

Il «principio dialogico» nell’eredità di Marek Siemek*

Ewa Nowak

1. L’approccio fenomenologico al dialogo e la sua decostruzione da parte di Marek Siemek dal 1974 al 2002

Nella loro prefazione e postfazione al libro *Prawdy szukamy obaj: z korespondencji między Goethem i Schillerem* (*Both of us are Looking for Truth: the Correspondence between Goethe and Schiller*, 1974), Jerzy Prokopiuk e Marek Siemek stabiliscono due categorie distinte, ovvero il “principio del dialogo” e il “mito del dialogo”, al fine di *comprendere* (invece di *conoscere*) la relazione unica e al tempo stesso ambigua tra Goethe e Schiller, ricostruita attraverso quasi un migliaio di lettere scambiate tra i due poeti negli anni dal 1794 al 1805. Secondo la postfazione di Siemek, intitolata *Dialogue and its Myth¹*, il “mito del dialogo” si nutre di schemi interpretativi preconfezionati come “ispirazione reciproca”, “simpatia e comunione spirituale”, “competizione creativa” o “scontro critico”², applicati in questo caso a quella complessa relazione. Siemek rifiuta una tale «acquisizione scientifica di conoscenza positiva»³ come metodo per conoscere le personalità e le relazioni tra di esse, e questo per le stesse ragioni per le quali Lévinas rigetta tutti gli schemi e le categorie che tendono a semplificare, unificare e, nei termini di Lévinas, “dissolvere la differenza dell’estraneità” e la “pluralità dell’essere”. Nel suo primo approccio allo studio del dialogo, Siemek anticipa implicitamente una delle rivendicazioni più rilevanti della fenomenologia e dell’ermeneutica, ovvero che le dinamiche, le complessità e le tensioni che sorgono all’interno della “prossimità verbale”⁴ tra due individui (in questo caso Goethe e

* Traduzione a cura di Alessandro De Cesaris.

¹ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, in M. Siemek e J. Prokopiuk (eds.), *Prawdy szukamy obaj. Z korespondencji między Goethem i Schillerem*, Czytelnik, Warszawa 1974, pp. 375–390. Edizione tedesca: «Wahrheit suchen wir beide...». *Dialog und Mythos im Briefwechsel von Schiller und Goethe*, 1994 (Sonderdruck).

² M. Siemek *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 375.

³ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 35.

⁴ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità* (1961), tr. it. di A. Dall’Asta, Jaca Book, Milano 1977, p. 78.

Schiller) non possono essere comprese nel contesto delle «parole che tendono all'astrazione teorica»⁵, come si esprime a riguardo Kamińska. È chiaro che Siemek apprezza un approccio fenomenologico alla prossimità tra Goethe e Schiller:

Quel modello di relazione completamente simmetrica e pre-formata costituisce una premessa più o meno conscia della maggior parte degli approcci interpretativi e degli schemi ermeneutici che sono stati applicati, fino a oggi, alla relazione tra Goethe e Schiller. Questo modello è senz'altro semplice, preciso e in qualche modo efficace. Tutti i molteplici livelli e aspetti della reciproca vicinanza dei due artisti possono essere così descritti nei termini di una sola antitesi iniziale con una struttura binaria, che facilita decisamente qualsiasi tentativo tipologico e comparativo⁶.

Nel rapportarsi a narrazioni personali e interpersonali autentiche, la virtù del lettore consiste nel tenersi lontano da categorie e metastrutture epistemologiche generiche, e nel bloccare gli assunti generati da queste categorie, così da concentrarsi meglio sulla realtà narrativa e aprire uno spazio per un nuovo, sorprendente significato. Inoltre, nella sua interpretazione di Goethe e Schiller «che si incontrano a metà strada»⁷ come un incontro stratificato, Siemek (non dissimilmente da Lévinas) rifiuta specialmente astrazioni, sintesi dialettiche e simmetrie forzate che deformano la singolarità, unicità e asimmetria preesistenti nelle relazioni interpersonali⁸, poiché esse non conducono alla verità nel suo senso ermeneutico⁹. D'altronde, non è sempre chiaro se egli distingua i fenomeni in quanto esperienze vissute e i fenomeni narrativi (testuali). Queste due ontologie sembrano intrecciarsi:

La perfetta simmetria tra forma e contenuto in tutte queste antitesi – e nelle corrispettive sintesi – e la facilità con cui queste vengono formulate e moltiplicate generano sospetto. Se questo schema chiaro e semplice fosse effettivamente applicabile ai fenomeni che doveva spiegare, si tratterebbe di una potente testimonianza della forza delle idee e dei concetti filosofici nell'influenzare la realtà storica¹⁰.

⁵ M. Kamińska, *Dialogische Pädagogik und die Beziehung zum Anderen*, Waxman, Münster - NY - München - Berlin 2010, p. 80.

⁶ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 376. In effetti la posizione di Siemek in merito alle asimmetrie comunicative corrisponde con ricerche sulla semantica, sul parlare e sul comprendere in quanto processi al tempo stesso inversi e non inversi, e alla distinzione «tra la prospettiva del parlante e quella dell'ascoltante». Cfr. P. Hendriks, *Asymmetries between Language Production and Comprehension*, Springer, Dordrecht - Heidelberg - New York - London 2013, p. 14 (184–185).

⁷ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 375.

⁸ Ivi, p. 376.

⁹ «Per la verità ermeneutica riguardante le realtà dei testi, queste interpretazioni scientifiche andrebbero messe tra parentesi. L'epoché modifica il senso del testo così come esso appare nell'interpretazione, così che esso possa essere valido e possa essere sottoposto a ulteriore analisi scientifica. Nell'esperienza non può esserci validità che vada messa tra parentesi. Dunque ogni approccio scientifico al testo è invalido e va messo tra parentesi.» S. Musa Dibadj, *The Authenticity of the Text in Hermeneutics*, RVP, Washington DC 1998, p. 45.

¹⁰ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 377.

Lévinas suggerisce che «non è l'insufficienza dell'Io che impedisce la totalizzazione, ma l'Infinito d'Altri»¹¹, o l'infinita polisemia delle loro azioni, interazioni ed esperienze in quanto esse sono qualcosa di precomunicativo, storico e ancora invalido espistemologicamente. L'esperienza e la storia accadono sempre a individui, e così sono gli individui (non gli storici o ancor meno i narratori) che hanno il privilegio di ratificarle, ovvero di raccontare e condividere le proprie storie narrative a modo loro, con le loro parole, invece di quelle storie categorizzate e ratificate da (meta)narratori o interpreti. Siemek è pienamente consapevole dell'invalidità dell'esperienza bruta e della sua inappropriata ratificazione da parte di interpreti e scienziati:

L'incontro di due personalità, descritto in queste lettere, conserva dall'inizio alla fine la natura originale dell'evento e dei processi particolari iniziati da quell'evento, dell'evento e del processo che, nella loro fattualità e contingenza storica, sono alogici, liberi da qualsiasi significato e privi di qualsiasi "finalità interna". In particolare, non comprendono la maturazione organica di entrambi i compagni in direzione di una relazione mutua [...], né il concetto simmetrico-performativo del loro incontrarsi "a metà strada", come una pura sintesi filosofico-concettuale; c'è solo ciò che c'è in essi, e questo andrebbe preso letteralmente e con serietà, ovvero la storia di un incontro accidentale tra personalità, biografie e attitudini completamente eterogenee¹².

Il riconoscimento siemekiano del ruolo della narrazione come realtà "valida" rassicura il suo lettore del fatto che sia possibile familiarizzare con i tratti personali, le identità, le biografie degli altri solo in scarsa misura, se si crede di conoscerli nel modo con cui la consocenza scientifica crede di appropriarsi del proprio oggetto. «L'Altro non è sconosciuto, ma inconoscibile» a livello dell'esperienza, Lévinas afferma, e «la relazione con l'Altro non è una relazione di comunione armoniosa e idillica, o una simpatia [...], noi riconosciamo l'Altro come somigliante, ma come esterno a noi»¹³.

Siemek considerava la relazione dialogica tra Goethe e Schiller come qualcosa che oltrepassasse la "esaltazione epistemologica"¹⁴ tipica di quei ricercatori orientati verso una verità unica e universale (o piuttosto una illusione di verità¹⁵) e convinti che la «natura della realtà è razionale, che i fenomeni della vita, della storia e della cultura sono pienamente trasparenti per i nostri schemi cognitivi, che l'ontologia dei fatti e degli eventi coincide pienamente con le strutture logiche e teleologiche della nostra riflessione»¹⁶. Invece, Siemek ha postulato un ritorno alle esperienze e ai fatti

¹¹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 78.

¹² M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., pp. 379-380.

¹³ E. Lévinas, *Time and the Other [and Additional Essays]*, trans. by R. A. Cohen, Duquesne Univ. Press, Pittsburgh 1987, p. 43 (traduzione del curatore).

¹⁴ Ch. E. Reagan, *Personal Identity*, in R.A. Cohen e J. L. Marsh (eds.), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. SUNY Press, New York 2002, p. 6.

¹⁵ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 378.

¹⁶ Ivi, pp. 378-379.

(perché “i fatti non sono mai simmetrici”¹⁷) ricondotti a narrazioni autentiche, al fine di proteggere la “verità” del dialogo da “miti” illusori. Egli afferma che «qui più che altrove, noi abbiamo bisogno di una sorta di “ritorno alle origini” e alle “cose stesse”»¹⁸. Ma che tipo di esperienza possiamo trovarci di fronte quando leggiamo la corrispondenza tra Goethe e Schiller, se non l’esperienza narrativa? Affrontiamo dei resoconti narrativi successivi a eventi che sono accaduti, o che sono stati creati dalle “storie stesse” (nei termini di Ricoeur). Ma Siemek non li vede come delle memorie. Piuttosto, egli mostra che «una epigenesi assolutamente spontanea, non determinata da alcun fattore aggiuntivo o costruzione arbitraria, del significato»¹⁹ dell’amicizia tra Goethe e Schiller, può essere scoperta da qualsiasi lettore che faccia esperienza delle loro narrazioni a partire dalla sua propria. Nelle sue riflessioni successive egli afferma di conseguenza che «per noi non c’è pensiero né azione fuori dal linguaggio, soprattutto non pensiero o azione razionale»²⁰. Egli propende ancora per la via fenomenologica ed ermeneutica nella conoscenza di un altro essere umano; richiede «descrizioni realistiche [e microstoriche] dei fenomeni nella loro concretezza storica»²¹, lontano dai discorsi speculativi che conducono alla «storia che si fa sistema» e alla «riduzione dell’Altro all’Identico»²², come è stato evidenziato da Ricoeur. Secondo Siemek, le narrazioni di Goethe e di Schiller invitano i lettori a un dialogo con la scoperta dell’alterità incorporata nei due poeti²³. Contrariamente alla sua visione successiva, strettamente linguistico-razionale, Siemek evidenzia che «la realtà che incontriamo nella loro corrispondenza [di Schiller e di Goethe] non ha una natura puramente riflessiva»²⁴, e questo significa che la realtà rimane ancora

¹⁷ Ivi, p. 379.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, pp. 380–381. La “costruzione arbitraria” non risponde ai criteri di irrazionalismo proposti da R.A. Rice nel 2016, *Irrational Baroque Thought: Violence, Lovesickness and the Supernatural in Tales of Disillusion (1647) by María de Zayas*, in K. Gan-Krzywoszyńska e P. Leśniewski (eds.), «Studia Metodologiczne», Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań (in corso di stampa). Rice inoltre distrugge il mito della “esaltazione epistemologica” a modo suo: rivendica un ritorno agli eventi stratificati, ovvero a «fenomeni obiettivi, provabili (dunque validi) e che possono essere compresi e trasmessi intersoggettivamente». Questi fenomeni sono descritti da Ricoeur come resoconti narrativi collettivi, condivisioni di significati, comprensioni retroattive, ricordi di eventi passati e commemorazioni degli stessi, ri-narrazioni di memorie, produzioni di identità narrative e così via. Cfr. M. Duffy, *Paul Ricoeur’s Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Continuum, New York 2009.

²⁰ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., p. 38.

²¹ Id., *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 379.

²² P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 180.

²³ Id., *Narrative Identity* in «Philosophy Today», LV, n.1, 1991, pp. 73-81 (in particolare p. 73).

²⁴ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 379. La dimensione non riflessiva della relazione tra Schiller e Goethe può anche essere considerata «fondata sul discorso», così come accade in Lévinas. Cfr. D. Boothroyd, *Responding to Levinas*, in R. Bernasconi, D. Wood (eds.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Routledge, New York 1988, pp. 15-31 (28). Proprio questo aspetto fenomenologico della concezione del dialogo da parte del primo Siemek non trova corrispettivi nella sua concezione più recente.

esperienziale²⁵, frammentata in episodi spontanei, artistici, “invalidi”, e che sfugge alle categorie scientifiche e filosofiche. Al contrario, il mito può nutrirsi. «Ci sono miti che non scambieremmo mai con la realtà», scrive Siemek. «Essi possono essere più interessanti, belli e, quantomeno, veri [ossia validi], come il mito di Schiller e Goethe»²⁶.

Anche dopo aver smascherato e decostruito gli schemi scientifici e interpretativi esteriori, così come le tendenze a mitologizzare, Siemek mostra che il dialogo stesso non è protetto da questo tipo di tendenze. È Schiller che incarna la tendenza a mitologizzare la propria relazione dialogica con Goethe. Secondo Siemek, la rivendicazione ermeneutica della finzione è un elemento integrante della cognizione umana, laddove questa consiste in un narratore e un compagno in dialogo. I narratori creano e inventano la “formula” e il significato delle loro relazioni con gli altri intenzionalmente (almeno nel caso che analizzo qui), insieme, in parallelo e in continuità con le relazioni stesse²⁷. In questo contesto, Siemek non omette la prospettiva degli storici che possono essere orientati verso la verità definitiva e «l’acquisizione di una conoscenza positiva»²⁸, se ci si aspetta narrazioni ben documentate, riconoscibili dalla collettività e “giuste” (nei termini di Ricoeur).

Pertanto, il valore di quelle lettere è relativamente più basso per uno storico o biografo *stricto sensu*, dato che si tratta del documento delle riflessioni di Schiller, della sua conoscenza e valutazione di sé, piuttosto che una testimonianza della realtà storica. [...] Pertanto, esse appartengono a una categoria ermeneutica diversa rispetto alla corrispondenza con Körner o Humboldt²⁹.

Per questo gli storici tendono a eliminare, o quantomeno a minimizzare «la finzione, rendendo la storia di ogni vita una storia finzionale o, se si preferisce, una finzione storica, comparabile a quelle biografie di grandi uomini in cui storia e finzione si trovano fuse insieme»³⁰. I biografi tengono a preservare la continuità temporale e lineare delle vite dei loro eroi, così come a preservare la relazione mimetica tra una vita e una storia che la riguarda: «La vita può essere compresa propriamente solo se viene ri-narrata mimeticamente tramite storie, in un triplice processo di pre-figurazione, con-figurazione e ri-figurazione dell’esperienza narrativa»³¹. I poeti tendono a creare narrazioni quanto più ispiranti possibile per i lettori, che potrebbero ricrearle più volte per via della polisemia. Le narrazioni autobiografiche

²⁵ Anche altri fenomenologi pongono l’accento sui «contatti fisici, oggettivi» (cfr. M. Kamińska, *Dialogische Pädagogik und die Beziehung zum Anderen*, cit., p. 99) e la «antropologia fondamentale» in quanto prospettiva capace di servire da complemento alla fenomenologia del dialogo: cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 146.

²⁶ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 390.

²⁷ Ivi, p. 380.

²⁸ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 35.

²⁹ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 384.

³⁰ P. Ricoeur, *Narrative Identity*, cit., p. 73.

³¹ M. Duffy, *Paul Ricoeur’s Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Continuum, New York 2009, p. 27.

di Goethe e Schiller, documentate dalla loro corrispondenza privata e ri-figurate dagli studiosi, sembrano un caso “intermedio” tra le tre varianti menzionate sopra. Si tratta del caso di due “sé stratificati” che si confrontano con «eventi storici concreti»³² e talvolta con la loro stessa creatività e originalità³³. In questo caso, l'originalità viene compresa nel contesto delle categorie fenomenologiche di singolarità, identità personale e pluralismo, perché sia Goethe che Schiller cercano la verità, ognuno nel suo proprio modo narrativo ed esperienziale.

Tuttavia, qui Siemek ha la seguente riserva: «Nonostante entrambi *parlino*, il loro discorso è simmetrico solo al livello dei significati diretti»³⁴. C'è asimmetria ed egemonia di un interlocutore sull'altro nel loro discorso? Ci può essere egemonia, e c'è asimmetria, tra la parte mitologizzante (attiva e parlante) e quella mitologizzata (passiva e parlata). Siemek descrive la loro relazione discorsiva nel modo seguente:

Se il dialogo deve essere, dal punto di vista ermeneutico, davvero fruttuoso e interessante, ovvero se deve riuscire a soddisfare la propria funzione ideogenetica e mitogenetica, allora una delle parti [...] deve essere la cosa “rispetto alla quale” il discorso dell'altra parte è orientato, “verso la quale” l'intenzione comunicativa è diretta. [...] Goethe qui è “l'Altro” verso il quale l'intenzione originaria del discorso mitogenetico è diretta. [...] Se dunque si dice, talvolta, che ogni mito è creato e formato nel dialogo, bisognerebbe anche aggiungere che, in qualche modo paradossalmente, ogni dialogo che abbia un significato dal punto di vista culturale [...] è in realtà un monologo, impostato stilisticamente più o meno come un dialogo³⁵.

In sintesi, dialogo e monologo, mito e (secondo la teoria della narrazione) finzione sono fenomeni distinti ma inseparabili. Questa è la prima considerazione che mostra la crescente consapevolezza, in Siemek, del dialogo come nozione filosofica potente ma nebulosa.

È tempo di discutere altri appunti capaci di mostrare la successiva evoluzione radicale del suo principio del dialogo. Siemek ha rifiutato alcuni aspetti ambivalenti dell'asimmetria, che sconvolgono l'equilibrio tra due o più persone all'interno della relazione di prossimità. Per spiegare la sua obiezione critica sulla prossimità, dobbiamo riconsiderare la prossimità in quanto categoria centrale dell'odierna filosofia del dialogo. Per alcune ragioni rilevanti, tra cui, da un lato, il degrado di norme e istituzioni dovuto al nazionalsocialismo³⁶ e, dall'altro, l'auto-centratezza

³² M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 379.

³³ Pertanto la concettualizzazione delle relazioni dialogiche dei due poeti appartiene alla “fenomenologia delle origini”; cfr. D. Moran, *Introduction in Phenomenology*, Routledge, New York 2000, p. 401.

³⁴ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 385.

³⁵ Ivi, p. 386.

³⁶ Cfr. O. Ombrosi, *The Twilight of Reason*, Academic Study Press, Brighton 2001 e la recensione di Sara Hammerschlag, *Reason's Reminder: A Philosophy of Testimony after Auschwitz*, in «H-Net Reviews in the Humanities and Social Sciences», online, pubblicato a Maggio 2013, 1–3, consultato il 20 Dicembre, 2016, p. 1: «Questo significa non solo creare un legame temporale tra l'evento ciò che lo segue, cosicché ogni pensiero deve rispondere al nuovo imperativo categorico di Adorno - pensare

dell'Esserci, l'ipseità, la «ontologia dell'essere che ha cura d'essere»³⁷, oltre alla crisi dell'umanità causata dalla tecnologia, Buber, Lévinas e i loro seguaci hanno fornito rivendicazioni esistenziali, antropologiche, fenomenologiche e addirittura spirituali e sensualiste come nuovi fondamenti del principio dialogico, come ad esempio incontro faccia-a-faccia, responsabilità infinita, amore incondizionato, carità e compassione, e in particolare la responsività e la vicinanza, che fanno da ponte per la «Urdistanza»³⁸ tra individui e li aiutano a interconnettersi in quanto uomini, al di là di qualsiasi confine razionale e istituzionale, nazionale, etnico o politico. L'uso siemekiano di questo tipo di pensiero critico post-Shoah (supportato anche da Adorno, Jonas, Benjamin, Arendt e molti altri) è stato piuttosto selettivo. Egli ha dunque trattato con un certo scetticismo la prossimità, la responsività indefinita, l'asimmetria e in particolare l'accusa levinasiana contro «questo famoso soggetto dell'idealismo trascendentale che innanzitutto si vuole e si crede libero»³⁹. Tuttavia, egli ha condiviso la paura di Lévinas e di altri fenomenologi nei confronti di tutte le ideologie riferite a un "Io", un "Ego" o un "Esserci" definito solipsisticamente, fuori dalla filosofia razionalista che offre auto-limitazione in nome della mia libertà e della tua, la tua libertà e la mia nello spazio comune, sociale e più in generale fenomenico. Per alcuni aspetti la comprensione siemekiana della prossimità e dell'asimmetria potrebbe essere vera, ma per altri è sbagliata. In primo luogo, prossimità, intimità e asimmetria non sono sinonimi. Secondo Lévinas,

La prossimità non si risolve nella coscienza che un essere prenderebbe di un altro essere ritenuto vicino in quanto sotto i suoi occhi o alla sua portata e di cui sarebbe possibile appropriarsi, essere che potrebbe essere tenuto o con cui ci si potrebbe intrattenere nella reciprocità della stretta di mano, della carezza, della lotta, della collaborazione, del commercio, della conversazione. La coscienza – coscienza di un possibile, potere, libertà – avrà così già perso la prossimità propriamente detta, superata e tematizzata,⁴⁰

ridotta a categorie astratte, ignorata da istituzioni impersonali, rimpiazzata da avatar

e agire così che il disastro non si ripeta - ma si richiede anche che la ragione inauguri una nuova relazione alla sensibilità, invece di ridurre la sensibilità al senso. Questa filosofia della testimonianza, attraverso l'attenzione alla singolarità, alla sofferenza dell'altro, preserva la sofferenza come ferita nella ragione.» (tr. del curatore). Cfr. E. Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974), Duquesne Univ. Press, Pittsburgh 1998, pp. 89-91 (tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983): «La moralità senza giustizia genera ingiustizia, e dunque immoralità. La giustizia, separata dalla moralità, genera invece tirannia». Cfr. anche Id., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (1934), tr. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.; cfr. R.A. Cohen, *Foreword to E. Lévinas, Otherwise than Being or Beyond Essence*, cit., p. xvi.

³⁷ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 23.

³⁸ Sulla discussione tra Lévinas e Buber sulla distanza assoluta «male applicata» tra Tu e Io cfr. R. Bernasconi, 'Failure of Communication' as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas, in R. Bernasconi, D. Wood (eds.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Routledge, London-New York 1988, p. 121 (100–135).

³⁹ E. Lévinas, *Alcune riflessioni*, cit., p. 23.

⁴⁰ Id., *Altrimenti che essere*, cit., p. 103.

virtuali, rappresentata da parametri biometrici e così via⁴¹. Compariamo la comprensione siemekiana della nozione di prossimità con la sua spiegazione fenomenologica. Per Siemek la prossimità implica un certo diventare a disposizione delle altre persone, e in particolare un essere esposto alle infinite pretese delle altre persone, incluse quelle pressioni persuasive, emotive, volitive o addirittura fisiche che potrebbero accompagnare le “invocazioni”, le “pretese” e i comandi descritti da Lévinas e Ricoeur. Ciò che sembra preoccupare Siemek al massimo grado è la responsività infinita. Per questo, nella sua successiva concezione trascendentale di dialogo e riconoscimento reciproco egli raccomanda la distanza, l’equilibrio e la simmetria come garanzie di rispetto per gli altri che sono definite innanzitutto nelle categorie di “mia” autonomia e libertà esterna, che si manifestano empiricamente. L’approccio liberale agli esseri umani è completato da quella parte dell’approccio fenomenologico che era stata proposta da Lévinas in *Totalità e Infinito* e da Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento*, ed è essenzialmente orientata in misura maggiore alla libertà altrui.

Per inserire la simmetria tra la libertà “mia” e “dell’altro”, ovvero per allentare la prossimità, Siemek comincia a supportare la limitazione delle pretese e delle risposte scambiate da tutte le parti delle relazioni interpersonali. Nel suo contro-argomento sulla prossimità, egli riferisce le abilità umane a un essere povero e finito, destinatario degli infiniti imperativi etici formulati dalla fenomenologia. In altre parole, egli costruisce un contro-argomento antropologico per mostrare che le rivendicazioni di validità infinita non sono universali, ma piuttosto, per ragioni oggettive ed empiriche (come le ineguali abilità psico-fisiche degli individui, che non possono essere rafforzate nel modo proposto, ad esempio all’interno delle teorie dello sviluppo della virtù), il loro carattere rimane eccedente e addirittura eroico. Ovviamente, gli imperativi riportati da fenomenologi come Lévinas e Jonas sono espressi in termini di amore infinito/incondizionato e di responsabilità. Questi imperativi sfidano – e interpellano – agenti finiti a compiti infiniti, così da controbilanciare lo smisurato danno arrecato alle innumerevoli vittime innocenti dai responsabili della Shoah. Ma Siemek non considera l’infinità in queste categorie. Le sue riflessioni si concentrano sulle libertà civili e sulle istituzioni democratico-repubblicane in quanto soggetti meno centrali per altre filosofie del dialogo (ma, naturalmente, coinvolti negli approcci fenomenologici di quest’ultime). Secondo Siemek,

Incidentalmente, i “filosofi del dialogo” contemporanei sono sempre meno consci di questa complessità (ovvero la complessità del principio dialogico) quando si riferiscono (non sempre opportunamente) al pensiero di Rosenzweig, Buber o Lévinas e restringono *a priori* il significato normativo della nozione di “dialogicità” nel discorso, nel pensiero e nell’azione umani al contenuto privilegiato, più enfatico che questa nozione *talvolta* assume nell’intimità di *alcune* relazioni inter-umane, ovvero quelle basate – nel caso dell’amore e dell’amicizia in particolare – su un legame personale diretto tra Io e Tu. Tutto ciò ignora il

⁴¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 317.

fatto che relazioni di questo tipo possono essere considerate nel migliore dei casi eccezionali, i risultati migliori del dialogo comunicativo piuttosto che la norma di quest'ultimo. L'affermazione ambiziosa ed estremamente esigente, secondo la quale una relazione Io-Tu di questo tipo investe la personalità e l'esistenza dell'uomo *nel suo complesso*, esigendo sempre da lui una completa auto-negazione e una subordinazione all'altro, potrebbe probabilmente definire il fine ultimo e più desiderabile della comunicazione umana, ma non ne costituisce l'essenza né l'origine. *L'amore sconfinato dell'altro è certamente un valore bello ed elevato che arricchisce l'uomo e il suo mondo, ma il dialogo comunicativo deve essere possibile – ed effettivamente esiste – tra persone che non sono amate o sono del tutto incapaci di amare*⁴².

Tuttavia, la svolta siemekiana in direzione di una teoria trascendentale del riconoscimento reciproco, incluso lo scambio simmetrico di appello-e-risposta tra agenti liberi, non implica una messa in questione dell'asimmetria nel suo specifico significato esistenziale, spiegato da Lévinas e Ricoeur quando mettono in guardia da «una relazione in cui l'io e l'altro diventassero intercambiabili» e contro un sentiero che conduce «le cose all'indietro, dall'infinito alla totalità»⁴³, ovvero alle meta-narrazioni generiche e alle categorie irrelate alle narrazioni autentiche che riportano fenomeni esperiti da persone e soggetti particolari. Siemek evidenzia la rilevanza dell'asimmetria già nel suo saggio giovanile *Il dialogo e il suo mito*.

La chiara differenza tra gli stili, i toni e gli approcci degli autori non è tuttavia una questione puramente stilistica, e ancor meno psicologica. Bisognerebbe considerarla [...] in primo luogo come un riflesso delle principali differenze tra le situazioni effettive delle due parti di quel dialogo [...], differenze la cui essenza [...] è una disparità e una disuguaglianza puramente fattuale⁴⁴.

Nella fenomenologia e nella filosofia ermeneutica, infinità e asimmetria rimangono sinonimi di unicità e indispensabilità, il cui ruolo è di promuovere la differenza e il pluralismo nei contesti sociali e di proteggere gli individui dalla retorica della reciprocità, che potrebbe accrescere l'egoismo economico, la separazione, l'arroganza, l'«anonimato sociale»⁴⁵ promosso dalle istituzioni formali e, infine, l'incuria nei confronti di problemi socio-morali come la stigmatizzazione delle persone a causa delle loro caratteristiche singolari, deprivazione, svalutazione, abuso, nullificazione e addirittura annientamento.

Ma il concetto trascendentale di riconoscimento reciproco è ancora così potente, dopo esser stato rivisto e discusso nel contesto dell'approccio fenomenologico, di cui la recente accezione siemekiana è un esempio ispirato a Fichte e Hegel? Prendiamo in considerazione un'altra delle considerazioni critiche di Siemek sulla prossimità in quanto rivendicazione essenziale della fenomenologia del dialogo:

⁴² M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, in «Dialogue and Universalism», XI, n.54, 2000.

⁴³ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 181.

⁴⁴ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 382.

⁴⁵ E. Lévinas, *Beyond the Subject. Talmudic Readings and Lectures* (1982), trans. by G. D. Mole, Indiana Univ. Press, Bloomington 1994, p. 200.

[...] l'ideale della comunicazione diretta "faccia a faccia", che è chiaramente perseguito dalle "filosofie del dialogo" o dell'incontro di ieri e di oggi e che sprona le persone a rimpiazzare, nel campo umano, le relazioni Io-Esso oggettificate con forme di autentico legame Io-Tu, sembra problematico anche in quanto fine ultimo o persino valore altamente desiderabile. Dopotutto, questo ideale ci impone di "dare del tu" a tutti, cosa che non possiamo fare. E infatti siamo contrari. La distanza implicata da forme di cortesia come "Sig. o Sig.ra" non è un gesto sociale vuoto, ma veicola una dimensione veramente importante del dialogo comunicativo: la preservazione dei margini e delle distanze tra le persone, che differenziano e articolano il loro spazio. [...] Quello spazio, piuttosto, comincia solo con la relazione Io-Lui, o ancora prima con la relazione Noi-Loro, che certamente è in prima battuta l'esperienza di una radicale *estraneità* dell'altro, ma al tempo stesso diventa sin dall'inizio il processo dialogico del suo superamento⁴⁶.

2. La svolta trascendentale. «Combinare Fichte e Hegel» e oltre

La fede siemekiana nella ragione e nella condotta umana razionale, che si manifestano nel riconoscimento interumano, nel rispetto e nel dialogo (invece che nella violenza fisica e nello scontro tra rivendicazioni monologiche) è cresciuta nei venticinque anni successivi al suo saggio apparso nel 1974. L'accento posto da un lato sui *topoi* greci come *logos*, *agora* e *politeia*, e dall'altro sugli ideali di cittadinanza secolare, liberale e ragionevole, di giustizia, di cosmopolitismo e di progresso, hanno permesso a Siemek di approcciare il principio dialogico in un modo decisamente diverso da come era stato fatto nelle concezioni fenomenologiche, ancora fiorenti alla fine del XX Secolo. Siemek trae il suo ideale dalla Riforma e dall'Illuminismo, e in particolare l'Idealismo tedesco, con il suo concetto del dialogo come unico medium del riconoscimento umano, può assumere una rilevanza centrale. Questa citazione esprime la quintessenza della svolta trascendentale di Siemek:

Fuori dal linguaggio non c'è per noi pensiero o azione in generale, per non parlare di pensiero razionale e azione. E questa è la linguisticità originaria degli atti cognitivi e pratici umani, espressa nel modo più conciso e simbolicamente ricco dall'unità di "ragione" e "parola" nella parola greca *logos*⁴⁷.

Dopo questa svolta, categorie fenomenologiche centrali come interiorità, attualità, prossimità, fattori esperienziali e rivendicazioni etiche infinite giocano solo un ruolo secondario nella comprensione siemekiana del dialogo. La sua simpatia nascosta è nei confronti di Goethe, che ha incarnato la «dignità quieta e riservata»⁴⁸ essenziale

⁴⁶ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., pp. 54-55.

⁴⁷ Ivi, p. 38; cfr. anche Id., *Filozofia spetnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, p. 67.

⁴⁸ Id., *Dialog i mit dialogu*, cit. p. 381. Riguardo lo scientismo, la posizione del primo Siemek corrisponde a quella nietzschiana: «Ogni scienza, tanto quella naturale, quanto la non naturale – chiamo così l'autocritica della conoscenza –, si propone oggi di dissuadere l'uomo dal rispetto sinora avuto per se stesso, come se questo altro non fosse stato che una stravagante presunzione» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), in Id. *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, VI/2, Adelphi, Milano 1972, p. 360).

per plasmare relazioni rispettose e formali all'interno di una società moderna. Siemek sarebbe capace di ripensare il riconoscimento reciproco nel contesto esistenziale ed ermeneutico, nel modo suggerito da Ricoeur: «tra le strutture dell'intelletto, la riflessione prende la forma di un *riconoscimento dell'esistenza* all'interno di un mondo che si presenta alla percezione»⁴⁹, ma il suo vocabolario filosofico si fa sempre più trascendentale, così non è più il cuore, ma la ragione che partecipa all'atto del riconoscimento e all'interazione dialogica. Non seguirebbe mai Ricoeur dicendo: «via, ora anche un segno [sema] chiaro voglio mostrarvi, ché mi conosciate davvero e siate convinti nel cuore»⁵⁰.

Il concetto di riconoscimento reciproco del Siemek maturo è radicato nella filosofia di Fichte e di Hegel. Secondo Fichte, la conoscenza umana include la capacità di individuare, conoscere e riconoscere l'agilità pre-originaria e intellettuale (o spontaneità) condivisa da tutti gli uomini (ad esempio il potenziale universalmente innato, le cui realizzazioni vanno sviluppate universalmente⁵¹) e che è una pre-condizione di ogni atto libero, inclusa la costruzione epistemica della soggettività "mia" e dell'altro e le interrelazioni tra esse. Varie modalità e manifestazioni dell'agilità intellettuale sono state calcolate deduttivamente da Fichte. Il suo intero sistema filosofico, intitolato *Wissenschaftslehre*, articola l'autocoscienza trascendentale di un essere intelligibile in quanto attività assoluta. Allo stesso tempo, Siemek esplora l'alternativa hegeliana di un riconoscimento intersoggettivo. Questa strada conduce dinamicamente attraverso l'essere-situato storico, sociale, culturale e discorsivo (in breve fenomenico) dell'individuo libero. Questa strada ha origine nella radicale asimmetria tra un individuo libero e gli altri in quanto "servi" dominati da un "signore", nel suo vantaggio fisico, nel suo monologo opprimente e nelle istituzioni (leggi, proprietà e così via). Secondo la logica progressiva di Hegel, una relazione servo-padrone si trasforma e culmina finalmente nel riconoscimento reciproco tra tutti i soggetti capaci di comprendere la propria condizione libera, ragionevole e – per questo – assolutamente umana. Per Siemek, il riconoscimento non è un argomento né un risultato del dialogo; piuttosto, il riconoscimento è un correlato trascendentale del dialogo. Non c'è dialogo senza riconoscimento: lo scambio del riconoscimento apre e riapre il dialogo, ovvero supporta e facilita un dialogo equo e l'equivalenza tra i partecipanti del dialogo, al di là di qualsiasi differenza, di qualsiasi dissimmetria e di qualsiasi rivendicazione monologica o perlomeno retorica di dominio⁵² sull'altra parte, vista come un avversario o un nemico in una disputa (il greco *agon*) invece di un compagno di dialogo. Solo

⁴⁹ D. W. Hall, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*, SUNY Press, New York 2007, p. 45.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 91.

⁵¹ La nozione humboldtiana di *Bildung* e la nozione deweyana di *education* presuppongono che la «educazione miri allo sviluppo del potenziale umano» e questo è ciò che fa incontrare l'interpretazione fichtiana e siemekiana dell'impulso sociale. Cfr. M. Hauskeller, *Better Humans. Understanding the Enhancement Project*, Aamen, Stocksfield 2013, p. 18.

⁵² Cfr. la sezione 3 di questo saggio.

riconoscendosi a vicenda gli individui diventano capaci di stabilire interazioni dialogiche e istituzioni comuni – in particolare l'ordine legale – al fine di promuovere, oggettivare e proteggere una realizzazione ragionevole della libertà per ognuno, nella pienezza delle sue manifestazioni fenomeniche⁵³. Ripensare questo stadio delle relazioni sociali e dell'auto-governo con Hegel e Fichte ha ancora qualcosa in comune con l'idea di smascherare le «strutture teoriche della coscienza mitologizzante»⁵⁴, così come il raggiungimento dell'autocoscienza attraverso una libera soggettività tra altri soggetti liberi richiede lo sviluppo di una adeguata epistemologia sociale, ovvero una sorta di “coscienza felice” che permetta a un soggetto autoriflessivo di realizzare la propria libertà non solo in relazione con il mondo circostante, ma anche in relazione al mondo condiviso con gli altri – o addirittura in relazione agli altri – in quanto *Socius* co-razionale e co-operativo. Di conseguenza, un soggetto libera se stesso in conseguenza di un cambio di opinione, in relazione ad altri soggetti e al tempo stesso insieme a loro. Siemek analizza un certo numero di fattori ambientali, situazionali e relazionali capaci di facilitare conflitti e deviazioni, e di impedire il riconoscimento reciproco tra individui. Ma il suo contributo più prezioso alla comprensione della “lotta per il riconoscimento”, inclusa la radicale asimmetria tra dominio e servitù, è l'esplorazione delle epistemologie delle parti in conflitto e della loro scarsa capacità di intraprendere relazioni dialogiche. Per questo egli preferisce concentrarsi sul linguaggio e sul discorso piuttosto che sul «dover essere di fronte all'altro»⁵⁵ come metodo per superare un conflitto. La strada che conduce da un conflitto violento alle modalità linguistiche di risposta (parlare e ascoltare) sembra molto più praticabile della strada offerta dalla fenomenologia, che parte da forme di risposta (in particolare morale)

⁵³ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 381. Eppure, una situazione dialogica metafisica o ideale è stata istituita dalla filosofia trascendentale e dalla fenomenologia. Tuttavia, l'applicazione o la condivisione di ideali metafisici potrebbe essere accompagnata da almeno due problemi. Innanzitutto, all'interno di una situazione dialogica, una parte può essere incapace di rispondere all'altra. Questa evenienza è stata discussa da Siemek nella sua polemica contro la prossimità. Il secondo problema è stato discusso da Bruce B. Janz come una disimmetria basilare tra due o più metafisiche (ed epistemologie) del dialogo. Dunque egli mette in questione l'ideale del dialogo in un modo nuovo, che potrebbe essere molto istruttivo nel contesto del dialogo interculturale e interreligioso in quanto dialogo (fallimentare) tra rappresentanti di tre monoteismi radicalmente differenti: «Che cosa succede se la metafisica del dialogo non è condivisa, per esempio se una cultura afferma che il dialogo sia possibile soltanto perché uno ‘spirito’ si trasmette da un individuo all'altro, o se un'altra pensa che nessun pensiero sia trasferibile ma semplicemente destato in chi lo riceve (p. es. Agostino [e Socrate per la propria dottrina dell'anamnesi – E.N.]), o se un'altra ancora ritiene, come la teoria nominalista medievale del linguaggio, che le parole pronunciate si trattengano per un periodo di tempo nell'aria come un ‘flatus vocis’, dotate di un potere e disponibili all'uso, ma alla fine svaniscano? Può esserci dialogo se differisce la metafisica del dialogo tra i partecipanti?» B.B. Janz, *Philosophy-in-Place and the Provenance of Dialogue*, in «South African Journal of Philosophy», XXXIV, n.4, 2015, pp. 480-490: 482 (tr. del curatore). La domanda janziana, di natura pragmatica, apre una nuova prospettiva per la ricerca dialogica.

⁵⁴ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 385.

⁵⁵ Ivi, p. 193, nota 35.

asimmetrica, come la responsabilità incondizionata⁵⁶. Il concetto siemekiano di riconoscimento ha una natura decisamente “post-teistica”⁵⁷ e post-fenomenologica. Entrambe le parti (qui prendiamo in considerazione una relazione diadica minima) sono oggetto di rivendicazioni razionali, aperte e moderate, piuttosto che infinite. L’obiettivo in questo caso è di mantenere una distanza e lasciar spazio per la libertà ragionevole di un’altra persona, limitando il proprio bisogno egoistico immediato o intraprendendo un dialogo attraverso il quale è possibile produrre degli accordi ragionevoli, delle condizioni o dei principi. Tutte le azioni permetterebbero a *entrambi* di raggiungere la libertà in modo innocuo, deliberato ed elaborato interpersonamente. La giustizia non comincia solo «prima della legge»⁵⁸ ma già nel momento in cui si entra in un dialogo regolativo tra potenziali legislatori e cittadini della *res publica* della libertà. Tuttavia, la fenomenologia concettualizza anche quel tipo di “relazione dell’Io con l’Altro” che «passa nella forma del Noi, aspira a uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell’universalità»⁵⁹, come scrive Lévinas.

In conformità al suo credo, Siemek ha adattato un «approccio sviluppato combinando i modelli di Fichte e di Hegel». Una delle sue affermazioni centrali è che il dialogo «rimane effettivamente l’unica alternativa alla forza bruta, ma c’è sempre la possibilità di una violenza specifica della parola e attraverso la parola (...)»⁶⁰. Più precisamente, nella modalità descritta da Siemek il dialogo e la conversazione sembrano essere l’unica, la più vicina e la più potente alternativa al conflitto violento in generale:

Una conversazione, pertanto, implica che l’Altro, pur essendo ancora estraneo, cessa di essere un nemico, un bersaglio per l’aggressione, e comincia a essere un partner ancora sconosciuto ma già preliminarmente accettato, ovvero – almeno potenzialmente – un soggetto eguale. Questo è precisamente il riconoscimento mutuo, anche se solo nella sua forma più rudimentale, che rende possibile e mette in moto l’intero processo di scambio dialogico di “richieste” e “risposte”. Questo riconoscimento porta con sé il principio della *reciprocità* come fondamento insostituibile, autenticamente “trascendentale” non solo di tutte le relazioni e interazioni umane, ma anche dell’auto-reciprocità del “me stesso”, che crea l’identità del singolo essere umano in quanto soggetto. Il “principio di soggettività” che ha dominato la filosofia classica e la cultura europea emerge ora con ancor maggiore chiarezza come un prodotto, plasmato socialmente e storicamente, di questa intersoggettività comunicativa originaria⁶¹.

⁵⁶ In quanto modalità centrale della responsività in fenomenologia, per Ricoeur «il termine “responsabilità” unisce entrambi i significati: “contare su” ed “essere imputabile per”. Li unisce aggiungendo ad essi l’idea della risposta alla domanda “Dove sei?”, posta da qualcuno che ha bisogno di me. La risposta è la seguente: “Eccomi qui!”. Una risposta che è un’affermazione di auto-costanza” (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 275 [Tr. modificata]).

⁵⁷ Cfr. M. Redhead, *Reasoning between Athens and Jerusalem*, in «Polity», XLVII, n.1, 2015, pp. 84-113.

⁵⁸ *Ibidem*; cfr. anche R. Bernasconi, *The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXX, n.1, 1999, pp. 76-87: 86.

⁵⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 308.

⁶⁰ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., pp. 53-54.

⁶¹ *Ivi*, p. 38.

Un aspetto interessante (e molto diverso dalla teoria fenomenologica) è che la relazione dialogica, nonostante la sua natura di alternativa alla violenza fisica, include a propria volta la violenza, anche se di un tipo diverso. Essa appare nella forma dell'autorità immanente di voce e parola che interrompe il silenzio e attrae l'attenzione dell'ascoltatore, riorientandolo verso l'altro in quanto parlante. Il riconoscimento qui si rivela nell'ascolto dell'altro, nel prestare attenzione al messaggio e al suo autore che gli conferisce autorevolezza, nel comprendere ciò che viene detto e nell'interpretarlo in un modo che rifletta il più possibile l'intenzione dell'autore. Queste riflessioni richiamano anche l'"incontro a metà strada" tra Schiller e Goethe, e l'asimmetria del dialogo descritta da Siemek nel suo saggio del 1974. Inoltre, la voce autonoma di chi parla contiene, così come ciò che viene detto – la "parola" –, un richiamo al rispetto⁶².

La parola parlata deve essere sentita e ascoltata, accettata, confermata e in qualche modo "ripagata". L'"altro" potrà diventare davvero qualcuno "per noi" - e il nostro discorso lo rende "per noi" perché cancella la sua "alterità"; al tempo stesso, la nostra intenzione può essere soddisfatta solo se egli [...] riconosce noi, il nostro discorso e il suo posto all'interno del nostro discorso⁶³.

Nei suoi lavori relativi al dialogo, Siemek si riferisce spesso allo *zoon logon echon* aristotelico. Si tratta di uno dei suoi *topoi* filosofici ricorrenti. Inoltre, il suo concetto di essere umano si intreccia implicitamente con la nozione di "essere capace" di Ricoeur. Ad esempio, Siemek ha preso il termine "impulso" da Fichte. Secondo Fichte è l'impulso sociale negli uomini che «tende a scoprire esseri *liberi e razionali* fuori da noi stessi e a entrare in una comunità con essi. Esso non tende alla *subordinazione* caratteristica del mondo fisico, ma piuttosto alla *coordinazione*»⁶⁴.

Sia l'impulso sociale che il suo risultato, ovvero la coordinazione di attività libere all'interno del mondo condiviso con altri uomini, distingue la condotta umana dal comportamento "direttamente istintivo" degli animali. La condotta «riflessiva e simbolicamente mediata»⁶⁵ così come le abilità linguistiche e discorsive appartengono alla caratteristica dell'impulso sociale. Rafforzare queste abilità negli individui è uno dei compiti principali dell'educazione (*Bildung*) etica, dialogica e democratica, specialmente quando i cittadini e le istituzioni apparentemente democratiche (ma chiaramente oberate dalla più grande sfida della loro storia) affrontano inermi i rifugiati come radicalmente altri: ma non li affrontano né faccia a faccia né in quanto parlanti e ascoltatori, ovvero come parti di un dialogo. Li affrontano, piuttosto, come un enorme flusso spersonalizzato, come una folla astratta, sciamante di nemici segreti e terroristi. In questa situazione, impartire abilità

⁶² Ivi, pp. 37-55.

⁶³ Id., *Prandy szukamy obaj*, cit., p. 388 (sottolineature dell'autrice).

⁶⁴ Id., *Two Models of Dialogue*, cit., p. 40.

⁶⁵ Ivi, p. 38.

dialogiche ai nuovi arrivati attraverso un vero dialogo (anche abilità basilari come parlare e ascoltare altre persone che hanno idee diverse) sembra l'alternativa più adeguata:

[...] la violenza primordiale viene rimpiazzata dalla reciprocità della comunicazione e del dialogo. Invece di due nemici in conflitto che diventano dominanti o dipendenti, due partner iniziano a intavolare una conversazione. Sono partecipi di una comunità del parlare e dell'ascoltare, scambiano appelli e risposte e si rispettano l'un l'altro per come sono. [...] La violenza primordiale della lotta è esclusa e rimpiazzata dalla logica e dall'etica intersoggettiva del gioco sociale comune⁶⁶.

Senza dubbio le persone seguiranno sempre i propri istinti e interessi egoistici, e i loro scontri assumeranno «forma drammatica in egoismi in conflitto tra loro»⁶⁷, come scrive Lévinas. Ma il potere “salvifico”⁶⁸ della comunicazione con gli altri e del comprenderli, dello sviluppare convinzioni morali autonome senza pressioni esterne e indottrinamenti, ma con rispetto per gli altri, del condurre un'esistenza significativa (ovvero coltivata ed educata⁶⁹), e di plasmare relazioni dialogiche con gli altri, non andrebbe ignorato.

Secondo Fichte, l'emergere di una comunità dialogica di “esseri razionali e liberi” non è condizionata dalla buona volontà, per quanto il dato acquisito – nonostante le istanze di “cattiva volontà”, ad esempio permettere all'amor proprio di essere una forza determinante nel processo – porti a concludere che gli esseri razionali non hanno motivazioni avverse e sono dunque capaci di creare una *compulsione razionale alla reciprocità*. Questo modello permette la riclassificazione a priori del *logos* sociale in un *dialogos* comunicativo⁷⁰.

Cercando connessioni tra i concetti di dialogo di Fichte e Lévinas, alcuni autori indicano la seguente controversia: la *Aufforderung* fichtiana⁷¹ sembra una “etero-

⁶⁶ Id., *Filozofia spetnionej nowoczesności – Hegel*, cit., p. 53. Ricoeur ritiene altresì che la logica sia una delle precondizioni di fondo del riconoscimento interpersonale. «In questo senso, l'uso “logico” delle operazioni di distinzione e identificazione non sarà mai superato, ma rimarrà presupposto e incluso nell'uso esistenziale (existentiell) che ne sarà senz'altro arricchito, sia che parliamo di distinzione o di identificazione, che sia applicata a persone, relativa a loro stesse o ad altri, o considerata in riferimento alle loro relazioni reciproche». P. Ricoeur, *Sè come un altro*, cit., p. 25 (tr. modificata).

⁶⁷ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 4.

⁶⁸ Secondo Wittgenstein, «se il tuo concetto è sbagliato o potrebbe implicare conseguenze sbagliate, io non posso chiarire la questione combattendo contro le tue parole, ma solo tentando di portare la tua attenzione lontano da certe espressioni, immagini e raffigurazioni e rivolgerla verso l'impiego delle parole». L. Wittgenstein, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2007 (trad. modificata).

⁶⁹ Per Ricoeur, «il ponte che conduce dall'esistenza significativa all'esperienza pratica deve essere chiamato “vita pubblica”, la vita dell'azione politica e comune all'interno di istituzioni che governano la società». D.W. Hall, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative*, cit., p. 82.

⁷⁰ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., p. 37.

⁷¹ S.H. Watson, *Tradition(s) II. Hermeneutics, Ethics and the Dispensation of the Good*, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 194.

affezione”⁷² e, in quanto impulso esterno, “*befalls* (si impone alla) soggettività” e la restringe. Secondo Lotz, «sia Fichte che Lévinas affermano che l’autoaffezione è – logicamente – una combinazione di identità e differenza, il termine medio della quale è la limitazione»⁷³. Qui non c’è abbastanza spazio per analizzare il gioco fenomenologico tra interiorità ed esteriorità, e Siemek non era interessato al tema. Piuttosto, egli ha interpretato l’Io trascendentale come liminale, ovvero infinito e finito, cioè auto-limitato quando di fronte a un altro essere libero. Secondo Siemek, il riconoscimento (come il dialogo) è connesso all’autolimitazione, mentre nella tradizione cartesiana, con le parole di Ricoeur, esso era connesso con «procedure di identificazione. Il sé ha preso il posto della cosa in generale»⁷⁴. Anche Ricoeur afferma che il riconoscimento include una relazione esperienziale e comprensiva al soggetto nella sua alterità⁷⁵. In Siemek però ci si riferisce a un livello di riconoscimento molto diverso: la “reciprocità” non ha nulla in comune con l’esperienza (fenomenologica) dell’alterità. Piuttosto essa si colloca al di là della mutualità che «rinveniamo nel modo migliore come un’interazione tra due o più persone in cui le vite di tutti i partecipanti sono irrevocabilmente alterate»⁷⁶. Categorie come la simmetria e la reciprocità si co-appartengono; dall’altro lato, si co-appartengono l’asimmetria (dissimmetria) e mutualità.

La ricerca di interconnessioni etiche tra soggetti nei termini di “buono” e “bontà” non rientra tra le ambizioni di Siemek, eccetto per quanto riguarda la libertà ragionevolmente auto-determinata, l’autonomia e il principio d’autonomia. Per questa ragione, il suo approccio al dialogo rimane piuttosto razionalista e formale. Egli ammette che «la comunità dialogica di “liberi esseri razionali” nel modello di Fichte non è affatto concepita per essere il “regno dei fini” etico nel senso kantiano»⁷⁷ e segue Fichte nelle proprie considerazioni filosofiche.

3. Conclusione

Concludiamo ora le riflessioni fatte nelle due sezioni di questo saggio. In un dialogo (diversamente da altre forme di discorso) si sta scambiando qualcosa, e uno scambio implica che qualcosa venga scambiato per qualcos’altro di significato equivalente, anche quando la natura dell’equivalente differisce da quella dell’oggetto offerto. Secondo Siemek, gli equivalenti dovrebbero sempre avere un valore/significato il più vicino possibile, ad esempio essi dovrebbero appartenere alla stessa categoria di

⁷² Ch. Lotz, *Sensation, Alterity and Self-Consciousness: On Fichte and Levinas*, in «Klesis - Revue Philosophique: Mélanges Phenomenologiques» (fall Avril) 2008, pp. 81-89: 81.

⁷³ Ivi, p. 84.

⁷⁴ Egli punta l’attenzione su «un soggetto di esperienza allo stesso titolo per il quale lo sono io, soggetto capace di percepire me stesso in quanto appartenente al mondo della sua esperienza»; P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 177.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ch. Watkin, *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh 2009, pp. 64-65.

⁷⁷ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., p. 52.

valori. Per esempio, dialogo e violenza rappresentano categorie estremamente differenti, chiamate valori e disvalori, e pertanto tra essi non c'è equivalenza né simmetria: i disvalori sembrano ignorare o rifiutare i valori. Tuttavia, la natura umana non è spinta solo da opposizioni binarie. Alcune vittime di violenza, addirittura alcuni sopravvissuti a genocidi, sono capaci di effettuare un gesto dialogico iniziale quando si trovano di fronte ai loro precedenti aguzzini, al di là del principio di giustizia o di uno scambio reciproco e strettamente simmetrico. Questo è il punto centrale dei filosofi del dialogo contemporanei, che combinano la possibile circolarità di simmetria e asimmetria⁷⁸ e legittimano gli attuali tentativi di dialogo che consistono nel ricordare il significato e l'autorevolezza della sofferenza delle vittime mentre i responsabili non possono davvero ripagare per i loro crimini (i crimini sono smisurati o i responsabili sono morti, e le loro comunità entrano in dialogo con le vittime). Pertanto il problema della reciprocità e della responsabilità è cruciale per questo saggio. Potrebbe essere ulteriormente strutturato, così come diverse questioni specifiche. Per esempio, Bruce B. Janz chiede:

Cosa è il “dia” del dialogo? Se il dialogo è uno scambio, cosa viene scambiato nel dialogo? Si tratta di idee? Concetti? Credenze? Parole? Prospettive su un problema? Opinioni? Testi? Il nome dello scambio cambia a seconda di cosa viene scambiato? Il dialogo implica che venga scambiato qualcosa di più importante che in una conversazione, o una chiacchierata? Di nuovo, la risposta a questa domanda potrebbe differire sistematicamente tra i partecipanti del dialogo⁷⁹.

In questo saggio non abbiamo considerato né le idee né le credenze né altri contenuti del dialogo. Il contenuto potrebbe essere asimmetrico al livello del significato rivelato dai destinatari e dalle intenzioni del messaggio, o potrebbe essere reificato all'interno di un dialogo e da ultimo condiviso da un soggetto o addirittura da un'intera società, come scrive Ricoeur⁸⁰. Entrambe le opzioni possono essere scoperte nella corrispondenza tra Goethe e Schiller. Il potere “salvifico” del discorso che porta le persone al di sopra della nuda violenza, così come il potere terapeutico ed etico della responsabilità, descritto dai fenomenologi, rimangono dissimmetrici; e ogni carattere individuale lo è.

Nel suo saggio *Dialog i mit dialogu (Il dialogo e il suo mito)* Siemek esplora l'asimmetria delle credenze, delle prospettive e delle opinioni, così come la loro polisemia all'interno della relazione tra i due poeti. Allo stesso tempo egli evidenzia l'equivalenza delle prospettive dei due scrittori al livello del riconoscimento reciproco tra due personalità uniche, artisti e cittadini del mondo che hanno voci uniche ma forti e si sforzano di creare narrazioni monologiche l'uno dell'altro. Le parti del dialogo hanno il diritto di avere e mantenere le loro opinioni autonome. Non tutto è condiviso e scambiato in un dialogo. Altri risultati inaspettati

⁷⁸ Ad esempio Reyes Mate, cfr. K. Gan-Krzywoszyńska e P. Leśniewski, *The Culture of Memory: An Approach of Reyes Mate*, in «Ethics in Progress», V, n.2, 2014, pp. 246–256.

⁷⁹ B. Janz, *Philosophy-in-Place and the Provenance of Dialogue*, cit., p. 482.

⁸⁰ Cfr. M. Duffy, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*, cit.

potrebbero manifestarsi tra le due (o più) parti, e potrebbero rivelare loro qualcosa di davvero nuovo. Ho tentato di mostrare le affinità tra gli scritti del primo Siemek, la fenomenologia e l'ermeneutica, al fine di integrare meglio le riflessioni di Siemek nella filosofia del dialogo, poiché i suoi lavori sono stati pubblicati prevalentemente in edizione polacca e tedesca e meritano di essere portati a un pubblico più vasto.

Nel suo approccio più recente al dialogo, Siemek si concentra sulla struttura più rilevante (nei termini di Janz) della relazione dialogica: la struttura dia-logica, altamente scambiabile per via della sua natura formale, minimale e dunque altamente inclusiva. Questa struttura è intelligibile. Essa è creata dalla “tendenza centrifuga” dell'essere umano (con le parole di Fichte), il cui impatto sulla tendenza “gemellare” che emana da un altro essere umano è “compulsivo”, come Siemek afferma. Si tratta di libertà che incontra un'altra libertà. Non è più una spontaneità cieca, perché essa acquista la “vista” appena il soggetto comincia a riflettere (che è un altro tipo di libertà) e a creare la nozione di libertà comune a tutti gli esseri umani (ovvero, più precisamente, il concetto di libertà) come fine. Riflessione e ragione permettono al soggetto di essere guidato da fini e principi morali, di amministrare la sua naturale “brama d'agire”⁸¹, come scrive Fichte, e di far progredire la propria realizzazione di sé in quanto agente razionale⁸² tra i suoi compagni (in relazioni e interazioni con loro). Queste capacità sono una vivida evidenza del fatto che abbiamo a che fare con un individuo indipendente, un soggetto inviolabile, invece di una cosa che può essere utilizzata e manipolata a volontà. Nei suoi fondamenti, il concetto siemekiano di dialogo rimane profondamente radicato nella teoria trascendentale della reciprocità di Fichte; allo stesso tempo, la reale comunicazione – nelle sue manifestazioni fenomeniche – rispecchia differenze e dissimmetrie tra individui, e questo è perché essa «contiene la possibilità sempre presente di arrestarsi nel monologo successivo»⁸³.

⁸¹ J.G. Fichte, *Sistema di etica* (1798), tr. it. di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008.

⁸² Cfr. G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 58.

⁸³ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., p. 55.