

‘ALTRIMENTI CHE TEMPO’? QUALE FUTURO PER LA GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE

GABRIELLA BAPTIST

*Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia
Università degli Studi di Cagliari
baptist@unica.it*

ABSTRACT

In his book *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale* Ferdinando Menga suggests a phenomenologically founded ethics of responsibility towards the future generations, with a special reference to the contemporary thinking of otherness, difference and strangeness. The focus is on an urgent questioning of the future not only as another time, or the time of the other, but also as the challenge of an “Otherwise than time”.

KEYWORDS

Time, future, phenomenology, Levinas, Waldenfels

È ormai scontata l’urgenza di porre il problema dell’impronta umana sull’ambiente e sulla vita in generale a fronte delle minacce sempre più evidenti di giungere in breve al punto di non ritorno dell’autodistruzione. Su questo sfondo inquietante, che ha caratterizzato il pensiero della seconda metà del Novecento, confrontato alle devastazioni irreversibili prodotte dalla politica e dalla tecnica e di cui la Shoah e Hiroshima rappresentano l’emblema, la questione della responsabilità verso le generazioni future, condannate in anticipo a condizioni potenzialmente disumane, se non addirittura sacrificate senza troppi scrupoli dall’ingordigia miope del presente, è spesso al centro della discussione etico-politica contemporanea, come ben documenta il saggio di Ferdinando Menga, che in maniera acribica sonda le diverse posizioni in campo, informando innanzitutto in maniera minuziosa sui più recenti contributi di parte contrattualista, utilitarista, giusnaturalista, liberal-libertaria, in genere solidali nello statuire una riduzione consistente, se non

addirittura un azzeramento definitivo, di ogni obbligo verso il futuro¹. L'intenzione ambiziosa è quella di fondare, a partire da un'impostazione fenomenologica, «una responsabilità etica che trov[i] il suo motivo propulsore in un appello irriducibile da parte dell'alterità»², soprattutto nel riferimento ad autori quali Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Jacques Derrida, Bernhard Waldenfels. Si tratta per Menga di una responsabilità originaria, non negoziabile in un contratto, né misurabile secondo un computo di costi-benefici o una proiezione di reciprocità e neanche ipoteticamente oggetto di concertazioni giurisprudenziali o accordi comunitari: i futuri non sono esistenti e persino il diritto più avveduto, così come le democrazie più avanzate peccano di 'presentismo' nel loro centrarsi sulla procedura deliberativa e sulla sovranità popolare, sempre caratterizzati dal realismo di una mediazione e concertazione simmetriche e compresenti. Quella che si profila è invece una responsabilità per un altro del tutto estraneo anche e soprattutto nel tempo, consegnata perciò al suo carattere iperbolicamente discronico e volutamente asimmetrico.

Il sesto capitolo su "Il futuro dell'altro. Per una responsabilità intergenerazionale in chiave fenomenologica"³ costituisce il cuore del libro di Ferdinando Menga, introdotto da una citazione nietzscheana dal *Così parlò Zarathustra* che esalta la nobiltà dell'amore per quanto è remoto e futuro e accompagnato fin dall'inizio dal proposito di prendere sul serio le impasse fondative dell'etica intergenerazionale e di proporre un ripensamento radicale a partire dal primato etico dell'alterità. Menga si colloca sulla scia di autori quali Hans Jonas, Karl Jaspers, Günther Anders, oltre ai già citati pensatori della differenza, dell'alterità e dell'estraneità, accomunati dall'essersi tutti formati 'alla scuola della fenomenologia', per riprendere un celebre titolo ricœuriano, ma anche dall'aver tutti messo in questione la centralità di un soggetto costituente, presente a se stesso e autoreferenziale, per il quale l'altro è solo un *alter ego*, come notoriamente ricorda la *Quinta Meditazione cartesiana* di Edmund Husserl⁴. Atopia, diacronia e asimmetria caratterizzano quell'altro soggetto eccentrico cui comunque non si rinuncia né si depone, ma che si profila come estraneo a casa propria, interpellato da un tempo che non padroneggia nella sincronia di un presente proiettato al futuro o che trattiene il passato, impossibilitato, nel suo prospettarsi oltre a sé, ad ogni intenzione, anticipazione, programma, previsione, elusione o propiziazione.

¹ F.G. MENGA, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

² Ivi, p. 9.

³ Ivi, pp. 97-111.

⁴ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, *Husserliana*, vol. I, Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1994.

Vorrei centrare l’attenzione in particolare sul tratto diacronico che Ferdinando Menga esalta come il vero nocciolo di quell’inciampo rappresentato dallo scandalo del futuro e che rappresenta un importante riferimento nel tentativo di fondare un’etica della responsabilità intergenerazionale «a partire da un appello da parte di un’alterità genuinamente connessa al futuro»⁵. Ci si dovrà naturalmente chiedere: quale futuro, se scardinato da ogni progetto? Quale tempo, se svincolato da ogni temporalità o temporalizzazione? A ben vedere siamo nel cuore di quell’altra temperie filosofica, iniziata dall’eresia fenomenologica di Martin Heidegger, caratterizzata dalla decisa centratura sulla precedenza del futuro e altrimenti declinata rispetto alla teleologia della ragione in Husserl⁶, poi ulteriormente variata e contestata nella seconda metà del Novecento.

Venuta meno la fiducia illuminista nel progresso, accantonato il calcolo ottimista della felicità del maggior numero, abbandonata anche la rassicurazione idealista sulla bontà del processo storico e sulle sue riconciliazioni, dopo la rottura rappresentata dalla Grande Guerra e dalla fine traumatica dei sogni della *Belle époque* nell’angoscia del declino, se non addirittura nella lacerazione dell’imbarbarimento collettivo e nella regressione della società di massa, già la prima metà del Novecento, ma poi soprattutto il pensiero del Secondo Dopoguerra sogna una nuova chance per un’apologetica del futuro altrimenti connotata rispetto all’autenticità ancora egotica dell’essere-per-la morte heideggeriano. Che sia il materialismo messianico senza attesa della filosofia benjaminiana dopo la fine della fede nella storia, che sia il chiliasmo eretico dell’utopia con il suo solidale passaggio del testimone e la speranza rivoluzionaria in un ultimo salvatore di Ernst Bloch, che sia il miracolo della seconda nascita nell’iniziativa etico-politica prefigurato da Hannah Arendt, l’esaltazione di un essere-per-dopo-la-mia-morte di Emmanuel Levinas o l’ipseità della promessa di Paul Ricœur, molte voci, spesso nel confronto critico con *Essere e tempo*, hanno additato ad un futuro non anticipabile né dominabile, ma dal quale al contrario viene un’ingiunzione vincolante. Si potrà dire che si tratta di una sorta di messianismo filosofico riformulato come istanza etica, in genere affrancato dalla sua provenienza teologico-religiosa o comunque fatto deragliare dal suo indirizzo salvifico e certamente secolarizzato rispetto all’attesa escatologica e apocalittica⁷. Il confronto con il presente in questione e il suo passato traumatico ha disegnato così altri futuri rispetto ai sogni o agli incubi di utopie e distopie, ipotizzando non solo altri tempi e altri futuri, un tempo altro o dell’altro,

⁵ F.G. MENGA, *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 11.

⁶ Si veda in particolare il § 65 di M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, secondo cui il futuro è il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica.

⁷ Si potrà vedere in proposito, per esempio, il numero monografico a cura di P. CIPOLLETTA, *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo in eredità*, in “B@belonline/print. Voci e percorsi della differenza”, 2008, n. 4, pp. 9-290.

ma addirittura un 'altrimenti che il tempo', che certamente è sotteso alle analisi levinasiane sul tempo perso e sulla pazienza di *Autrement qu'être*⁸ e che forse è uno dei significati da intendere dietro quell'intraducibile «*anderswann*» di Bernhard Waldenfels, evocato da Ferdinando Menga e da lui tradotto come un «*tempo altro*»⁹. Potremmo forse caratterizzarlo anche come un 'altroquando', che ai romani ricorderà una libreria del centro barocco specializzata in cinematografia, rimando questo che ben si addice sia alla passione per l'arte e la letteratura che sempre abita e inquieta la riflessione filosofica di Levinas e Waldenfels – certamente gli autori di riferimento teoricamente più presente nel saggio su *Lo scandalo del futuro* –, sia al rimando ripetuto di Menga a un'intuizione morale che passa anche attraverso gli esercizi dell'immaginazione. In fondo il racconto o la storia di finzione mettono in scena un tempo uscito dai cardini, sospeso da ogni ordine e messo tra parentesi, come ricorda Ricœur riferendosi a un tempo senza tempo e fuori tempo in *Temps et récit*¹⁰.

Ma che cos'è l'«altroquando» che Bernhard Waldenfels affianca all'«altrove», per esempio al termine del suo *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhafter Erfahrung?*¹¹ Certo non un tempo pianificabile da un soggetto onnipotente anche là dove non può più stare o non può ancora essere, piuttosto un tempo caratterizzato dalla non sincronicità, neanche quella dell'associazione immaginativa o della costruzione intuitiva, un tempo controtempo, intempestivo e inattuale. Per variare il celebre titolo levinasiano: *Altrimenti che tempo?* Come siamo, se siamo, in questo tempo che non fugge semplicemente né incalza dietro le nostre spalle o ci rende ancora più vulnerabili invecchiandoci, e che non è neanche solo messo intanto nella parentesi artistica e letteraria del 'come se', dove ancora si rapporta all'intemporale, all'imperscrutabile e all'immemoriale? Un tempo che mescola i tempi e i riferimenti come avviene nel futuro anteriore cui rimanda spesso anche Jacques Derrida? Si

⁸ Cfr. per esempio E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, pp. 11 e segg., 68 e segg.; trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 13 e segg., 68 e segg. Come è noto, in questi contesti Levinas fa riferimento in particolare alla *Ur-impression* e al presente vivente di Husserl, oltre che alla durata di Bergson, e per sua stessa ammissione riconosce di aver sviluppato il problema del tempo nell'indirizzarsi verso un passato pre-originale, più che secondo un futuro che chiama e reclama.

⁹ F.G. MENGA, *Lo scandalo del futuro*, cit., pp. 102 (nota 11) e 117.

¹⁰ P. RICOEUR, *Temps et récit*, in 3 voll., Seuil, Paris 1983-1985; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1986-1988. Nel secondo volume, come è noto, Ricœur si confronta con gli studiosi di letteratura che hanno tematizzato la funzione e la finzione del tempo in letteratura, con particolare rimando agli studi di K. HAMBURGER, *Die Logik der Dichtung*, Klett, Stuttgart 1957² e di H. WEINRICH, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 1964. Sull'anacronia della narrazione e il suo additare ad una filosofia della storia aperta sia consentito rimandare a G. BAPTIST, *La memoria dell'irreale e le sue storie. A proposito di Tempo e racconto*, in V. BUSACCHI, G. COSTANZO (a cura di), *Paul Ricœur e «les proches». Vivere e raccontare il Novecento*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2016, pp. 163-171.

¹¹ B. WALDENFELS, *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhafter Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, p. 240.

tratta di un tempo che non si conta come il tempo della *physis*, né si aspetta come il tempo della *psyche*, ma dal quale si è invasi e addirittura sopraffatti nel patire l'urgenza di un 'non c'è più altro tempo che resta'.

È proprio questa la passione del futuro che guida l'indagine di Ferdinando Menga, un'affezione che non ha più nulla di coscienzialmente trascendentale o esistenziale, nulla di fenomenologicamente costituente, ma che si vuole come «una trasgressione estatica del presente esercitata a partire dal futuro»¹², un futuro che 'sopraggiunge' come un ladro nella notte, secondo modelli che ricordano le narrazioni neotestamentarie, il che forse spiega anche la chiusa del saggio nel rimando alla pietra di scarto e alla testata d'angolo del vangelo di Marco¹³.

Ci si potrà chiedere se la fondazione che Ferdinando Menga addita nell'orientamento impossibile e non pianificabile a un futuro che non solo incalza, ma che sorprende e spiazzava, non si configuri come una sorta di nuovo messianismo etico, senza profezia di salvezza e senza attesa di redenzione, senza speranza di ricomposizione delle sconfitte, di emancipazione dalle condanne e dalle catastrofi: nessun disvelamento, nessun approdo, ma un altro tempo alla fine di ogni egocrazia autocentrata nella sua 'topica' e nella sua 'cronica', un tempo inquieto dello scacco che fa impazzire ogni ordine incardinato nel qui e ora, un tempo eccedente ancora da pensare nel risvolto etico del suo non essere in alcun modo disponibile e afferrabile, un tempo *che manca e che solo nel suo sottrarsi resta*, fondamento paradossale e necessariamente assente di un'etica della responsabilità per quell'altro e quegli altri irrepresentabili che sono l'avvenire e le generazioni future.

¹² F.G. MENGA, *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 104.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 118.