umanistico-cristiano.

Il primo aspetto che caratterizza la filosofia haveliana è quello della *scissione* come «l'esperienza fondamentale che l'uomo ha di se stesso e del suo essere nel mondo» (p. 375): è il momento in cui l'Essere si pone di fronte a se stesso come domanda. Si tratta di una circostanza ambivalente, addirittura contraddittoria. Da un lato la scissione fa sì che l'essere umano in ogni istante sperimenti la propria alterità rispetto al mondo e a se stesso: «Non più protetti dalla partecipazione spontanea all'Essere [...] sperimentiamo il mondo come qualcosa di non nostro, qualcosa dal quale va desunto il significato e che, per contro, ci priva costantemente del significato» (p. 376). Con l'uomo l'Essere diviene un *problema*, vale a dire qualcosa che è "posto davanti", interrogato, messo alla prova. Dall'altro lato tale problematizzazione dell'Essere coincide con la nascita della soggettività: «L'essere che si pone di fronte all'Essere come domanda, l'Essere nella domanda, l'essere fuori dall'Essere, messo faccia a faccia con se stesso. È nato il miracolo del soggetto» (p. 375). Queste lettere mostrano come dall'esperienza della scissione assieme al soggetto emergano l'io, l'autoconsapevolezza, la libertà e la responsabilità.

Qual l'evidenza che sostiene tali speculazioni? Si diceva della formazione fenomenologica di Havel. Egli parte dall'analisi di un vissuto apparentemente banale, l'episodio della meteorologa:

qualche giorno fa, durante la trasmissione sulle previsioni del tempo [...] qualcosa in studio non ha funzionato, così è andato via il volume mentre le immagini continuavano a scorrere [...]. L'addetta dell'Istituto meteorologico, che annuncia le previsioni del tempo, ha compreso all'istante cosa fosse successo, ma poiché non è un'annunciatrice esperta o una redattrice non sapeva cosa fare. A questo punto è avvenuta una cosa strana: cauto il velo della routine è apparsa di fronte a noi una donna confusa, spaventata, in evidente imbarazzo: ha cessato d'un tratto di parlare, guardando con disperazione verso di noi e da qualche parte di lato [...] si vergognava, sudava, non c'era alcuna via d'uscita per lei, a stento tratteneva le lacrime. Esposta alla vista di milioni di spettatori eppure disperatamente sola, scaraventata in una situazione sconosciuta, imprevedibile, irrisolvibile, incapace di manifestare coi i gesti di non essere responsabile di tale evento [...] affondando nel tormento più profondo, stava lì, avvolta nella primordiale nudità dell'umana impotenza, faccia a faccia con il mondo crudele e con se stessa, nell'assurdità della sua posizione, chiedendosi angosciosamente che cosa fare di se stessa, come salvare la propria dignità, come reggere alla prova, come essere. (p. 378)

In questa esperienza Havel ritiene innanzitutto di trovare una conferma della condizione umana della scissione: «in un attimo ho visto in quell'evento l'immagine della situazione iniziale dell'umanità: una situazione di separazione [...] in cui si viene scaraventati in un mondo estraneo e si rimane annichiliti di fronte alla domanda in sé» (p. 378). In secondo luogo nella sua propria involontaria compassione —

«insieme a quella donna avevo vissuto fisicamente, seppure per un breve istante, l'orrore di quella situazione, mi ero sentito con lei in atroce imbarazzo, sono arrossito e mi sono vergognato per lei» (p. 378) — egli scopre qualcosa di rilevante, che riecheggia percorsi teorici levinasiani: la responsabilità «esiste, per così dire, prima dello stesso "io": dapprima mi trovo in essa e soltanto in seguito, avendo in un modo o in un altro accettato o rifiutato questa condizione di essere gettato nel mondo, costituisco la persona che sono» (p. 379).

Questo caso paradigmatico mette in luce i tre momenti attraverso cui si costituisce il soggetto.

C'è anzitutto un *pre-io* in cui «la nascente soggettività del soggetto aspira all'integrità dell'Essere», sentendosi responsabile per il tutto, «incurante dei propri limiti e dei propri orizzonti, della propria fragilità e dello stesso essere gettati nel mondo, desideroso di essere in tutto e dietro a tutto [...] dimentico delle conseguenze e degli effetti di esistere nel mondo [...] in un modo che riverbera la freschezza del ricordo, non ancora sbiadito, della fase "prenatale" della separazione» (p. 384). Ebbene questo io, pur essendo autentico, non è ancora autonomo, libero. Si caratterizza per una volontà di trascendere se stesso «immediata e aproblematica» e quindi inconsapevole dell'impossibilità di raggiungere ciò che desidera, il ricongiungimento con il tutto («voglio essere la mia meteorologa e, allo stesso tempo, ignoro quale sia il modo per poter esserlo», p. 384). È un io immaturo, in ultima istanza imprevedibile e inaffidabile: «ci si può aspettare qualsiasi cosa da lui, ma non lo si può rimproverare di nulla» (p. 394). È, inoltre, estremamente ambivalente: «anche se nelle sue intenzioni di trascendere totalmente se stesso si trova [...] la radice più intima della moralità [...] tuttavia i presupposti del peggior male sono in lui geneticamente codificati, e persino il male più pericoloso, quello, cioè, del quale si dice che la via per raggiungerlo è lastricata di buone intenzioni» (p. 394).

Dal *pre-io* è possibile emanciparsi attraverso una sorta di auto-affezione: «Se dapprima, senza pensarci troppo su, sono diventato la mia meteorologa, subito dopo [...] mi sono stupito di questo mio stato e me ne sono persino vergognato (ossia mi sono vergognato del mio senso di avere vergogna, oppure della mia "co-vergogna"); perciò ho fatto un passo indietro rispetto a questo (cioè rispetto a me stesso, il mio "pre-io")» (p. 385). Attraverso questa riflessione emerge la *coscienza* quale «"replicazione" dell'Essere nell'essere separato» (p. 385). Qui l'io diviene

pienamente consapevole della propria condizione di scissione e allo stesso tempo della propria nostalgia per l'integrità dell'Essere, la quale si esprime nelle attività precipue della mente: «La nostra irrefrenabile necessità di andare oltre tutti gli orizzonti contingenti [...], di farsi domande [...], di conoscere, comprendere, venire a capo delle cose, penetrarle, dischiuderle, questo bisogno, dal quale non c'è via di scampo [...] e che trascende chiaramente ogni utilitarismo sull'esistenza nel mondo e su come "tenervi testa", che altro non è se non [...] una delle forme dell'infinito tendere verso la perdita integrità dell'Essere?» (p. 386). Nell'esperienza della *distanza* da sé «si costituisce sia ciò che è stato sperimentato (il mondo e l'"io" in esso), sia ciò che si sperimenta (l'"io che conosce il mondo e se stesso)» (p. 395). La coscienza conosce i limiti della soggettività e le sue possibilità e in tal modo l'io può divenire veramente responsabile, creando le basi della propria libertà. In questa fase l'io si rende conto del carattere profondamente paradossale della propria esistenza: da un lato la tensione all'integrità dell'Essere può avvenire esclusivamente attraverso la vita nella sua propria concretezza e particolarità; dall'altro se l'io si orienta esclusivamente sulla propria vita particolare si allontana dalla pienezza dell'Essere. Esistere è cioè una *tentazione*: «trascina l'uomo nel mondo delle cose, delle superfici, delle indagini, della cura di sé» (p. 396). L'essere umano ha sempre di fronte due possibilità principali: rapportarsi al mondo come se questo fosse una «porta semi-aperta verso l'Essere» (p. 397), oppure attribuire alla propria esistenza un significato supremo. In termini morali ciò significa che o l'originaria responsabilità verso il tutto si declina attraverso la responsabilità dell'io per sé e nei confronti degli altri oppure quella originaria responsabilità viene abbandonata e sostituita con «un utilitarismo legato alle pretese della vita» (p. 398). In questo secondo caso non si danno più imperativi categorici ma solo ipotetici e si perde quella tensione all'integrità dell'essere da cui nasce la responsabilità per il tutto.

Infine, se l'essere umano riesce a mantenere la tensione del proprio orientamento verso l'Essere, questo si manifesta concretamente sotto forma di *indagine sul significato*, la quale non può trovare alcuna risposta se non in un'esperienza, quella della «gioiosa unione della voce dell'Essere che è in noi con la voce dell'Essere nel mondo» (p. 399). Si può dire che l'io sia fatto di tale ricerca di senso. Anche questa esperienza possiede dei tratti di paradossalità. La possibile pienezza di partecipazione all'Essere è infatti «vigile e cosciente di sé»: una totalità «del tutto consapevole della propria irrealizzabilità» (p. 390). L'esperienza del senso è quella di una «quasi-identificazione» tra l'io e il tutto — anche perché

«un'illimitata identificazione, un'intuizione totale, un'assoluta felicità sono la fine dell'“io”, la morte» (p. 391).

Il mondo dell'io impegnato in tale ricerca è diverso da quello dell'io che ha ceduto alla tentazione del mondo. Il secondo «è un mondo di funzioni, di scopi e funzionamenti, un mondo orientato verso se stesso e chiuso, desolato nel suo pluralismo esteriore, vuoto nella sua ricchezza illusoria, ignorante, seppure sommerso dalle informazioni, freddo, estraneo e infine insensato» (p. 399). Tale mondo necessita di un capovolgimento, che per l'uomo moderno coincide con l'esperienza dell'*assurdo* — descritta mirabilmente da Havel nelle sue *pièces* teatrali. L'assurdo coincide con l'«esperienza di qualcosa che aspirava o doveva o poteva aspirare al significato — quindi qualcosa di intrinsecamente umano — e che ormai al significato non aspira affatto o lo ha perduto. È, dunque, l'esperienza della perdita della relazione con l'Essere» (pp. 400-1). L'assurdo è prodotto dalla perdita della tensione verso la trascendenza, vale a dire verso il significato, la verità, l'Essere: «La luna non è assurda. Assurdi sono i rottami che l'uomo ha abbandonato su di essa: non è la luna ma sono quei rottami a mancare della benché minima trascendenza verso l'essere e il suo ordine misterioso, o del benché minimo riflesso di stupore, umiltà e speranza dell'individuo che aspira all'Essere» (p. 401).

La tensione verso il significato non va tuttavia intesa come qualcosa di meramente teorico. Ciò è chiarito da Havel in con la descrizione di un'altra esperienza paradigmatica: perché pagare la corsa del tram quando, a notte fonda, s'è sicuri che non si può essere scoperti? O meglio: perché in un'occasione simile vengono degli *scrupoli*? La struttura di tale dilemma è chiaramente quella di un *dialogo* «fra il mio “io”, quale soggetto della propria libertà (posso o meno pagare), la sua abilità di riflettere (considero che cosa devo fare) e la sua volontà (pagherò o non pagherò), e qualcosa che si trova al di fuori del mio “io”, separato da lui e non uguale a lui» (p. 403). Ciò che è essenziale di tale strano interlocutore è che non gli si può sfuggire e che la sua voce, pur essendo in me, vi giunge come «dal di fuori». Inoltre si tratta di qualcuno cui io tengo più di me stesso — di me stesso cioè in quanto mero portatore di interessi utilitari. In tale esperienza morale interiore l'Essere assume «un profilo significativamente personale» (p. 404) e nella sua voce l'io «riconosce la chiamata alle sue origini e al suo scopo, la sua corretta appartenenza e responsabilità» (p. 405).

Ma tale trascendimento dell'io — tale rapporto con la verità e l'Essere — non può essere inteso in tutti i suoi fattori senza considerare la strutturale fragilità dell'essere umano. Anche qui Havel fa riferimento a una sua esperienza personale, durante il primo periodo di detenzione (1977), allorché scrisse una richiesta di scarcerazione alle autorità cercando di giocare d'astuzia. Il risultato fu che lo scritto apparve — dice Havel — «pericolosamente vicino a quanto il mio destinatario voleva sentire» (p. 406) al punto che egli fu infine diffamato e scarcerato. Havel sperimenta sulla propria pelle che «la verità non è soltanto in ciò che si dice, ma anche in chi la dice, a chi e per quale ragione e in quale circostanze viene detta» (p. 406). In altre parole, nella verità c'è sempre un *mittente*, un *movente* e un *destinatario*. Questa esperienza altamente de-moralizzante viene infine riconosciuta dal nostro autore come profondamente positiva e purificatrice in quanto lo ha costretto a un confronto drastico con se stesso e a una visione più profonda. Ciò è avvenuto però solo alla fine di un lungo periodo in cui la tentazione di attribuire il fallimento a un «non-io» — a un «“io” estraneo, anteriore e incomprensibile» (p. 409) cui si contrappone un io presente che condanna il primo pur pagandone le conseguenze — è stata assai forte. Tale sdoppiamento di sé, che intende evitare la piena assunzione di responsabilità, è assai diffuso nella società contemporanea ed è figlio di «quel modo tipicamente moderno di escludere il soggetto “dalla categoria della colpa”» (p. 408). Ciò conduce alla disintegrazione dell'identità: invece di generare un rafforzamento del controllo dell'io sulle proprie azioni, lo indebolisce conducendo a infine a una privazione «dell'esistenza autenticamente umana, ossia dell'Essere come coerenza interna, direzione, superamento, significato e missione dell'esistenza dell'uomo» (p. 410). È solo la piena assunzione di responsabilità che può condurre a una nuova fiducia, a un nuovo punto di vista, a una nuova pace.

Il fallimento si manifesta anzitutto attraverso l'esperienza della *vergogna* di fronte agli altri, «di fronte al concreto orizzonte “relativo”, casuale, effimero e non molto ben definito del mio universo relazionale», il quale lo ha messo aspramente a confronto con l'«orizzonte assoluto», cioè con «quel “volto personale” che in momenti come questi l'Essere volge verso di me!» (p. 413). Tra l'orizzonte relativo e quello assoluto, tra gli esseri e l'Essere, non c'è alcuna separazione: «l'Essere è unico, è ovunque e dietro a tutto, è l'Essere di ogni cosa, e non c'è altra strada per raggiungerlo se non quella che passa attraverso il mio mondo e il mio “io”» (*ibid.*). La voce dell'Essere è — come dice Heidegger — *l'inespresso nella lingua del mondo*. L'insieme di relazioni che costituiscono l'orizzonte relativo possono venire vissute

autenticamente solo se il soggetto orienta la sua presenza nel mondo verso l'Essere: «penetrare gradualmente nel proprio “concreto orizzonte”, andando al di là dei diversi orizzonti, e attraverso la mia vita, le esperienze e le prove a cui vengo sottoposto, tentare di ampliarli, di superarli [...] fino a tendere [...] a un luogo oltre il loro ultimo limite concepibile [...] l'“orizzonte assoluto” del mio universo relazionale» (p. 415). A differenza di ciò che comunemente si pensa, «sono davvero pienamente e attendibilmente responsabile verso ciò che mi circonda solo se la mia responsabilità verso di esso è a sua volta permeata da, basata su, e subordinata alla responsabilità verso l'“orizzonte assoluto”» (p. 416).

Tale orientamento verso l'essere può essere definito in termini di *fede*: «una persona orientata verso l'Essere crede intrinsecamente nella vita, nel mondo, nella moralità, nel significato delle cose e in se stessa. Il suo rapporto verso la vita è permeato di speranza, stupore, umiltà e rispetto istintivo per il suo mistero. Non misura il significato dei suoi sforzi soltanto dai successi manifesti, ma anzitutto dal loro interiore “valore in sé” (cioè dal loro valore sullo sfondo dell'orizzonte assoluto)» (p. 419). Ma tale fede è soggetta a una deformazione, il *fanatismo*, che è coincide con una sua reificazione e mistificazione. È qui che entra in gioco l'ambivalenza e l'inaffidabilità del pre-io di cui s'è detto. La radicale responsabilità verso il tutto che è tipica di tale stadio si trasforma — a causa di una pigrizia mentale o di una debolezza di carattere — nella creazione di un progetto intellettuale; l'ascesi verso l'Essere diviene il dovere di dedizione a un progetto dato: «l'Essere viene così, di fatto, sostituito da un modello di sé: da una tesi [...] da un'entità fra le entità» (p. 422). La ragione umana perde così il contatto con la realtà e quindi con l'Essere e sottostà a una sorta di mitologia razionalista che mira alla salvezza universale ma fa strage di tutto ciò che si oppone al suo piano. Siamo davanti a una curiosa e interessante genealogia antropologica del totalitarismo in cui è centrale il legame tra entusiasmo, razionalismo e violenza. Il fanatico «sostituisce uno scomodo orientamento verso l'Essere con un più agevole orientamento verso il prodotto dell'uomo [e] trasforma, inosservato, il desiderio bello e profondamente autentico dell'umano “pre-io” di prendere su di sé la sofferenza del mondo in qualcosa che moltiplica tale sofferenza» (pp. 423-4). Una conseguenza rilevante di ciò è che gli organismi sociali si concepiscono come servitori di quei progetti intellettuali di liberazione e, una volta che questi progetti hanno successo, essi sottostanno alla logica dell'autoconservazione del potere che li dirige. In tali società ci si fa continuamente scudo degli ideali morali originari generando come

conseguenza «una profonda scissione tra parole e azioni» (p. 426), tipica di ogni dinamica ideologica.

A questa fuga dall'Essere tipica della modernità si può rispondere solo in un modo: «il senso di responsabilità non può essere predicato, ma semplicemente testimoniato e non si può che cominciare da se stessi» (p. 428). La cosa interessante è che, non appena si comincia a far ciò nella propria circostanza particolare, si scopre subito che non si è da soli ad aver preso questa via. Emerge qui il fulcro di una nuova «inter-esistenzialità», di forme di comunità autentiche, di un nuovo modo di rapportarsi tra gli esseri umani, il quale è l'unica vera sorgente di ogni cambiamento sociale: «l'amore, la bontà, l'empatia, la tolleranza, la comprensione, l'autocontrollo, la solidarietà, la fratellanza, il senso di appartenenza e l'accettazione concreta della particolare responsabilità verso il destino di chi ci sta vicino» (pp. 430-1).

Da un punto di vista culturale l'uomo moderno può trovare una risorsa inesauribile negli «archetipi religiosi», i quali lo rendono consapevole della dimensione profondamente ambigua della propria condizione: il paradiso perduto, la caduta, il giudizio finale, la salvezza come reintegrazione dell'Essere. Il nucleo di tale intuizione — che si compie in una cristologia con venature gnostiche — sta nell'ascesi come trascendimento: «una vita su questo mondo che sia relativamente sopportabile può essere garantita unicamente da un'umanità orientata "al di là" di questo mondo, un'umanità che — in ogni suo *hic* e con ogni suo *nunc* — si relazioni con l'infinito, l'assoluto e l'eternità» (p. 435).

Queste lettere, per quanto occasionali, contribuiscono in maniera decisiva a farci comprendere qual è l'eredità dell'esperienza del dissenso ceco. Havel — raccogliendo e sviluppando personalmente il lascito intellettuale e spirituale di Jan Patočka — colloca l'esperienza totalitaria all'interno della crisi culturale dell'Europa, che, a partire da una certa modernità, relega la trascendenza all'interno di ambiti ben circoscritti e privati di ogni dignità culturale (la fede religiosa) e crede di poter conoscere e ricostruire il mondo da una prospettiva puramente immanente. Le conseguenze antropologiche e sociali di tale opzione, descritte in questi scritti, non riguardano perciò solo i paesi comunisti o quelli soggetti a un dominio totalitario, ma tutti i sistemi sociali dove prevale una logica funzionalistica, che pretende di poter fare a meno del soggetto. Rovesciando tale approccio, il dissenso ceco lavora sulla costituzione di esperienze di vita comunitaria (la cosiddetta *polis parallela*) che



nascono dalle esigenze fondamentali dell'animo umano, anzitutto la ricerca del senso che, come s'è visto, nasce dalla coscienza di una responsabilità verso tutti e verso il tutto. L'obiettivo del dissenso non fu mai primariamente politico, ma gli inattesi e insperati effetti politici di tali percorsi esistenziali individuali e comunitari divennero improvvisamente evidenti a tutti nel 1989.