

TZVETAN TODOROV: IPOTESI PER UN RITRATTO A FIGURA INTERA

ABSTRACT – In this article, the author wishes to give an overview of the thought and work of Tzvetan Todorov, a Bulgarian philosopher who emigrated to France in 1963. Distinguished representative of the contemporary intellectual scene, his figure remains elusive, due to the multidisciplinary nature of his approach and the variety of themes he touches. Former member of French structuralism, Todorov deviates gradually from the blueprint of structuralist thought to achieve a neo-humanism that finds echoes in contemporary French philosophy. This study intends to chart the parable of this personal and intellectual path, and to explain the peculiarities of this style. The attention to the central event of alterity in the constitution of human nature is framed in Todorov's works through an original writing method (the exemplary history and the dialogical critic of thought) and a strong ethical reflection full of suggestions coming from several disciplines.

doi: 10.7358/acme-2012-003-cosi

Esistono pensatori che tutti *studiano*, ma pochi *conoscono*: uno di questi è senz'altro Tzvetan Todorov. Intellettuale di origine bulgara emigrato in Francia nel 1963, in quasi cinquant'anni di instancabile attività nell'ambito delle scienze umane Todorov è ormai un esponente universalmente noto del pensiero contemporaneo, ed un punto di riferimento autorevole per discipline anche molto diverse tra loro: basti la constatazione che studi antropologici e di teoria letteraria sono accomunati, spesso, dalla presenza di un testo di Tzvetan Todorov nelle indicazioni bibliografiche. Ed è vero che Todorov è un pensatore poliedrico, e che i suoi interessi coprono un campo vastissimo, campo che negli anni ha progressivamente incluso la letteratura e la politica, passando per la scoperta dell'America e l'arte fiamminga, l'analisi dei totalitarismi e i valori dell'umanesimo. Senza contare che il suo stile di scrittura rimane sfuggente: i suoi libri si collocano a metà tra la riflessione filosofica e la storia delle idee, tra il saggio morale e quello storico, sono opere "ibridate" nella loro intima natura, impossibile da classificare in maniera esaustiva.

Eppure, ancora adesso, Todorov rimane una figura poco delineata nella integrità della sua evoluzione, della sua storia intellettuale. Pochi, a tutt'oggi, sono gli studi consacrati a questo scopo, pochi, se non pochissimi¹, si sono occupati di tracciare, per così dire, una "carta geografica" che orienti l'interpretazione degli *opera omnia*, e spieghi, disegnandole, le ragioni di un eclettismo solo apparentemente casuale. Questo è il paradosso per cui Todorov risulta essere un autore molto *studiato* ma poco *conosciuto*: viene, per così dire, "frequentato" a seconda delle necessità e delle circostanze della ricerca, per i suoi apporti a problematiche particolari, ma non per questo viene osservato globalmente, a figura intera. Anzi, *proprio per questo* ciò non avviene: è lo specifico eclettismo di Todorov a lasciare la sua immagine in penombra, ostacolandone l'uniformazione alle tradizionali scuole di pensiero e rendendolo poco appetibile allo studio accademico.

Il grande poeta Machado ammoniva i viandanti dicendo loro: *caminante non hay camino, se hace camino al andar*²; ma se la strada è fatta di passi, quella percorsa da Tzvetan Todorov ne è un'immagine simbolo. Todorov è un esempio vivente di grande onestà intellettuale, del tentativo di mantenere la coerenza «fra ciò che si è e ciò che si fa»³, un modello nella misura in cui ha saputo modificare il suo percorso a seconda delle sue convinzioni e non viceversa (caso, purtroppo, di molti altri *maitres à penser*)⁴. Inoltre, e cosa non meno importante, il cammino di Todorov è anche un preziosissimo punto di osservazione del ventesimo secolo: i libri di un esule del comunismo bulgaro emigrato in Francia negli anni del boom economico, di un osservatore a cavallo di cambiamenti epocali,

¹) Gli unici studi che si avvicinano a questo scopo sono Verrier 1995, Lazzarin 2001 e 2007 (vd. Riferimenti bibliografici).

²) Machado 1971.

³) Intervista inedita rilasciata da Tzvetan Todorov all'autrice di questo articolo il 29 marzo 2012.

⁴) Il bisogno di autenticità, di armonia tra pensiero e azione, è un tratto costante della produzione todoroviana; si trova esplicitata in molti scritti (cfr. Todorov 1989, p. XIII: «[...] un pensiero che non si nutre dell'esperienza personale dello studioso degenera rapidamente in accademia e soddisfa soltanto lo studioso stesso»), e trae origine dalla stessa vicenda biografica dell'autore, vissuto sotto il regime comunista bulgaro, su cui si tornerà più avanti (cfr. *infra*). La coerenza intellettuale è spesso, nell'opera di Todorov, criterio di discriminazione e di giudizio sulla responsabilità dell'uomo di pensiero; a riguardo ecco come si esprime in *Una vita da pastore* (Todorov 2010, p. 292): «A differenza dei comuni mortali, l'intellettuale, scrittore, studioso, filosofo, in ciò che dice propone un'interpretazione del mondo. Nel momento in cui diventa un uomo d'azione, egli ha l'obbligo morale – la responsabilità – di essere coerente con le sue teorie. Un intellettuale irresponsabile è colui che fa cose diverse da ciò che dice, che approfitta semplicemente della sua notorietà per attrarre altri lungo la strada che gli conviene in quel momento». Interessantissime e molto attuali sono le riflessioni che Todorov propone sugli esempi di Camus, Aron, Sartre e dei comunisti francesi degli anni '60 nel medesimo libro (cfr. *ivi*, pp. 293-299 e 164-167).

sono testimonianze lucide del passato lanciate verso il futuro; la sua opera sa cogliere sottili affinità e nascoste differenze, dotata di una sensibilità che può avere solo chi, come un esule, ha incarnato molte differenze andando alla ricerca di fragili affinità.

La quantità e la portata degli argomenti da trattare sono notevolissime: bisognerà guardarli dall'alto, e farne un'inquadratura panoramica; il risultato dello sforzo sarà, per forza di cose, molto generale. Si tratteranno per grandi temi e periodi gli snodi più importanti di un viaggio intellettuale, ma non si avrà qui alcuna pretesa di esaustività. L'obiettivo di questo scritto è soprattutto quello di offrire un ritratto di Todorov a grandezza naturale che lasci quanto meno balenare la sua ricchezza. Un modo, se si vuole, di *conoscerlo* un po' di più *studiandolo* un po' di meno.

1. *Uscire dallo strutturalismo, scoprire l'altro*

Il viaggio che il Todorov doveva intraprendere non era affatto prevedibile agli inizi della sua carriera. Emigrando a Parigi, l'allora ventiquattrenne bulgaro con visto di studio diviene discepolo di Roland Barthes, padre spirituale della scuola strutturalista in letteratura: Todorov si inserisce in questa cornice, acquisendo rapidamente successo e riconoscimento internazionale. Occorre, al proposito, fare una premessa: non si può capire la piega che ha preso l'opera di Todorov senza riferirsi allo strutturalismo. Il rapporto di affiliazione prima, di critica e distacco poi, che segna la relazione todoroviana con la "critica strutturale" è ciò che spiega anche i cambiamenti di rotta di questo grande intellettuale, per lo meno quelli, fondamentali, che segnano i ripensamenti della fine degli anni Settanta, periodo in cui si consuma la rottura definitiva tra Todorov e lo strutturalismo.

Beninteso: non che Todorov sia mai stato un esponente di spicco, un capolista radicale di quella scuola; la sua interazione con l'ambiente strutturalista non ha nulla degli entusiasmi del neofita; allo stesso modo, il distacco non ha il sapore irrisolto delle grandi passioni defraudate. Egli stesso ammette, parlando del suo impegno di studioso a fianco di Roland Barthes e Gérard Genette, che «lo strutturalismo era un'etichetta che non rivendicavamo, anche se ci appassionavamo alle "strutture" [...] ho sempre percepito l'etichetta *strutturalismo* come una sorta di ripostiglio [...] noi condividevamo questo approccio materiale, quasi tecnico all'opera letteraria. Non facevamo alcun discorso sulla morte del soggetto, sul potere»⁵. Né amore né odio, si può dire che l'adesione allo struttu-

⁵) *Ivi*, pp. 101 e 111.

ralismo sia, per Todorov, frutto del caso e delle circostanze biografiche. Anzitutto, la filosofia delle strutture è, nel 1963, una scuola giovane e in gran voga: le menti più brillanti dell'*intelligenza* dell'epoca confluiscono nella sua orbita (si pensi solo ai grandi nomi di Foucault e Lévi-Strauss⁶, quest'ultimo per altro assai presente nella prima formazione todoroviana). Per di più, le teorie strutturaliste in letteratura trovano un singolare accordo con quelli che, in Bulgaria, erano gli *escamotages* intellettuali usati da Todorov per sfuggire alla censura del regime: «[...] essendomi orientato verso gli studi letterari, in poco tempo avevo compreso che ogni dibattito sulle idee e sui valori di cui si fa portavoce la letteratura mi era vietato»; restava, forse, una sola possibilità, quella di «parlare delle opere limitandosi ai loro aspetti meno ideologici: la materia verbale, le forme poetiche o narrative»⁷. Studi simili, non incoraggiati ma tollerati in Bulgaria, coincidono in larga misura con gli interessi degli strutturalisti "occidentali" coevi, in un singolare parallelismo d'oltre cortina; cosicché «le scelte da me compiute negli anni della Bulgaria comunista (per esempio il fatto di aver tenuto a distanza le ideologie) trovavano un terreno fecondo nello spirito strutturalista presente in Francia»⁸.

Tenere lontane le ideologie: in effetti, lo strutturalismo ha dei presupposti filosofici precisi, sui quali Todorov inizia pian piano ad interrogarsi. Se nell'opera todoroviana del periodo non si trovano dichiarazioni d'infervorata fede nella morte del soggetto, non per questo però Todorov può facilmente chiudere gli occhi sulle implicazioni che ha studiare le opere letterarie, prodotti per eccellenza dell'intelletto umano, come strutture autoreferenziali prive di senso, di messaggio. Se non c'è rapporto tra la letteratura e il mondo esterno, come vuole secondo Todorov la teoria strutturalista, tutto diventa un gioco interno al linguaggio e alle strutture del discorso: non c'è, di conseguenza, alcuna indagine sulla verità o sulla morale di cui un testo, ed il suo critico, possano farsi carico. In poche parole, proseguendo nei suoi studi di teoria formale della letteratura, Todorov si accorge che c'è in essi «troppa struttura, non abbastanza senso»⁹. Rinunciare a cercare la verità, o peggio, dire che essa non esiste, implica un'assunzione filosofica di principio, che è quella che dal relativismo radicale sfocia nel nichilismo, nell'indifferenza alla sfera dei valori¹⁰. Ora,

⁶ Cfr. il capitolo di *Noi e gli altri* dedicato all'opera di Lévi-Strauss (Todorov 1991, pp. 73-104): uno dei più approfonditi e critici di tutto il libro, in esso Todorov espone le critiche maturate negli anni a colui che fu un punto di riferimento per la sua generazione di studiosi.

⁷ Todorov 2011c, pp. 7-8.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Todorov 2010, p. 123.

¹⁰ È interessante il commento dal sapore autobiografico che Todorov fa in proposito: getta una luce sulle reazioni quasi *epidermiche* per certe forme di pensiero, reazioni che hanno radici e motivazioni esistenziali, sulle quali si ritornerà anche nell'ultimo paragrafo

il dubbio che si insinua nell'allora teorico della letteratura è di tal genere: io, intellettuale, proclamo la non pertinenza della sfera etica e della riflessione sull'esistenza all'interno dei miei studi letterari, all'interno delle stesse opere studiate! Questo implica aderire ad una visione delle scienze umane che le spinge ad un autismo esasperato, per cui il pensiero non serve più a interpretare il mondo, ma a pensare se stesso. *Ma le cose stanno davvero così?* Per Todorov, la risposta è sempre più negativa:

È tempo di affrontare (e di affermare) alcune evidenze che non avremmo dovuto dimenticare: la letteratura concerne l'esistenza umana e, a dispetto di chi ha paura delle grandi parole, è un discorso che tende alla verità e alla morale. La letteratura è svelamento dell'uomo e del mondo, come diceva Sartre; e aveva ragione. Infatti essa non sarebbe nulla se non ci permettesse di capire meglio la vita [...] perciò, anche se non ha alcun privilegio che le garantisca di accedere alla verità, essa non smette mai di cercarla. [...] Il rapporto con i valori inerisce direttamente alla letteratura: non solo perché non si può parlare dell'esistenza senza farvi riferimento, ma anche perché l'atto della scrittura è un atto di comunicazione, che implica una possibilità di intesa in nome di valori comuni.¹¹

E tra il 1981 e il 1984, Todorov decide di mettere nero su bianco ciò che da dubbio si è trasformato in certezza. Publica due libri che possono essere considerati “libri-ponte” tra la sua prima produzione (dedicata alla teoria letteraria) e quella successiva: *Michail Bachtin. Il principio dialogico* (1981) e *Critica della Critica. Un romanzo d'apprendistato* (1984). La svolta di questi pochi anni dà avvio ad una fase in cui il motivo dominante diventa, in senso figurato e letterale, un *altro*: gioco linguistico a spiegare la comparsa di una nuova parola-chiave nel pensiero di Todorov, *alterità*. I due libri a cui si è fatto riferimento sono le opere più polemiche del periodo “letterario” e, per tale ragione, ne annunciano anche la fine: esse si occupano, da prospettive diverse, di ingaggiare una lotta contro l'idea di una letteratura autoreferenziale (concezione che Todorov definisce “autotelica”)¹²; partiti da questi presupposti puramente “professionali”, i due libri vanno però molto al di là dell'ambito strettamente letterario. La conclusione a cui *Critica della Critica* e *Michail Bachtin* pervengono è anche l'inaugurazione di un nuovo campo di interesse; non è più la sola letteratura ad interessare, né la definizione dei compiti del criti-

di questo studio. Replicando agli scettici contemporanei, secondo cui “non esistono fatti, ma sono interpretazioni”, Todorov commenta (Todorov 2010, p. 140): «Per chi come me ha trascorso buona parte della propria esistenza in un mondo che negava la differenza tra menzogna e verità, questo genere di “dubbio epistemologico” è inammissibile. La frontiera tra *fatti* e *interpretazioni* qui è molto netta».

¹¹) Todorov 1986, pp. 185-186.

¹²) L'espressione è usata in *Critica della Critica*, contrapposta al termine “eteroteli-”, cioè avente il suo fine fuori di sé.

co: entrambi i problemi vengono superati da una domanda di cui erano gravidi e che riguarda la vita dell'uomo nel mondo e la sua dimensione relazionale. L'evoluzione degli interessi si vede, ad esempio, all'inizio di *Critica della Critica*, quando Todorov ammette che, nonostante il libro sia stato pensato come una continuazione delle sue ricerche precedenti, «frattanto la [sua] attenzione si è concentrata su un altro tema: l'alterità. La nuova ricerca non solo ha ritardato la realizzazione del precedente progetto, ma l'ha anche modificato al suo interno»¹³. Speculare a questa affermazione, ritroviamo nelle pagine iniziali di *Michail Bachtin*: «[...] la riflessione bachtiniana sul romanzo culmina in un'antropologia, e la teoria della letteratura è a sua volta superata dai suoi stessi risultati»¹⁴. Insomma, Todorov comprende come «la tentazione strutturalista di studiare l'opera, e solo essa, è votata allo scacco: l'opera deborda sempre da tutti i lati»¹⁵; Stefano Lazzarin, su questa frase, commenta: «[...] il pensiero di Todorov segue una traiettoria di progressiva inclusione (dalla letteratura alla non-letteratura), che comporta un fenomeno di dissoluzione (dell'autonomia e della specificità letteraria)»¹⁶. Non che questo significhi sminuire il fenomeno letterario; semmai esso cambia di obiettivo: «[...] man mano che la letteratura perde in autonomia, guadagna in carica ideologica [...] e Todorov è sempre meno disposto a riconoscere una sua funzione svincolata dall'etica»¹⁷.

Il rapporto dialogico che Todorov, ispirato dalle suggestioni di Bachtin, vuole torni a legare letteratura e mondo, creazione artistica e riflessione etica, è quello stesso rapporto che non solo lega gli uomini-

¹³) *Ivi*, p. 5.

¹⁴) Todorov 1990, p. 5. Emblematicamente, il nuovo indirizzo di ricerca è suggerito dal titolo stesso dei capitoli che chiudono entrambe le opere: *Michail Bachtin* termina nell'abbozzo di un'*antropologia filosofica* «articolata intorno agli stessi valori che, in Bachtin, dominavano già nella storia della letteratura [...]: il divenire, l'incompiuto, il dialogo» (*ibid.*); *Critica della Critica* scommette in una nuova *critica dialogica*, un'analisi letteraria orientata verso la riflessione etica da effettuarsi in un contesto di scambio comunicativo tra i diversi attori coinvolti: autore, critico, lettori, in nome di una comune umanità.

¹⁵) Todorov 2010, p. 131. Da notare che *Critica della Critica* è il libro in cui si assiste ad una vera e propria resa dei conti con lo strutturalismo; Todorov riepiloga le correnti o gli autori di critica con cui è venuto a contatto, subendone l'influenza. Ciò assume il significato di ripensare la sua stessa evoluzione come critico, fare un bilancio della propria attività prima di dirigerla su altri versanti. Il panorama del libro è variegato: vi compaiono personalità come Sartre, Blanchot, Watt, Frye, Bachtin, Brecht, Barthes, per citare solo i nomi più noti. Il tentativo di Todorov è quello di dialogare con i teorici e con le loro opere, discuterne i punti che gli paiono problematici, tentare di trovare alternative possibili. L'ultimo capitolo si assume l'incarico di sintetizzare le acquisizioni dei capitoli precedenti e insieme di presentare l'alternativa todoroviana alla critica classica e moderna, la *critica dialogica*, appunto.

¹⁶) Lazzarin 2001, p. 431.

¹⁷) *Ibidem*.

ni tra loro, ma che è anche fondamento ontologico della stessa natura umana. Le riflessioni di Bachtin hanno un profondo impatto sugli interrogativi che Todorov va maturando, soprattutto per quanto concerne il rapporto tra letteratura e mondo. Tali riflessioni si basano su una particolare concezione antropologica: l'uomo come "soggetto plurale", per cui «lo stesso essere umano è una "mescolanza di stili", un'eterogeneità irriducibile»¹⁸. La pluralità della natura umana è dovuta al suo essere, sin dagli esordi, immersa nel contatto con l'alterità, tanto da risulterne plasmata nelle fondamenta. Attraversando gli spazi della letteratura si giunge dunque ad un'antropologia, e Todorov prende il largo, si può dire, dal particolare al generale, dalla creazione (l'opera) al creatore (l'uomo). L'ambito diventa la domanda etica per eccellenza, quella che concerne il rapporto con l'*altro*: l'importanza dell'alterità sia come momento fondativo dell'identità (non c'è identità se non attraverso il confronto con ciò che le è esterno), sia come polo di un dialogo (l'altro è questo interlocutore privilegiato della mia azione e del mio pensiero). Dunque, alterità come *mittente* e alterità come *ricevente*: l'altro è colui che mi invia delle immagini del mio stesso io, contribuendo alla costruzione della mia identità; l'altro è anche colui che riceve i miei messaggi, perché vivere in società significa vivere costantemente in dialogo con l'altro da me, non poter immaginare l'azione morale se non diretta verso l'altrui. E così, sotto la spinta della sua stessa inquieta ricerca, l'orizzonte di Todorov si allarga fino a comprendere spazi fino ad allora marginali: dal rifiuto del discorso sul mondo, Todorov passa al saggio morale e politico.

2. *Modelli di alterità: la critica dialogica e il racconto esemplare*

Per dipanare, ora, nel modo più chiaro possibile, la metamorfosi che ha compiuto l'opera todoroviana a partire dagli anni Ottanta, è utile fare delle premesse metodologiche, e riunire per grandi insiemi quel che appare a prima vista una produzione *sui generis*.

Si può, innanzitutto, suddividere per "discipline" gli ambiti in cui Todorov ha esplorato i rapporti tra identità e alterità. Esse paiono essenzialmente due: la *storia delle idee* (che Todorov preferisce definire *storia del pensiero*) e la *storia degli avvenimenti*. Nel primo ambito ricadono gli apporti teorici, concettuali e filosofici alla questione dell'alterità, schemi di pensiero che hanno plasmato, di fatto, le pratiche dell'Europa Occidentale nei confronti del diverso. Nel secondo ambito, invece, si entra nel vivo degli avvenimenti storici, e vi si rintracciano le dinamiche reali e concrete del rapporto con l'altro.

¹⁸) Todorov 1990, p. 110.

Sono questi, nell'opera di Todorov, dei modelli, dei campi di indagine che mettono a fuoco, in forme diverse ma complementari, i modi in cui alterità ed identità entrano in relazione; questi modelli si avvalgono poi, a livello formale, dell'ausilio di differenti "generi del discorso": a seconda cioè, che l'autore scriva di storia delle idee o di storia in senso stretto, la sua scrittura prende a prestito generi letterari diversi, di volta in volta più adatti all'ambito disciplinare scelto. Se l'analisi concerne lo studio delle teorie, la ricerca diventa una *critica dialogica del pensiero*, ovvero sia la creazione, all'interno del libro, di un dibattito tra tradizioni e ideologie del passato, il quale serva ad illuminare il nostro presente ed ad offrirci materiale di riflessione; se, invece, l'ambito è *la* storia, tanto meglio sarà allora raccontare *una* storia. Una storia concreta, realmente accaduta: un avvenimento che diventa osservatorio privilegiato, trasformandosi in *racconto esemplare*, cioè una narrazione che sia al medesimo tempo portatrice di un messaggio morale. Ora, la suddivisione appena operata è pratica, ma va presa con cautela, come generale guida alla lettura e non come una regola geometrica: di fatto, può accadere che le medesime opere contengano tratti del racconto esemplare e della critica dialogica, che la soluzione non sia pura, ma spuria. Nondimeno, si tratta di una lente di ingrandimento che permette di osservare la materia delle opere todoroviane comprendendone anche ciò che la organizza.

Nelle grandi opere del pensiero la forma dell'enunciato è inscindibile dal suo messaggio: ciò che rende importante quello che si dice è anche *come* lo si dice; anzi, direi che nei grandi autori questa regola è tanto rispettata che di fatto scompare: i due termini, di forma e contenuto, non hanno più senso di esistere separati, si sono già fusi. Todorov non sfugge a tale norma, e l'uso della critica dialogica si rivela essere una pratica di deontologia professionale, di cui *Noi e gli altri, la riflessione francese sulla diversità umana* (1989), rappresenta l'esempio più riuscito. La prefazione che apre il saggio suona come manifesto programmatico: Todorov presenta il suo libro come «un ibrido, metà storia del pensiero, metà saggio di filosofia morale e politica»¹⁹. Poi precisa, spiegando rispettivamente cosa intenda per i due termini.

Storia del pensiero, anzitutto, è una definizione che Todorov preferisce a "storia delle idee": «[...] preferisco parlare di storia del "pensiero" perché le "idee" sono disincarnate, migrano da un autore all'altro, mentre il "pensiero" rinvia sempre ad un soggetto, a una persona con una biografia, un corpo, un insieme di interessi»²⁰. Lo specifico del pensiero è di procedere *strictu sensu*, mentre la storia delle idee installa le teorie nell'anonimato, privilegiando la ricostruzione del contesto storico che le

¹⁹) Todorov 1991, p. XVI.

²⁰) Todorov 2010, pp. 220-221.

ha viste nascere. Ora, quello che interessa primariamente Todorov non è la ricostruzione del passato, ma, piuttosto, «la relazione del passato con il presente e il futuro». Questa predilezione detta una conseguenza importante nel suo lavoro:

[...] di fronte ad un testo, si può cercare prima di tutto di spiegarlo (con motivazioni sociali o configurazioni psichiche, ad esempio) oppure di capirlo: ho scelto questa seconda via. Pertanto vado poco “a monte” dei testi, verso ciò che li ha fatti nascere, e molto più “a valle”, poiché mi interrogo non solo sul loro senso, ma anche sulle loro implicazioni politiche, etiche, filosofiche.²¹

Interessarsi alle “implicazioni politiche, etiche, filosofiche” è dare ragione della seconda parte della definizione, quella che fissa *Noi e gli altri* come saggio di filosofia morale. Todorov non si interessa solo del senso dei testi presi in esame, ma anche della loro verità: «[...] non mi basta aver riconosciuto le loro argomentazioni (è il primo passo – obbligato – della ricerca), cerco anche di sapere se posso accettarle: parlo anche del mondo»²². Proprio per tale ragione, l’inchiesta sulle classificazioni teoriche dell’alterità umana prende la forma di un dialogo: «Todorov dapprima confronta fra loro le idee di uno stesso autore, poi ricostruisce un dialogo tra autori (anche non contemporanei), infine interviene lui stesso». Può succedere, in questo modo, che «Rousseau replichi a Montaigne o a La Bruyère, che Tocqueville risponda a Gobineau ed eventualmente John Stuart Mill a Tocqueville, che Montesquieu e ancora Rousseau si criticino a vicenda e che Todorov si faccia avanti per tacitare gli uni, commentare gli altri, avanzare ipotesi in proprio»²³. Se il fine è quello di svelare, attraverso la critica, come il pensiero dialoga con noi, optare per una “critica dialogica del pensiero” significa iniziare un dialogo con gli autori studiati che diventi anche un dialogo potenziale con il lettore, spingendolo ad attualizzare la lezione che proviene dal passato. Dietro a questa presa di posizione sta una nuova consapevolezza: vi è un nesso inscindibile tra pensiero e vita; le idee non sono solo la rappresentazione o l’illustrazione degli eventi, ne sono il motore profondo. La storia è certo governata anche da fattori economici, sociali, politici; non per questo le idee devono essere ridotte ad un ruolo puramente passivo: «[...] anzitutto, rendono possibili le azioni; poi permettono di farle accettare: si tratta dopotutto, di azioni decisive. Se non ne fossi convinto, perché avrei scritto questo testo, il cui scopo è anche di agire sui comportamenti?»²⁴.

²¹) Todorov 1991, p. XVII.

²²) *Ibidem*.

²³) Lazzarin 2001, p. 424.

²⁴) Todorov 1991, p. XVI. Todorov, diversamente dalle scuole storiciste di vario genere (inclusa quella marxista della sua formazione giovanile) non crede in nessuna “astuzia della ragione”. In proposito, fa una bella riflessione alla fine de *La conquista dell’America*

Sembra che il filosofo bulgaro non possa fare a meno di ancorare la riflessione al fatto concreto; poco righe sopra si sono riportate le parole con cui Todorov dichiarava di prediligere il pensiero alle idee; la stessa preferenza spiega ora come mai la sua produzione sia costellata di racconti esemplari: lo è tanto il libro che lo ha reso noto al grande pubblico, *La conquista dell'America, il problema dell'altro*, quanto le opere più recenti sui drammi del totalitarismo, *Una tragedia vissuta* e *Di fronte all'estremo*. Todorov racconta di eventi, incontri con l'altro che hanno incarnato le segrete dinamiche del nostro essere insieme, o contro, o insieme contro. Todorov ammette di non sentirsi a suo agio nella filosofia pura, «non padroneggio bene questa postura, non sono a mio agio nel discorso di tipo totalmente astratto»²⁵; raccontare diventa allora un modo di trovare risposte. Ciò significa riammettere un rapporto tra la filosofia e l'arte del racconto? Sì, perché questo procedimento sceglie la *narrazione* come metodo di *interpretazione*. Come lo stesso Todorov dice all'inizio de *La conquista dell'America*, dai tempi di Socrate ci sono due modi di parlare ad un uditorio: l'argomentazione logica e il mito. La scelta di Todorov si orienta, spesso, verso il secondo, il quale è ribattezzato, appunto, “storia esemplare”:

[...] ho scelto di raccontare una storia. Più vicina al mito che all'argomentazione logica, essa tuttavia se ne distingue sotto due aspetti: prima di tutto perché è una storia vera (mentre il mito *poteva*, ma non *doveva* necessariamente esserlo), e in secondo luogo perché il mio principale interesse è più quello di un moralista, che di uno storico: il presente mi importa assai più del passato. Alla domanda: come comportarsi nei confronti dell'altro? Non sono in grado di rispondere se non narrando una *storia esemplare* (è il genere che ho scelto), una storia – dunque – quanto più vera possibile, ma della quale cercherò di non perdere mai di vista quel che gli esegeti della Bibbia chiamavano il senso tropologico o morale.²⁶

(Todorov 1984, pp. 308-309): «Non credo che la storia sia riconducibile ad un sistema, né che le sue presunte “leggi” consentano di dedurre le forme sociali future (o presenti). Credo invece che prendere coscienza della relatività, e quindi dell'arbitrarietà, di un segmento della nostra cultura significhi già modificarlo un poco; e che la storia (non la scienza, ma il suo oggetto) altro non sia che una serie di tali impercettibili modificazioni». Lo stesso modo di interpretare il rapporto tra storia e pensiero critico si ritroverà più tardi nell'opera di Todorov, quando l'autore sosterrà la fiducia umanista nel ruolo dell'educazione (cfr. *infra*).

²⁵ Todorov 2010, pp. 218 e 220. Nello stesso passo riportato, Todorov cita Hanna Arendt: «[...] nessuna filosofia, nessuna analisi, nessun aforisma, per profondi che siano, possono essere comparati in intensità e pienezza, con una storia ben raccontata». In queste righe è rintracciabile la cultura letteraria da cui Todorov proviene: estraneo all'ambiente della filosofia accademica, la sua formazione lo predispose a preferire la verità della grande letteratura a quella del trattato sistematico. Non si tratta della definizione di un primato assoluto, quanto di una scelta dal carattere contestuale e personale (cfr. *ivi*, p. 140).

²⁶ Todorov 1984, p. 6.

La narrazione todooroviana comprende due aspetti: ha uno *scopo retorico* (l'esemplarità è garanzia di efficacia persuasiva), ed uno *scopo epistemologico* (indaga il rapporto concreto con l'alterità). Si tratta di elementi correlati: se bisogna rispondere alla domanda sul rapporto con l'alterità, allora la risposta va cercata tramite il racconto. A questi due aspetti se ne aggiunge un terzo, infine: il racconto non deve solo illuminare un problema, deve aiutarci a risolverlo. Il racconto esemplare todooroviano ha, dunque, uno *scopo morale*. Si tratta qui, più che di storia, di una "maniera di scrivere la storia": presentata attraverso il racconto, perché giunge più immediato al lettore; "esemplare" perché si indaga quello che esso può insegnarci sul presente.

Non bisogna però confondere il "cercare la morale" con il "fare la morale". La ricerca sfocia nell'interpretazione, che a sua volta arriva a delle conclusioni, ma non formula precetti immutabili. Da questo punto di vista, lo scrittore di storie esemplari si comporta come un "interprete" della Storia: opera una ricostruzione ancorandosi al fatto concreto, mostra un esempio senza cedere alla tentazione del facile motto *historia magistra vitae*. Todorov non crede che il semplice fatto di conoscere la storia ci renda immuni dal ripeterla: troppe controprove ci verrebbero a smentire. Quel che si può fare, però, è di «rendere universale la lezione»²⁷: la storia non si ripete meccanicamente, i valori che si traggono dall'interpretazione del passato vanno (l'espressione è di Todorov) *messi a servizio* del presente. Ciò presuppone un processo di "trasformazione", di immedesimazione e di estraniamento, e conoscere gli altri, in questo senso, può essere un modo utile di capirsi: «[...] la loro storia può essere esemplare per noi, in quanto ci permette di riflettere su noi stessi, di scoprire somiglianze e differenze: ancora una volta, la conoscenza di noi stessi passa attraverso quella dell'altro»²⁸.

3. *L'uomo e l'umanesimo*

Si potrebbe dire, per riassumere, che la risposta alla domanda *che cosa ci fa uomini?* Per Todorov è una sola: il rapporto con gli altri uomini. È importante interrogarci sull'alterità per due ragioni: per conoscere meglio gli altri, ma anche per conoscere meglio se stessi. È un punto decisivo: arrivare a questa conclusione segna uno snodo nella biografia, intellettuale ed esistenziale, di Todorov. Interrogandosi sugli altri, il filosofo si assume simultaneamente come oggetto di riflessione:

²⁷) Todorov 2010, p. 366.

²⁸) *Ibidem*.

[...] la scoperta dell'altro coincide con la scoperta del sé, e quest'ultima assume diversi aspetti – uno centrale, il recupero del proprio passato personale, altri più periferici [...], la scoperta della propria identità di uomo sradicato, l'analisi dei meccanismi della memoria, la riflessione sull'esperienza totalitaria vissuta durante la giovinezza, il tentativo di elaborare una morale per la vita quotidiana. [...] ecco che la scoperta dell'altro è anche un modo per ripensare la propria esperienza intellettuale e morale [...]. Così alterità e identità rappresentano il duplice obiettivo di un medesimo sforzo.²⁹

Nelle pagine introduttive di *Noi e gli altri* Todorov narra la sua esperienza giovanile sotto il regime comunista bulgaro. Tratto saliente di questa situazione esistenziale è l'inautenticità, lo sdoppiamento tra vita pubblica e privata, l'ipocrisia che impedisce all'uomo di conoscersi, costretto dalle circostanze a indossare una maschera che diventa un secondo volto, sino alla schizofrenia. Solo una volta emigrato in Francia negli anni '60, Todorov ha modo di accorgersi di tutto questo e, cosa esemplare, se ne accorge per la prima volta osservando gli altri attorno a sé. Gli intellettuali che frequenta lo scioccano per il divorzio completo di cui fanno mostra (senza per altro apparentemente accorgersene) tra i loro ideali, opinioni, professioni di fede ed il loro stile di vita: il Maggio francese lo sconvolge per quello che ai suoi occhi è un misto di cieche utopie comuniste e di velleità rivoluzionarie terroristiche, le quali non impediscono però il nascere di un individualismo esasperato tra i piccoli leaders della rivoluzione, pronti a sacrificare l'uomo all'Umanità, ma non i loro interessi:

Le idee che professavano non influenzavano significativamente il loro comportamento – né viceversa. In breve conducevano una vita da “piccoli borghesi” e facevano mostra di un ideale rivoluzionario che, se fosse stato realizzato, avrebbe reso impossibili certe forme della loro esistenza alle quali sembravano tuttavia molto attaccati.³⁰

²⁹) Lazzarin 2001, pp. 426 e 428.

³⁰) Todorov 1991, p. XI. Todorov, in *Una vita da pastore*, riporta un episodio delle contestazioni sessantottine di cui fu personalmente testimone, significativo sugli estremismi di quel periodo (Todorov 2010, p. 176): «[...] dei gruppuscoli di estrema destra, molto eccitati dall'esistenza di quest'estrema sinistra a Vincennes, tentavano di introdursi per sorvegliarla e sfidarla. Un giorno, uno degli animatori di questi gruppuscoli, François Duprat, venne in università. Non era un chierichetto e del resto è morto qualche anno dopo in circostanze mai chiarite: la sua auto, piena di esplosivi, saltò in aria. Durante una AG [assemblea generale studentesca] venne identificato, smascherato e punito: venne spogliato coperto di ketchup e senape e cacciato dalla facoltà sotto il *bubbb* trionfante degli attori di questo rituale [...]. Io ero nero di rabbia nel vedere che, in nome di buoni principi, o supposti tali, si poteva umiliare un essere umano fino a quel punto. Per me quella era la dimostrazione lampante che il fine non giustifica i mezzi e anche, in questo caso, che nulla giustificava il fine».

Uscire dallo strutturalismo ha avuto il significato, per Todorov, di uscire anche dalle gabbie mentali del totalitarismo, e pensare l'alterità assume, da quel momento, il valore di adeguare il pensiero all'esistenza. Ecco in che senso la biografia intellettuale di Todorov dà ragione a Machado: scegliere la propria vita non è scrivere su un foglio bianco, non è creazione *ex novo* di un percorso; nel migliore dei casi, è solo un correttivo al modo in cui la vita ha scelto per noi. Non scaviamo strade, ci facciamo spazio, con una fatica che è solo un po' alleggerita dall'inconsapevolezza propria del vivere, in altri spazi già dati, già predisposti ad accoglierci ed imprimerci il loro marchio.

E pian piano, allontanatosi dall'antiumanesimo strutturalista, Todorov "si scopre", paradossalmente, umanista. Todorov ammette come «negli anni Sessanta e Settanta, il dibattito sulla morte dell'uomo non mi interessava, non entrava nella mia visione delle cose. Sarei stato incapace di definire a cosa corrispondesse l'etichetta di "umanista"»³¹. A poco a poco, però, la lettura di autori umanisti per la preparazione di *Noi e gli altri* lo spinge ad interessarsi a questa corrente di pensiero; Rousseau e Montesquieu suscitano la sua ammirazione, fino a quando, nel 1998, esce un libro in cui concentra la sua esclusiva attenzione sugli umanisti del passato: *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*. L'opera, benché non ne faccia menzione esplicita, appartiene pienamente al dibattito, diffusosi in Francia nel periodo strutturalista e tuttora in corso, sulla natura dell'umanesimo. Atto di nascita della *querelle* può essere considerata la disputa a distanza tra il saggio di Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, apparso nel 1946, e la risposta di Heidegger al saggio sartriano, la sua *Lettera sull'umanesimo*, la quale ebbe un effetto detonante sulla filosofia francese dei successivi quarant'anni, plasmando una concezione accusatoria dell'umanesimo. Per Heidegger, l'umanesimo rappresenta uno degli ultimi capitoli della metafisica occidentale, tutta protesa a trasformare la ragione in un puro calcolo di cause ed effetti, mezzi e fini; una "ragione strumentale", insomma, dedita allo sfruttamento illimitato del mondo attraverso la tecnica. Ora, «l'idea che l'umanesimo sia un'illusione metafisica tanto dispotica nelle conseguenze quanto presuntuosa nella concezione trovò presto ascoltatori attenti. Nella Parigi degli anni Sessanta e Settanta essere antiumanisti divenne una questione d'onore»³². Chi sono questi antiumanisti? Così Todorov li identifica: «[...] sotto questa etichetta si possono riunire percorsi molto diversi, come quelli di Foucault e Derrida in filosofia, di Bourdieu in sociologia, di Lacan in psicanalisi»³³. Il loro pensiero può essere a sua volta considerato co-

³¹) Todorov 2010, p. 238.

³²) Larmore 2005, p. 93.

³³) Todorov 2010, p. 239.

me una variante francese di teorie nate soprattutto in Germania alla fine dell'Ottocento, con Nietzsche, Marx, e poi con Freud nonché il già citato Heidegger. Nonostante l'eterogeneità apparente dei loro progetti,

essi hanno in comune una parte critica: il rifiuto di vedere un soggetto responsabile dietro le azioni umane (queste sono l'effetto dell'appartenenza di classe o delle strutture inconsce), il rifiuto dell'universalismo (necessariamente una maschera dell'etnocentrismo), il rifiuto della distinzione tra fatti e discorso sui fatti, tra verità e interpretazione. Ora, l'umanesimo, in effetti, opta ogni volta per l'altra parte.³⁴

Senza entrare qui nel merito della *querelle* che oppose Sartre a Heidegger e che coinvolse altri esponenti della cultura francese, Todorov rileva che l'antiumanesimo non è una dottrina filosofica compiuta e omogenea (come del resto l'umanesimo stesso, lo si vedrà in seguito); si tratta, più che altro, di un orientamento comune a filosofie dalle tendenze assai diverse. Ciò che le unisce è il rifiuto di un certo trionfalismo ingenuo di diverse scuole filosofiche³⁵ che credevano nel dominio totale dell'uomo sul mondo. Gli antiumanisti sollevano quesiti importanti, nel momento in cui identificano l'umanesimo come una filosofia di apoteosi dell'uomo, una dottrina dal carattere "metafisico": da questa metafisica, costruita su una "antropologizzazione" dell'Essere, per usare le parole di Heidegger, sarebbero derivati tutti i mali del mondo contemporaneo. Ma è davvero questo il messaggio dell'umanesimo? È pensabile una filosofia che rimetta al centro la dignità dell'uomo senza che ne divenga l'elogio incondizionato? Diventando antiumanisti, non si corre invece il rischio di rifuggire da un estremo per cadere in quello opposto, aspettando speranzosi "la morte dell'uomo", come si augurava Foucault, e prospettando di fatto una nuova metafisica, sia pure tutta negativa e centrata sulla decostruzione? Questi argomenti sono tornati al centro dell'interesse filosofico negli ultimi vent'anni anche grazie all'opera di alcuni autori

³⁴) *Ibidem*.

³⁵) In realtà, teorie del genere sono semmai assimilabili allo scientismo piuttosto che all'umanesimo. Nella sua opera Todorov prende in esame a più riprese questa differenza: da una disamina attenta, lo scientismo risulta essere anzitutto (Todorov 1998, p. 12) «un'ipotesi sulla struttura del mondo: questa è interamente coerente». Di conseguenza, il mondo è anche *trasparente*, cioè perfettamente conoscibile dalla ragione umana, ossia dalla scienza, la quale ha come compito di rendere, appunto, intelligibile la struttura dei fenomeni. Da questo primo postulato ne discende logicamente un secondo: la completa manipolabilità dell'ambiente attraverso la tecnica: «[...] dalla scienza, attività conoscitiva, deriva la tecnica, attività di trasformazione del mondo» (*ibid.*). Come si vedrà più avanti, l'idea di onnipotenza dell'uomo e dei suoi mezzi è, secondo Todorov, quanto di più lontano dalle tesi umanistiche, le quali mettono costantemente in rilievo l'incertezza e la finitudine dell'esistenza, facendone addirittura il punto di partenza delle loro analisi. Cfr., sull'argomento, Todorov 1991, pp. 18-39; Todorov 2004, pp. 34-42; Todorov 1998, pp. 31-38.

francesi, i più importanti dei quali sono Luc Ferry, Alain Renaut, André Comte-Sponville³⁶: essi hanno cercato di affrontare la questione «con nuovi strumenti, questa volta con l'obiettivo di delineare un umanesimo "non metafisico" [...]. Sebbene non fosse un professore di filosofia, Todorov è stato un loro stretto alleato»³⁷. Dunque, nonostante Todorov imposti la sua riflessione sull'umanesimo come una meditazione dei testi "classici", i riferimenti all'attualità non mancano di certo: com'era stato per i temi di *Noi e gli altri*, anche qui si tratta di illuminare il nostro presente alla luce del passato.

Il termine umanesimo, così come usato da Todorov, «si riferisce alle dottrine secondo le quali l'uomo è il *punto di partenza* e il *punto di arrivo* delle azioni umane»³⁸. L'umanesimo, considerato come una famiglia di pensiero più che come corrente filosofica unitaria, ha dei pensatori di punta che per Todorov sono Rousseau, Montesquieu, Montaigne, Benjamin Constant. Autori molto diversi, ma che affidano tutti all'uomo una funzione conoscitiva e morale più importante di quanta non ne avesse prima; proclamando l'uomo punto di partenza delle sue azioni, ne fanno un essere autonomo e libero; definendolo un punto di arrivo, lo costituiscono a finalità ultima di ogni azione nel mondo, al di fuori di ogni legittimazione trascendente. In queste premesse è evidentemente implicita l'idea della dignità dell'uomo, la quale ne implica un'altra: la dignità di *tutti* gli uomini. La riflessione sull'universalità della natura umana è al centro del pensiero umanista, così come quella del valore irriducibile dell'individuo: la sfida consisterà, allora, nel riuscire a praticare insieme la libertà e l'apertura ai valori, alla responsabilità, al prossimo. L'impegno è quello di rifiutare, insomma, l'*aut-aut* imposto: questa è la definizione di umanesimo in Todorov, e si vede bene come il senso della parola designi un atteggiamento di pensiero ben determinato, ma trasversale a molte epoche, autori, orientamenti. Come annuncia lo stesso

³⁶) Luc Ferry (1951) filosofo e riconosciuto esponente del neumanesimo francese, è stato per un breve periodo ministro francese dell'istruzione; ha pubblicato diversi saggi ad argomento morale assieme ad Alain Renaut (1948) professore di politica ed etica alla Sorbona. André Comte-Sponville (1952) è un filosofo dall'orientamento difficilmente definibile: si descrive come filosofo materialista, razionalista e umanista, e il suo approccio teorico coniuga aspetti eterogenei della riflessione filosofica, prendendo spunto dagli epirei, da Spinoza e dalla tradizione umanista moderna. Egli tenta di ridefinire le risposte che i filosofi hanno dato nei secoli a domande tradizionali: "come vivere?", "come essere felici?", "qual è la vita saggia?", oltre che a interrogarsi su questioni etico-politiche come i limiti della tolleranza e il ruolo dei valori condivisi. Ha collaborato anch'egli con Renaut e Ferry nella composizione di alcune opere filosofiche.

³⁷) Larmore 2005, p. 93. In effetti, la collaborazione è evidente a più livelli: *Le jardin imparfait* è dedicato «ai miei amici filosofi, Luc e André», mentre l'opera scritta a quattro mani da Renaut e Ferry, *La pensée '68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, porta una dedica a «Tzvetan Todorov».

³⁸) Todorov 1998, p. 14.

Todorov, «non uso questa parola né in senso storico né in senso morale: me ne servo per designare una dottrina che accorda all'essere umano un ruolo particolare»³⁹. In realtà, questi ruoli sono tre: in quanto *soggetto*, l'uomo è considerato come origine dei suoi atti, dunque libero agente responsabile delle sue azioni; in quanto *oggetto-tu* l'uomo diventa l'unico destinatario, fine ultimo degli atti medesimi; infine, come orizzonte *universale*, l'uomo diventa lo spazio della propria azione: quello dell'umanità intera.

Per designare queste tre caratteristiche della famiglia umanista, mi servirò spesso di formule più brevi: parlerò allora di *autonomia dell'io*, della *finalità del tu* e dell'*universalità dei loro* [...]. Ciò che assicura l'unità di questi tre aspetti, è la stessa centralità accordata alla specie umana, incarnata da ogni suo membro: essa è allo stesso tempo l'origine, il fine e il quadro delle sue azioni. [...] *io* devo essere l'origine della mia azione, *tu* devi esserne il fine, *loro* appartengono tutti alla stessa specie umana. Queste tre caratteristiche (che Kant chiamava «le tre formule di una sola e medesima legge» *Fondamenti*, II, 303) non si ritrovano sempre insieme: un autore particolare può prediligere due, o solo una, per unirle ad altre fonti. Ora, solo la riunione di queste tre costituisce, propriamente parlando, il pensiero umanista.⁴⁰

La curvatura specifica che Todorov imprime alla definizione di umanesimo recupera un tema noto alla sua produzione, quello dell'alterità come momento insopprimibile dell'identità umana. L'umanista di ogni tempo vuole capire come nell'uomo singolo si formi l'idea di una comune specie umana; la risposta è che tale comprensione arriva «in virtù del fatto che guardiamo il mondo attraverso gli occhi degli altri»⁴¹. L'antropologia umanista ha, per così dire, un nucleo duro, e «si riduce ad un solo tratto, la socievolezza; ma le conseguenze di quest'ultima sono numerose»⁴². *Socievolezza* è per Todorov sinonimo di costituzione del sé attraverso gli altri: la formazione dell'*autocoscienza* individuale si ottiene, in prima istanza fondamentale, grazie al riconoscimento accordatoci dallo sguardo altrui. Ora, se la consapevolezza di sé ci arriva dall'esterno, sotto forma di riconoscimento, la socievolezza avrà un altro effetto decisivo, e a prima vista opposto al primo: «[...] una *non-coincidenza col sé*, altrettanto costitutivo dell'umano: l'individuo è nello stesso tempo un essere vivente come gli altri e la coscienza di questo essere»⁴³. È evidente, infatti, che se io mi percepisco primariamente solo attraverso l'altro, io sarò uno e doppio nel medesimo tempo: saprò guardarmi come gli altri mi guarda-

³⁹) *Ivi*, p. 48.

⁴⁰) *Ivi*, p. 49.

⁴¹) Larmore 2005, p. 95.

⁴²) *Ivi*, p. 51.

⁴³) Todorov 1998, p. 51.

no, o quantomeno sarò in grado di tematizzare lo sguardo dell'altro che si posa su di me, poiché questo sguardo mi è necessario per sentire che esisto»⁴⁴. Per questo è impensabile l'umano al di fuori dell'inter-umano, e ciò senza nulla togliere alle specifiche prerogative individuali: «[...] gli umanisti pensano che l'individuo può accedere all'autonomia, cioè agire in ragione della propria volontà e in accordo con le leggi che lui stesso accetta, senza che per questo sia necessario concepirle al di fuori della comunità umana»⁴⁵. Anzi, queste leggi possono nascere solo in seno al rapporto con l'alterità. Di fatto, Todorov fa sua la concezione di Rousseau, secondo la quale l'uomo è morale in quanto è un essere sociale. L'autore del *Contratto sociale* concepisce lo stato di natura, d'isolamento asociale, come uno stato amorale, nella misura in cui, non essendoci interazione, non può esserci nessuna riflessione sul bene e sul male: nello spirito di Rousseau «l'uomo della natura" non è veramente un uomo. La vera umanità comincia in effetti per lui a partire dal momento in cui si è capaci di distinguere il bene ed il male». A sua volta «la morale non può esistere che in società; essa presuppone una pluralità di uomini e la consapevolezza di questa pluralità da parte dell'individuo. Solo la frequentazione reciproca sviluppa la ragione e il senso morale»⁴⁶.

Bisogna, a questo punto, scagionare l'umanesimo dalle accuse che l'hanno accompagnato negli ultimi anni: quelle di essere o troppo orgoglioso, o troppo ingenuo. Troppo orgoglioso: è comune confondere il messaggio umanista di rispetto della dignità dell'uomo come un'affermazione della sua onnipotenza, e gli antiumanisti contemporanei sono caduti in questo errore. Riflettendo sulla storia di un malinteso, Todorov scrive ne *Le jardin imparfait*: «[...] gli umanisti affermano che l'uomo non è lo schiavo della natura, non che questa deve essere sua schiava»⁴⁷. Se l'umanesimo non cede all'antropolatria, crede però nello sforzo educativo: non nel senso di un mero travaso di nozioni da una mente ad un

⁴⁴) La socievolezza, dunque, è per Todorov il cardine della tradizione umanista moderna, e Rousseau ne rappresenta il teorico più notevole: in una delle sue analisi più interessanti, Todorov attribuisce a Rousseau il merito di aver meditato il rapporto "genealogico" di alterità e identità in molto più profondo di altri filosofi, coevi o precedenti. Molti autori antichi, come Aristotele «affermano senza dubbio che l'uomo è un essere sociale, ma presentano la pluralità umana come moltiplicazione di simili; l'idea di complementarietà necessaria degli uomini (della differenza principale tra *io* e *tu*) è loro estranea [...]. L'innovazione di Rousseau consisterà dunque, non ad affermare, come Aristotele, la socievolezza costitutiva degli uomini, ma ad analizzare questa socievolezza in termini di complementarietà piuttosto che di somiglianza» (*ivi*, pp. 128-129).

⁴⁵) *Ivi*, p. 53.

⁴⁶) *Ivi*, pp. 126 e 127. Per l'analisi della teoria rousseauiana dello stato di natura e dello stato di società cfr. *ivi*, pp. 122-128: Todorov entra, in queste pagine, nel dibattito sul libero arbitrio, proponendo un'interessante definizione della libertà a partire dal rapporto di necessaria co-fondazione del sé e dell'altro.

⁴⁷) *Ivi*, p. 58.

altra, ma di un dialogo, di un esercizio di formazione degli spiriti, affinché scelgano da se stessi la propria via. Una frase di Todorov chiarisce il senso dell'educazione umanista: «[...] agire direttamente sulla volontà degli uomini è difficile, e del resto inutile: non è la loro volontà che sbaglia (gli uomini vogliono sempre il loro bene), ma il loro giudizio (cercano questo bene laddove non è). Illuminare il giudizio è un modo di agire sulla loro volontà»⁴⁸. Si ritrova, in queste parole, il programma della critica dialogica del pensiero: dire, qui, è fare, e, ancora, dialogare con l'altro è l'unico modo, seppur privo di garanzie, di dare senso all'esistenza.

La coscienza di non avere garanzie fa sì che l'umanesimo non sia nemmeno ingenuo: sa di non potersi rivolgere a tutti i bisogni umani, di non poter promettere la felicità o la salvezza eterna; non è nemmeno sicuro del suo successo. L'immagine usata da Todorov per l'umanesimo è quella di un fragile battello, in rotta verso «una fragile felicità. Mi sembra però che le altre soluzioni siano concepite per una razza di super eroi [...] oppure che esse siano pesantemente cariche di illusioni, di promesse che non saranno mantenute. Io confido maggiormente nella barca umanista»⁴⁹. Non essere ingenui significa essere consapevoli che l'uomo è manchevole, e che il suo mondo è un *giardino imperfetto*; l'immagine è di Montaigne⁵⁰, che Todorov interpreta come l'espressione conden-

⁴⁸) *Ivi*, p. 323. Ecco accennato uno di quei “nuovi strumenti” d'indagine di cui parlava Larmore, citato poc'anzi (cfr. *supra*): la tendenza alla divulgazione. I libri di Comte-Sponville, di Ferry e dello stesso Todorov si trovano frequentemente nelle vetrine di librerie “generaliste”. Da qui una critica a volte mossa contro questa nuova generazione di pensatori di appiattare il dibattito filosofico per renderlo fruibile ad un pubblico più largo, o meno specialistico. La critica fatta a Todorov e ai suoi colleghi sarebbe quella di acriticità: non decostruzione, demistificazione, critica appunto, ma troppo facile difesa dei valori e dell'uomo come soggetto morale, semplificazione in nome dell'etica; diversamente, i filosofi decostruttivisti si presenterebbero come portatori di una pensiero raffinato, lucidamente disincantato nei riguardi del reale e delle sue sovrastrutture e, per questo, meno “digeribile” e divulgabile. Ora, è un discorso complesso, quello che tocca i rapporti tra filosofia e sua divulgazione, a cui sarebbe giusto concedere più spazio, uno studio a parte: è opinione dell'autrice, comunque, che tali accuse possano essere giustificate solo in seguito ad un esame serio ed imparziale di come l'opera di divulgazione viene compiuta; inoltre, bisognerebbe saper distinguere tra convinzioni filosofiche (quelle umanistiche non sono, di per sé, acritiche o superficiali) e capacità di interrogarle e sviscerarle: va da sé che i due aspetti possono non coesistere nello stesso autore, ma questo vale per qualsiasi pensatore, di qualsiasi orientamento. Del resto, il *milieu* filosofico ha sempre intrattenuto rapporti piuttosto ambivalenti con l'esterno: se dal un lato aspira ad avere ascolto nella società, rimane spesso arroccato su posizioni preziose ed elitarie per paura di banalizzare il pensiero in nome della sua diffusione. Si rimanda, in proposito, ad un saggio di S. Charles, *La philosophie française en question. Entretiens avec: André Comte-Sponville, Marcel Conche, Luc Ferry, Gilles Lipovetsky, Michel Onfray, Clément Rosset*, che tocca con perizia questa problematica nei nuovi autori umanisti, cogliendone le diverse sfumature.

⁴⁹) Todorov 2010, p. 281.

⁵⁰) Cfr. Montaigne 2005, p. 113.

sata dell'attitudine umanista verso l'esistenza: «[...] l'esistenza umana è così, il giardino si lascia "lavorare", ma non si può trasformare in Eden: la perfettibilità esiste, ma non la perfezione»⁵¹. Todorov si fa portavoce moderno della "scommessa umanista"; e si tratta proprio di una sfida, perché lo stesso autore, pur convinto della sua scelta, non nasconde le difficoltà di una pratica di pensiero che ignora il paradiso in terra. L'umanesimo mette costantemente in evidenza la finitezza dell'essere umano, la sua imperfezione; ma la genuina posizione umanista è quella che arriva a fondare un'etica della responsabilità e dell'universalità costruendola sulle sabbie mobili.

L'attitudine è dunque quella di una prudente ricerca di saggezza; ed essa può forse aiutarci a definire il *fil rouge* che dà senso all'esperienza intellettuale di Todorov. La produzione todoroviana è stata definita, negli anni e a seconda dei commentatori, filosofica, storica, letteraria, teoretica: ma egli non è assimilabile fino in fondo in nessun ruolo isolato. La risposta più completa che Todorov offre di sé è, per chi scrive, racchiusa in queste poche righe, che hanno il sapore di una confessione intima, molto "umanista" nella sua proposta: «[...] ho l'impressione di aver sempre cercato la risposta ad un'unica domanda: come vivere? Questa ricerca ha preso la voce delle scienze umane, della storia, dell'antropologia, dello studio dei testi. Per me tuttavia la conoscenza non è un fine in sé ma la via d'accesso ad un po' più di saggezza»⁵². La ricerca della saggezza era la prerogativa del saggio antico: Todorov rifiuta i panni del filosofo, ma si occupa, l'abbiamo visto, principalmente di filosofia morale. Invitato a sciogliere il paradosso, così parla di se stesso e della sua opera:

[...] certamente sono delle questioni filosofiche, ma io non le tratto come un filosofo, non ho un sistema e non è lì che verte il mio interesse. Tratto semmai quello che gli antichi chiamavano la *prudenza*, cioè l'applicazione, la messa in opera dei grandi principi. Non ho la sensazione di inventare una nuova filosofia, ma d'interrogare il confronto tra massimi sistemi e il mondo così com'è, la storia, la società, l'esistenza attorno a noi, il rapporto tra società, tra individui ... Sono un filosofo pratico.⁵³

Il paradosso in realtà non si scioglie: negando di essere un filosofo, Todorov si dichiara *filosofo pratico*. Proviamo a scioglierlo noi: Todorov rifugge dalle assunzioni filosofiche di principio, preferisce raccontare storie esemplari; e ritorna ai "classici", usando parole come *socievolezza*, termine che si dava ormai per disperso nell'antiquariato filosofico. Ma siamo sicuri che *pratico* voglia dire "morale", e non piuttosto "traduttore in

⁵¹) Todorov 2010, pp. 275-276.

⁵²) *Ivi*, p. 431.

⁵³) Intervista inedita rilasciata da Tzvetan Todorov all'autrice di questo articolo il 29 marzo 2012.

pratica”? Todorov fa bene a non definirsi filosofo nel senso di esploratore della dimensione “intima” della filosofia: egli non mostra mai una filosofia che si interroga su se stessa, che si autodefinisce; ed egli non si cimenta ad attribuirle compiti o a disegnarne i limiti. Piuttosto, usa lessico e concetti filosofici per collegare più ambiti tra loro, ambiti che nella scrittura di Todorov vivono solo nel loro intrecciarsi: etica ed estetica, politica e antropologia, pensiero e storia⁵⁴. Forse, allora, si può convivere con la contraddizione apparente e, alla maniera umanista, trarne una lezione più profonda: forse, come è stato detto una volta, il ritratto più fedele è quello leggermente di profilo, oppure un altro ancora, quello che ne include infiniti al suo interno: «[...] la giustapposizione di questi ritratti, dunque, è anche un modo per definire il mio personale autoritratto – un cosiddetto ritratto “cinese”, costituito dai miei interessi per gli *altri*»⁵⁵.

GIULIA COSIO

giulia.cosio@studenti.unimi.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Atanassov 2009 S. Atanassov, *Todorov ou le moi dialogique au carrefour des cultures*, «Signes, discours et société» 3: *Perspectives croisées sur le dialogue* (30 juillet 2009), <http://revue-signes.info/document.php?id=1214> ISSN 1308-8378.
- Belvedresi 2004 R. Belvedresi, *Memoria e identidad: ¿la búsqueda de los recuerdos perdidos?*, «Revista Latinoamericana de filosofía» 30, 2 (2004), pp. 361-371.
- Buckley 2005 T. Buckley, *The great fear: the disappearance of culture and cultural diversity*, «Relijos mokslo žurnalas (Journal of religious science)» 16, 44 (2005), pp. 133-137.
- Calabrese 2010 L. Calabrese, *Esthétique et théorie du roman: la théorie dialogique du Bachtine linguiste*, «Slavica bruxellensia» 6 (2010), <http://slavica.revues.org/348>.
- Charles 1999 S. Charles, *La philosophie française en question. Entretien avec: André Comte-Sponville, Marcel*

⁵⁴) Tanto è vero che in un libro-intervista apparso di recente egli si definisce un “passatore”: «[...] mi sono reso conto che avevo condotto una vita da passatore in più di un modo: dopo aver attraversato io stesso le frontiere, ho cercato di facilitarne il passaggio ad altri. Prima, frontiere tra paesi, lingue, culture; poi, tra ambiti di studio e disciplinari nel campo delle scienze umane» (Todorov 2010, p. 429).

⁵⁵) Todorov 2011c, p. 12.

- Conche, *Luc Ferry, Gilles Lipovetsky, Michel Onfray, Clément Rosset*, Paris, Livre de Poche, 1999.
- Comte-Sponville 1994 A. Comte-Sponville, *Valeur et vérité: études cyniques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Ferry 2007 L. Ferry, *Vivere con filosofia. Trattato di filosofia ad uso delle nuove generazioni*, trad. it. di C. Spinoglio, Milano, Garzanti, 2007.
- Ferry - Renaut 1985 L. Ferry - A. Renaut, *La pensée '68: essai sur l'anti-humanisme*, Paris, Gallimard, 1985.
- Heidegger 1995 M. Heidegger, *Lettera sull' "umanesimo"*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.
- Larmore 2005 C. Larmore, *Come siamo*, «La società degli individui» 3, 2 (2005), pp. 81-103.
- Lazzarin 2001 S. Lazzarin, *Todorov, Bachtin e la scoperta dell'altro. Appunti per la storia di una carriera intellettuale*, «Nuova corrente» 48 (2001), pp. 409-434.
- Lazzarin 2007 S. Lazzarin, *Sortir de la révolution structuraliste: le cas de Tzvetan Todorov*, in S. Lazzarin - M. Colin (éds.), *Critique littéraire du 20ème siècle en France et en Italie*, Actes du colloques de Caen (30 mars - 1^{er} avril 2006), Caen, Puc, 2007, pp. 181-198.
- Lenclud 1991 G. Lenclud, *L'universel et le relatif. À propos d'un ouvrage de Tzvetan Todorov, Terrain*, «Europe, les nations» 17 (octobre 1991), <http://terrain.revues.org/3011>.
- Machado 1971 A. Machado, *Proverbios y cantares*, Roma, Newton Compton, 1971.
- Mancini 1996 S. Mancini, «L'esercizio della doppia critica in Todorov e Genet», in *Umano e non umano tra vita e storia. Lévi-Strauss, Jonas e la ragione dialettica*, Milano, Mimesis, 1996, pp. 77-84.
- Montaigne 2005 M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 2005.
- Sartre 2006 J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, trad. it. di M. Schoepflin, Roma, Armando, 2006.
- Todorov 1984 T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell' "altro"*, trad. it. di A. Serafini, Torino, Einaudi, 1984.
- Todorov 1986 T. Todorov, *Critica della critica. Un romanzo d'appendistato*, trad. it. di G. Zattoni Nesi, Torino, Einaudi, 1986.
- Todorov 1990 T. Todorov, *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, trad. it. di A.M. Marietti, Torino, Einaudi, 1990.

- Todorov 1991 T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sull'alterità umana*, trad. it. di A. Chitarin, Torino, Einaudi, 1991.
- Todorov 1998 T. Todorov, *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris, Grasset & Frasnelle, 1998.
- Todorov 2004 T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, trad. it. di R. Rossi, Garzanti, Milano 2004.
- Todorov 2010 T. Todorov, *Una vita da pastore. Conversazione con Catherine Portevin*, trad. it. di G. D'Agostino, Palermo, Sellerio, 2010.
- Todorov 2011a T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, trad. it. di E.K. Imberciadori, Milano, Garzanti, 2011.
- Todorov 2011b T. Todorov, *Una tragedia vissuta*, trad. it. di E.K. Imberciadori, Milano, Garzanti, 2011.
- Todorov 2011c T. Todorov, *Gli altri vivono in noi, noi viviamo in loro. Saggi 1983-2008*, trad. it. di E. Lana, Milano, Garzanti, 2011.
- Verrier 1995 J. Verrier, *Tzvetan Todorov. Du formalisme russe aux morales de l'histoire*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.