

AII  
626



Federico Sollazzo

# **Totalitarismo, democrazia, etica pubblica**

Scritti di Filosofia morale, Filosofia politica, Etica



Copyright © MMXI  
ARACNE editrice S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Raffaele Garofalo, 133/A-B  
00173 Roma  
(06) 93781065

isbn 978-88-548-4051-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2011

*Ai miei genitori*



# Indice

- 9 *Presentazione*  
Maria Teresa Pansera
- 13 *Premessa*
- 15 **Filosofia morale**
- 17 1. Modificazione dei modelli di dominio  
1.1. Introduzione – 1.2. “Sistema” – 1.3. “Impero” – 1.4. Conclusioni (momentanee)
- 37 2. L’uomo come problema a se stesso  
2.1. A partire dall’uomo – 2.2. Allotropia
- 45 3. Biologia ed emozionalità  
3.1. Biologia – 3.2. Emozionalità – 3.3. Conclusione
- 59 4. Culture ed etica
- 67 **Filosofia politica**
- 69 1. Sul totalitarismo come fenomeno politico–sociale
- 81 2. Totalitarismo e politica
- 89 3. Concezioni del totalitarismo  
3.1. Il totalitarismo in Hannah Arendt – 3.2. Il totalitarismo in Herbert Marcuse – 3.3. Conclusione

8	Totalitarismo, democrazia, etica pubblica
107	4. La crisi della facoltà di giudizio
119	5. Un possibile modello di democrazia
	5.1. Le <i>pòleis</i> e la modernità – 5.2. I margini d'applicazione dell'antica <i>politeia</i> al contesto odierno – 5.3. Conclusioni
133	6. La società aperta: ambizioni e limiti
145	7. <i>Democrazia</i> e democrazie
159	8. Giustizia, giustizia e diritti umani
167	<b>Etica</b>
169	1. <i>Rehabilitierung der praktischen Philosophie</i>
181	2. Libertarismo
189	3. Neocontrattualismo
197	4. Comunitarismo
215	5. <i>Naturphilosophie</i> della modernità
229	6. Alterità
	6.1. Emmanuel Lévinas – 6.2. Paul Ricœur – 6.3. Jacques Derrida – 6.4. L'a-venire di <i>autrui</i> nel sé come un altro
243	Appendice
245	Sulla questione della tecnica in M. Heidegger



## Presentazione

Guardando indietro al secolo passato possiamo considerare che si sia verificata una bancarotta dell'etica, una crisi profonda che ha coinvolto, attraverso un processo di decostruzione critica, il soggetto morale e i concetti di libertà, valore, responsabilità. Possiamo quindi sostenere, in accordo con Hannah Arendt, che «l'età moderna — cominciata con un così promettente rigoglio di attività umana — termini nella più mortale e sterile passività che la storia abbia mai conosciuto» (H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991, p. 240). L'esperienza delle due guerre mondiali, in cui tramonta definitivamente il mito di una scienza e di una tecnica moralmente neutrali e al servizio dell'umanità, la terribile esperienza dei fascismi nati dalle falle delle democrazie liberali e dalle contraddizioni interne al capitalismo, l'orrore dei *lager*, definiscono la seconda metà del '900 come l'orizzonte della crisi di tutti i paradigmi della razionalità, di tutti i referenti del discorso filosofico che hanno preteso di porsi come assoluti. La difficile situazione venuta a crearsi è stata caratterizzata da estrema inquietudine e incertezza, e dall'indifferenza morale di un soggetto che si è trovato privo di quei baricentri che per secoli avevano sostenuto il suo equilibrio.

Nel frattempo, arrivando alle soglie del terzo millennio, la situazione è divenuta ancora più complessa in quanto la globalizzazione ha posto in primo piano problemi quali il multiculturalismo e il politeismo dei valori, l'identità ed i diritti umani, il dominio incontrastato della tecnica (che si serve dell'uomo, il quale da fine si è trasformato in mezzo) che potrebbe arrivare a progettare le caratteristiche dell'umanità futura e sostituirsi così alla natura nel permettere o impedire la nascita, nel prolungare o abbreviare la vita. Ci trovia-

mo quindi in un difficile momento di passaggio, particolarmente in riferimento alle tematiche etiche, in quanto ci rendiamo conto che molti dei valori tradizionali sono stati messi in crisi, mentre i nuovi non si sono ancora affermati.

In questa prospettiva si colloca l'interessante ricerca di Federico Sollazzo che prende le mosse dal tema del totalitarismo, investigato in prospettiva filosofica, ma anche storica, politica, sociale e psicologica. Le analisi arendtiane, da un lato, e quelle della Scuola di Francoforte, dall'altro, hanno messo in luce come il Novecento si sia configurato come il secolo dei totalitarismi, siano essi di stampo nazista o stalinista, o si presentino come l'unidimensionalità della società capitalistamente avanzata. Di conseguenza, quindi, la filosofia della seconda metà del secolo si è interrogata su alcuni concetti chiave della morale e della politica, come ad esempio quelli di libertà, uguaglianza, responsabilità, capacità di giudizio, nel tentativo di opporre una barriera al possibile ritorno di regimi totalitari. A questo punto il discorso di Sollazzo si estende verso quelle tematiche che costituiscono la naturale prosecuzione della prima riflessione sul totalitarismo, in quanto, dopo aver cercato di chiarirne le modalità e i limiti, si passa all'analisi della sua alternativa: la società democraticamente organizzata, seguendo un percorso che va dalla *polis* greca alla «società aperta» di Popper. Il concetto di democrazia viene analizzato su di un piano etico-politico, ponendo l'accento non soltanto sui meccanismi che regolano la convivenza tra gli individui, ma anche sul comportamento che ogni singolo può attuare all'interno delle dinamiche di interazione sociale. L'individualismo, il neocontrattualismo e il comunitarismo sono le tre correnti di riferimento al cui interno Sollazzo si destreggia, percorrendo un arco concettuale che va dalle teorie liberali, basate su una visione individualista, alle concezioni comunitariste, che appiattiscono l'individuo all'interno della comunità.

Essere diversi e uguali nello stesso tempo oggi è possibile. Si tratta di cercare e condividere insieme il sapere e la ricchezza che possono scaturire da un incontro paritario e rispettoso di identità diverse in un universalismo sensibile alle differenze (J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998). Attraverso

una sempre più sviluppata rete di comunicazione e di informazione abbiamo preso coscienza delle nostre differenze religiose, filosofiche, etiche, e la facilità degli spostamenti porta queste differenze ad essere presenti negli stessi spazi provocando una generale sensazione di incertezza, dando vita a quella cultura che si può definire del «frammento», creando tutti quei problemi legati alle difficoltà di convivenza e di integrazione. L'articolazione identità/differenza rischia di dar luogo ad un "comune" che non ricorda più le differenze o di far emergere una differenza privilegiata sostenuta da vincoli normativi e giudizi di valore mossi principalmente da interessi di potere. Mentre il nodo dell'identità e della differenza rimanda al modo d'essere e di pensare proprio di una soggettività plurale e mobile che, solo se compresa e vissuta come tale, rende possibile la pratica di un'esistenza plurale come comunità non totalizzante di culture, religioni, costumi, identità differenti.

Si giunge così alla parte conclusiva del lavoro in cui si sviluppa la parte propositiva volta a rintracciare i criteri per una pacifica convivenza umana in quei valori che sono alla base di un'etica minima condivisibile. Infatti ogni uomo è in possesso di necessità e capacità psico-fisiche, emozionali e biologiche dalle quali deriva sia la sua dimensione identitaria, sia la possibilità di condurre un'esistenza autenticamente appagante. L'identità a livello biologico ed emozionale degli individui costituisce, quindi, la dimensione al cui interno è possibile ricercare principi universalizzabili su cui basare le coordinate per un'etica minima condivisibile. Tuttavia, questa base etica comune si realizza in una pluralità di modi storicamente diversi, in uno scenario multiculturale e multietnico. La possibilità di confronto tra diverse società e culture è ricercata da Sollazzo in una sorta di "sintesi disgiuntiva", attraverso cui contemperare da un lato l'interazione tra identità diverse e dall'altro il mantenimento per ciascuna della propria riconoscibilità e non assimilabilità.

Di qui il carattere interdisciplinare di questo interessante studio al cui interno si colloca un intreccio di competenze specifiche, che coinvolgono settori disparati del sapere: dalla biologia all'antropologia, dalla psicologia alla sociologia, dal diritto all'economia e alla politica. Particolarmente stretto è il legame con la filosofia e in parti-

colare con l'etica. Infatti se la filosofia è la disciplina che si interroga sull'uso del sapere a vantaggio dell'uomo, l'etica, invece di limitarsi a ciò che è tecnicamente o legalmente possibile, si interroga su ciò che è moralmente auspicabile.

Nell'attuale scenario, caratterizzato dalla globalizzazione e dal multiculturalismo, la dimensione dell'universalismo dei diritti va ricercata in una nuova prospettiva in cui alle logiche dell'inimicizia e del potere si sostituiscono quelle dell'accoglienza, dell'amicizia e della fraternità, in cui all'idea di tolleranza si sostituisce quella di rispetto: solo rispettando l'identità dell'altro si può avviare con lui un'autentica comunicazione in cui le due identità entrino in contatto e si contaminino reciprocamente arricchendosi di elementi esogeni. Ripensare un essere-in-comune composto da storie diverse e da inassimilabili differenze che non porti comunque ad un'indisciplinata e indiscriminata pluralità, ma ad una ricostruzione dell'universale a partire dal tema della differenza è il compito che si presenta a coloro che sperano di progettare un avvenire, che altrimenti potrebbe anche non realizzarsi mai.

La partita che scienziati, filosofi e uomini di cultura stanno giocando ha appena avuto inizio e la palla continua a rimbalzare da un campo all'altro alla ricerca di un punto di incontro, di una zona franca in cui collocare alcuni punti fermi validi per tutti (atei, ebrei, cristiani, musulmani, omosessuali, eterosessuali, ecc.), in cui realizzare un "incontro tra diversi" con una piattaforma minima di regole e principi capaci di garantire adeguate condizioni di coesistenza e reciprocità fra gruppi di dissimile orientamento filosofico, religioso, politico, culturale, ecc. In un moderno laboratorio del dialogo e del pluralismo, auspicato dal nostro Autore, si avrebbe così la possibilità di discutere tra le diverse parti alla ricerca di una prima, seppur minimale, intesa.

Maria Teresa Pansera

## Premessa

Il presente volume nasce da una rielaborazione (sia nel contenuto che nella bibliografia) della Dissertazione dottorale in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane, *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica* (discussa presso l'Università Roma Tre nel 2007), della quale alcuni estratti sono stati editi (senza gli approfondimenti qui proposti) in varie riviste culturali.

In questa sede, quelli che erano i paragrafi della Dissertazione, sono stati resi saggi autonomi, suddivisi in grandi ambiti argomentativi che rendono sinteticamente la complessità dell'esistente: Filosofia Morale, Filosofia Politica, Etica. Questo, sia per agevolare il lettore (che si troverà così di fronte una sorta di mappa filosofica della modernità, con indicazioni bibliografiche integrate nelle note), sia per rendere l'idea di una complessa modernità a mosaico, il ché non inibisce affatto una sua, anzi auspicabile, ricostruzione in un'immagine unitaria, a patto che essa non derivi da una visione uniformante, assolutizzante, totalizzante, ma dai giochi, cristallizzabili solo con un atto di forza, di interazione, scambio, de- e ri-costruzione permanente dei tasselli che la compongono.



## Filosofia morale

La violenza e la soppressione vengono promulgate, praticate e difese dai governi democratici e autoritari in ugual misura e la gente sottoposta a questi governi viene istruita a sostenere tali pratiche come necessarie.

H. MARCUSE, *Tolleranza repressiva*

In quasi diecimila anni di storia, noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è diventato completamente e interamente "problematico" per se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma allo stesso tempo sa anche che non lo sa.

M. SCHELER, *Uomo e storia*

Veri sono solo i pensieri che non comprendono se stessi.

T.W. ADORNO, *Minima moralia*





## 1. Modificazione dei modelli di dominio

Il crollo dei regimi politici totalitari non ha certo segnato il superamento della problematica del controllo totale sugli individui, del dominio, ma un mutamento della forma e dei modi di attuazione dello stesso, un suo perfezionamento. Queste dinamiche rendono necessario il ricorso ad un nuovo strumentario concettuale, del quale fondamentali riferimenti, fra gli altri, sono i termini “sistema” e “Impero”. Prima di descriverli è però interessante vedere come le prime tracce della modificazione delle modalità di controllo sociale, siano state notate da autori provenienti dall’Est Europa, ovvero da quei Paesi in cui è stata più tangibile la transizione da vecchie a nuove forme di dominazione.

### 1.1. Introduzione

Il ricorso ad una “neolingua”, come la chiama George Orwell in 1984 è, secondo Václav Havel, il modo in cui un nuovo potere totalitario (di cui Havel intravede l’avvento nella Cecoslovacchia degli anni Settanta e Ottanta) impedisce il sorgere di un “pensiero eretico”. In alternativa alla liquidazione fisica di tutti quegli strati della popolazione che non aderiscono agli assunti dell’ideologia-verità, tale nuovo totalitarismo mira ad una strumentalizzazione del linguaggio, finalizzata all’inibizione di ogni giudizio indipendente e, quindi, all’accettazione passiva di determinati comportamenti esteriori. Da un “totalitarismo violento”, che si insedia al potere a “colpi di fucile”, si passa così ad un “totalitarismo mite”, che mantiene il potere a “colpi di linguaggio” (standardizzato), originando così delle

vere e proprie “logocrazie di massa”. La manipolazione linguistico-concettuale, con relativa alterazione della memoria storica, rappresenta quindi uno dei nuovi meccanismi di controllo sociale:

La coscienza è memoria [...] creature la cui memoria sia effettivamente manipolata, programmata e controllata dall'esterno, non sono più persone in senso proprio [...] Questo è ciò che i regimi totalitari tentano incessantemente di ottenere. Persone la cui memoria — individuale o collettiva — venga nazionalizzata, divenga una proprietà dello Stato, completamente manipolabile e controllabile, si trovano del tutto alla mercé dei loro dominanti; sono state deprivate della propria identità; sono indifese e incapaci di mettere in discussione alcunché di ciò che è stato detto loro di credere. Non si ribelleranno mai, non penseranno mai, non creeranno mai (non a caso, oggi non si assiste ad una distruzione della memoria storica, come nel caso del nazi-fascismo, ma al sorgere di una “cattiva memoria storica”, subordinata al controllo del potere, ovvero ad una sorta di industria della storia che produce i ricordi ufficiali, in modo così convincente da riuscire a contaminare la memoria personale, colonizzandola)<sup>1</sup>.

Il potere non è più interessato all'adesione fideistica all'ideologia<sup>2</sup>, da parte dei cittadini, ma all'instaurarsi di un regime di conformismo che risulti, senza spargimenti di sangue, impossibile da rifiutare, criminalizzando coloro che ne tentano il rigetto. Così, ogni uomo risulta coinvolto nella struttura di questo nuovo potere “autototitario”, la cui legittimità dipende, come in un circolo vizioso, dall'adesione ad esso da parte dei cittadini.

Nell'universo post-totalitario il male non produce più l'immenso numero di cadaveri degli uomini “di troppo”, perché nella demo-

1. L. KOLAKOWSKI, *Il totalitarismo e la virtù della menzogna*, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino, 2004, p. 130, parentesi mia.

2. Ecco perché, per la comprensione di questo “totalitarismo post-totalitario”, non risultano più efficaci locuzioni quali “religioni politiche”, cfr. E. VOEGELIN, *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano, 1993, o “religioni secolari”, cfr. R. ARON, *Machiavelli e le tirannie moderne*, SEAM, Roma, 1998; cfr. anche M. RECALCATI (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

ralizzazione sistematica che abbassa a vittima innocente nel momento in cui eleva a colpevole, ognuno ha trovato la propria collocazione [...] l'autototalitarismo sociale [...] dà all'uomo l'illusione di essere una persona con un'identità ed una dignità; gli permette di ingannare la propria coscienza e di mascherare al mondo il suo inglorioso *modus vivendi*; di confondere il proprio ruolo di vittima con quello di parte in sintonia con l'ordine cosmico<sup>3</sup>.

Uscire, grazie ad un pensiero autonomo, dall'indifferenza nei confronti della propria e dell'altrui esistenza è l'unico modo, per Havel, per sottrarre al potere la sua indispensabile risorsa: la complicità di tutti e di ciascuno. Ed è proprio per non avere concesso tale complicità che Jan Patočka, maestro di Havel, muore (nel Marzo del 1977), dopo un estenuante interrogatorio della polizia ceca, lasciando in eredità la concezione di un pensiero filosofico cui spetta la missione di porsi "sulla linea del fronte", poiché la vera lotta di ogni totalitarismo è condotta essenzialmente contro la riflessione filosofica che, non diversamente dal "Thinking" arendtiano, non ha nulla a che fare con l'accumulazione del sapere, essendo piuttosto una radicale e permanente (ri)costruzione dell'esistente. Per Patočka, la filosofia deve costantemente opporsi all'"ordine del giorno", alla supina accettazione dell'esistente, a quelle "contingenze secondarie" (poiché la "contingenza primordiale" è quella della finitudine umana) che pretendono docilità, obbedienza, subordinazione. La filosofia, insomma, deve essere una "filosofia del notturno" che, in quanto tale, si oppone a tutte le potenze affermative e positive che vogliono l'assoggettamento della possibilità alla realtà<sup>4</sup>.

Insomma, diversi pensatori del Novecento, seppure attraverso una terminologia ed un itinerario concettuale diverso, giungono ad individuare all'interno della società contemporanea, e quindi posteriore al totalitarismo inteso come evento storico, una problematica simile a quella che Hannah Arendt pone alla base del male totali-

3. V. HAVEL, *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano, 1991, pp. 40 e 20.

4. Cfr. J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Cseo, Bologna, 1981, su questo punto cfr. R. ESPOSITO, *Oltre la politica*, Mondadori, Milano, 1996, e J. DERRIDA, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002.

tario: la degenerazione della capacità di pensare autonomamente, ovvero al di fuori di uno schema ideologico, problematica questa che già la stessa Arendt aveva notato essere presente non solo nel cittadino-tipo dello Stato totalitario, ma anche nelle figure antropologiche dell'*homo faber* e dell'*animal laborans*.

## 1.2. "Sistema"

La concezione, di derivazione marcusiana, di "sistema", esprime una ricca e articolata descrizione della nuova forma storica dei meccanismi di dominio. Tale sistema affonda le sue origini in una determinata modalità di produzione tecnologica, ispirata da una falsa razionalità, che conduce ad una totale subordinazione dell'esistenza ad un paradigma d'efficienza e produttività, funzionale all'instaurarsi ed al perpetuarsi di una nuova forma di dominazione:

Il metodo scientifico che ha portato al dominio sempre più efficace della natura giunse così a fornire i concetti puri non meno che gli strumenti per un dominio sempre più efficace dell'uomo da parte dell'uomo, attraverso il dominio della natura<sup>5</sup>.

Ma a tale esito non si è giunti a causa della tecnica (in sé neutrale in quanto sprovvista di un *telos*), bensì a causa dello sviluppo di una determinata tecnologia (la forma storica della tecnica), che ha come esito determinante quello dell'inibizione del pensiero critico. Esso infatti perde i suoi tipici connotati di trascendenza ed astrattezza, indispensabili per perseguire ogni possibile "chiarimento ontologico" tra *status quo* e sue alternative, tra essere e dover essere, tra esistenza ed essenza, tra "è" e "dovrebbe", divenendo un pensiero affermativo e positivo, incapace di qualsiasi critica nei confronti del reale. In altri termini, viene meno l'antagonismo tra cultura e realtà, poiché viene meno una qualsiasi forma d'opposizione alla realtà, come ad esempio, l'alienazione artistica. L'arte infatti, così come l'alta cultu-

5. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, p. 172.

ra, risulta “desublimizzata”, ovvero spogliata della sua facoltà d’immaginare una realtà altra, e assorbita all’interno dell’ordine di cose esistente, così, la ragione si trasforma in mero strumento d’analisi e di descrizione di fatti empirici. Anche il linguaggio viene oggettivato, riducendosi da “metaforico” a “didascalico”, perdendo la capacità d’esprimere dei significati concettuali e limitandosi unicamente ad identificare la funzione che una cosa svolge. «In questo universo di comportamento parola e concetto tendono a coincidere, o meglio il concetto tende ad essere assorbito dalla parola»<sup>6</sup>.

Per tal via il pensiero, l’arte, l’alta cultura ed il linguaggio, insomma l’uomo, acquistano quel carattere di “unidimensionalità” consistente nell’incapacità di vedere oltre lo *status quo*, prospettandone delle alternative.

In questo processo, la dimensione “interiore” della mente, in cui l’opposizione allo *status quo* può prendere radice, viene dissolta. La perdita di questa dimensione, in cui il potere del pensiero negativo – il potere critico della Ragione – si trova più a suo agio, è il correlato ideologico dello stesso processo materiale per mezzo del quale la società industriale avanzata riduce al silenzio e concilia con sé l’opposizione. La spinta del progresso porta la Ragione a sottomettersi ai fatti della vita, e alla capacità dinamica di produrre in maggior copia fatti connessi allo stesso tipo di vita. L’efficienza del sistema ottunde negli individui la capacità di riconoscere che esso non contiene fatti che non siano veicolo del potere repressivo nell’insieme<sup>7</sup>.

Il sistema, quindi, inibisce la formazione di un pensiero critico proprio in quanto impedisce il riconoscimento della presenza di tale forma di repressione. È questo infatti l’esito della “desublima-

6. Ivi, p. 104.

7. Ivi, pp. 30–31; sono diversi gli scritti in cui Marcuse affronta, da varie prospettive, queste problematiche, significativi di una prima elaborazione, risalente agli anni Trenta, sono *Il concetto di essenza*, *Sul carattere affermativo della cultura*, e *Filosofia e teoria critica*, rispettivamente in *Fenomenologia ontologica-esistenziale e dialettica materialistica*, Unicopli, Milano, 1980 il primo, e in *Cultura e società*, Einaudi, Torino, 1969 i successivi, risale invece alla fase matura del suo pensiero *Tolleranza repressiva*, in *La dimensione estetica e altri scritti*, Guerini, Milano, 2002.

zione repressiva”, ovvero dell’assorbimento e dell’appiattimento in un’unica dimensione di tutte quelle forze culturali ed artistiche che, nelle società “pre-unidimensionali”, costituivano una dimensione opposta a quella esistente. L’arte e l’alta cultura sono infatti essenzialmente alienazione, e

L’alienazione artistica è sublimazione. Essa crea immagini di condizioni irconciliabili con il “principio di realtà” stabilito, le quali diventano tuttavia, come immagini culturali, non solo tollerabili ma persino edificanti ed utili<sup>8</sup>.

Nella società unidimensionale, invece, queste “immagini culturali” sono ridotte, attraverso la desublimazione repressiva, alla società esistente. Anche la liberazione sessuale, che appare come una conquista della modernità, è, a causa della desublimazione, assorbita dal sistema che permette un soddisfacimento sessuale solo secondo tempi e modi da esso imposti. Così l’Eros, inteso come energia libidica che pervade l’intero organismo e si può manifestare in tempi e modalità diverse, si muta in attività sessuale localizzata in precise zone del corpo e limitata a precisi criteri di svolgimento. Per tal via, l’attività sessuale viene iscritta all’interno della sfera del tempo libero che, tutt’altro dall’essere tempo liberato, è divenuto quel tempo di ricreazione e riposo amministrati necessari agli individui per poter essere efficientemente re-immessi nel processo produttivo. Un ulteriore esito della desublimazione è, come già accennato, la trasformazione del linguaggio che, mirando unicamente ad una rapida ed efficace descrizione della funzione di una cosa, non lascia spazio alla critica ed alla riflessione, esso quindi descrive qualcosa ma non significa qualcosa.

I concetti che abbracciano i fatti e in tal modo li trascendono stanno perdendo la loro autentica rappresentazione linguistica. Senza queste mediazioni, il linguaggio tende ad esprimere e a promuovere l’identificazione immediata della ragione col fatto, dell’essenza con l’esistenza, della cosa con la sua funzione [...] (il concetto) non ha

8. H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p. 90.

altro contenuto che non sia quello designato dalla parola nell'uso pubblicitario, standardizzato di questa, né ci si aspetta che alla parola segua altra risposta che non sia il comportamento standardizzato, proposto dalla pubblicità [...] La parola diventa cliché<sup>9</sup>.

Questa impostazione sociale si condensa in una “coscienza falsamente felice”, la cui illusoria felicità poggia sulla mancata comprensione delle forme di dominio cui è sottoposta. L'uomo che vive in un'unica dimensione, quella del sistema, è dunque colui per il quale la ragione si è identificata con lo *status quo* al punto tale che, al di fuori di ciò che è posto da questo, non vi sono altre possibilità d'esistenza. Dunque, la società industriale avanzata è caratterizzata da una nuova forma di repressione che prevede il consenso dei dominati, ottenuto appiattendolo le aspirazioni e i bisogni umani sulle necessità del sistema e quindi facendoli coincidere con esso. Si realizza così una nuova forma di amministrazione totale descrivibile come una sorta di sistema democratico totalitario, in cui il controllo e la manipolazione degli individui avviene non tramite gli “arendtiani” strumenti della violenza fisica, della censura e del terrore, bensì attraverso una determinata impostazione tecnologica<sup>10</sup>.

Tuttavia, per Herbert Marcuse l'uso repressivo della tecnologia non è altro che l'esito finale di una “scelta iniziale” con la quale una società organizza la vita dei suoi membri, scelta iniziale che sempre può (e per Marcuse, oggi, deve) essere ridiscussa, rimeditata, ridefinendo i fini e l'orizzonte dello sviluppo tecnologico, mettendo quest'ultimo al servizio di una liberazione spazio-temporale delle facoltà psico-fisiche umane. Per descrivere tale ipotesi, si fa spesso riferimento alla concezione di una sostanziale ambiguità della tecnica in Marcuse: essa può essere sia fonte di asservimento che di liberazione umana; a mio parere, tale ambiguità si scioglie ricorrendo

9. Ivi, pp. 103 e 104-105, parentesi mia; cfr. anche M. HORKHEIMER-T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

10. È altresì interessante notare la somiglianza, nei due pensatori, del concetto di ideologia, che per entrambi descrive un'idea, dotata di una logica interna, che investe la società causando la degenerazione della facoltà di giudizio (per la Arendt) e del pensiero critico (per Marcuse).

proprio al vocabolario marcusiano ed alla sua dirimente distinzione (forse, non sottolineata a sufficienza dall'autore stesso) fra la tecnica, la mera capacità, senza uno scopo, di fare qualcosa, e la tecnologia, lo specifico modo, sempre con finalità e con razionalità storicamente determinate, di impiegare tale capacità. In tali termini, la liberazione è oggi possibile poiché l'automazione raggiunta dal progresso tecnologico, sotto la spinta del principio di prestazione, permetterebbe un risparmio d'energie, da sottrarre così ai meccanismi repressivi e da dedicare allo sviluppo di quelle facoltà umane oggi represses. In altre parole, l'odierna società unidimensionale può affrancarsi dalla sua iper-repressività, dalla repressione addizionale (o *surplus* di repressione), dall'estremizzazione del principio di prestazione, conciliandosi quanto più possibile con il principio del piacere<sup>11</sup>.

Ci porterebbe ora in un'altra direzione, che va comunque ricordata, vedere come in opere quali *Ragione e rivoluzione*, *La fine dell'utopia*, *Saggio sulla liberazione* e soprattutto *La dimensione estetica* (ultima sua opera), il Marcuse maturo formuli la proposta del Grande Rifiuto (o negazione determinata) nei confronti dello *status quo*, vedendo in tutti i non integrati nel sistema, nei cosiddetti *outsiders* (che negli anni Settanta egli ipotizzò potessero essere i giovani e gli intellettuali), il nuovo soggetto rivoluzionario di una auspicata rivoluzione culturale, o meglio, "coscienziale" (ridefinendo così i termini-chiave del pensiero marxiano da cui prese le mosse, come quelli di "classe", "rivoluzione", "soggetto rivoluzionario"), volta alla liberazione degli uomini e all'edificazione di una società "estetica", di una "società come opera d'arte".

Insomma, per Marcuse il sistema è l'esito di una generale crisi della ragione che comporta inevitabilmente una degenerazione della società. Tale prospettiva è simile a quella adottata da Max Horkheimer nell'analisi del totalitarismo, da lui inteso come una fase di quel generale processo di degenerazione, di allontanamento dal

11. Cfr. H. MARCUSE, *Principio del piacere e principio della realtà*, in *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1967; in questa prospettiva, la criminalizzazione di tutti i comportamenti ostili al o non integrati nel sistema, non è altro che uno dei modi con cui quest'ultimo preserva se stesso da possibili mutamenti.



“logos critico” sostituito da logiche di dominio, che è la civilizzazione occidentale; tale modo d’intendere il processo civilizzante occidentale dà al sociologo tedesco la possibilità non solo d’interpretare il regime nazista come una tappa di quello stesso processo, ma anche di individuare le possibili linee di sviluppo dello stesso, confluenti in una forma di illibertà post-nazista, da Marcuse descritta proprio come sistema.

Come per la Arendt, anche per Horkheimer la paura e il terrore sono funzionali a quell’atomizzazione sociale che costituisce l’*humus* ideale di ogni regime totalitario: «Il terrore nel quale si rifugia la classe dominante è raccomandato dagli scrittori autoritari fin dal tempo di Machiavelli»<sup>12</sup>; ancora in linea con la Arendt, anche per Horkheimer i germi di ciò si trovano essenzialmente nella kantiana *Critica della ragion pratica*, il cui imperativo categorico impedisce qualsiasi forma d’opposizione all’autorità dominante:

Secondo la Ragion Pratica il popolo deve obbedire come in una casa di disciplina con la differenza che insieme allo sgherro di qualunque potere deve avere come spinta all’obbedienza e come guardiano, anche la coscienza [...] il conoscitore di Kant sa che la «morale interna» non può protestare contro il duro lavoro raccomandato da qualunque potere<sup>13</sup>.

Dunque, per Horkheimer, la legge universale alla quale il comportamento personale deve tendere non è altro che la legge imposta dall’autorità dominante. Ne consegue che il potere dominante non ha neanche bisogno di opporsi ad una eventuale richiesta di libertà da parte dei cittadini, poiché questi, semplicemente, dimenticano cosa essa sia e quindi, come nel marcusiano sistema, non ne avvertono la mancanza.

12. M. HORKHEIMER, *Gli ebrei e l’Europa*, in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Savelli, Roma, 1978, p. 45.

13. Ivi, p. 46; è però da ricordare come per la Arendt questa problematica si superi nella *Critica del giudizio*.

La libertà sembra subire la stessa sorte della virtù per Valery: non viene contestata, ma dimenticata e in ogni caso imbalsamata, come la parola d'ordine della democrazia dopo l'ultima guerra. Tutti si trovano d'accordo sul fatto che la parola «libertà» non debba più essere usata se non come vuota frase, e che sia utopistico prenderla sul serio<sup>14</sup>.

Quasi gettando le fondamenta del marcusiano “uomo a una dimensione”, Horkheimer nota come le più grandi trasformazioni sociali, introdotte dal nazismo e destinate a sopravvivergli, siano riconducibili alla perdita del potere, precedentemente proprio della ragione, di trascendimento della realtà; dal nazismo il pensiero è ridotto in una sorta di funzione economica fredda e lucida, finalizzata al profitto. Come sarà per Marcuse, anche per Horkheimer ciò provoca un generale decadimento sociale, di cui un evidente indicatore è l'imbarbarimento del linguaggio:

L'individuo [...] non considera il linguaggio parlato se non come un mezzo per orientare, informare, dare ordini [...] Gli uomini devono ripetere i linguaggi della radio, del cinema, dei giornali<sup>15</sup>.

Ciò conduce ad un'esaltazione dello *status quo* e degli oggetti in esso presenti:

I ragazzi osservando l'auto o l'apparecchio radio imparano presto a conoscerli [...] il padre [...] è sostituito dal mondo delle cose<sup>16</sup>.

Ed alla riduzione strumentale dell'amore in sesso:

La raccomandazione ufficiale delle relazioni extraconiugali nello Stato del Führer certifica che il lavoro privato di coito è lavoro della

14. M. HORKHEIMER, *Lo Stato autoritario*, in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, cit., pp. 87–88.

15. M. HORKHEIMER, *Ragione e Autoconservazione*, in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, cit., pp. 111–112.

16. Ivi, pp. 115 e 117.

società di classe in cui lo Stato prende anche l'amore sotto il suo diretto governo<sup>17</sup>.

Anche Horkheimer, come tutti i pensatori che hanno affrontato queste problematiche, rintraccia la possibilità di un superamento delle stesse, in quell'attività ormai quasi del tutto dimenticata: «Il pensare è già di per sé un segno di resistenza che sta ad indicare l'impegno a non lasciarsi più ingannare»<sup>18</sup>.

È inoltre da notare come anche per Theodor W. Adorno, l'origine dei mali socio-politici, dei quali il totalitarismo rappresenta solo una possibilità, sia sempre ascrivibile ad una malattia della ragione che, anziché orientarsi verso una autoconsapevolezza critica, si indirizza verso una pianificazione del dominio. La secolarizzazione, enfatizzata dall'illuminismo, ha prodotto un fraintendimento del rapporto che lega il soggetto all'alterità, poiché è stata intesa come un mero passaggio di consegne dal sacro al profano, dall'autorità di forze trascendenti (sostanzialmente Dio) all'autorità di forze immanenti. Così, la forza totalizzante del mito meta-storico, dalla quale il soggetto moderno mira a sottrarsi, viene ricreata nella storia<sup>19</sup>. Il pensiero infatti elimina il mito irrazionale, rigettandolo, ma si appropria del potere in esso contenuto, cioè dei suoi essenziali caratteri di forza fondativa, autarchia, cominciamento assoluto e chiusura totale in sé. Se il pensiero esce, quindi, da un orizzonte di senso assoluto, entra però nell'ambito dell'assolutizzazione del proprio orizzonte finito: la razionalità moderna smantella il potere totalizzante del mito, ma si rivela essa stessa una ragione totalitaria. Questa nuova forma di potere totalitario, radicato nella realtà esistente, produce un'apologia di quest'ultima, mascherandone le carenze razionali con schemi di semplificazione della realtà, quali ad esempio, le polarità amico-nemico, potenza-impotenza, bianco-nero, espresse negli

17. Ivi, p. 118.

18. M. HORKHEIMER, *Lo Stato autoritario*, in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, cit., p. 90.

19. La figura di Ulisse, descritta nella *Dialettica dell'illuminismo*, tratteggia le vicende del soggetto moderno che si emancipa dal potere totalizzante del mito, per poi riprodurlo in tutto e per tutto uguale.

slogan pubblicitari che si siano rivelati efficaci per l'incremento del fatturato. Questa standardizzazione coincide con il ragionare stereotipato e con il desiderio di un infinito, immutato ritornello<sup>20</sup>.

Insomma, la malattia del pensiero moderno, che per Adorno è riscontrabile non solo nella secolarizzazione e quindi nell'illuminismo ma anche nell'idealismo hegeliano e di cui si trova un'anticipazione nel cristianesimo, consiste nella pretesa di voler conciliare finito e infinito in un'unica dimensione, producendo una «proiezione distorta di uno stato pacificato, non più antagonistico, sulle coordinate di un pensiero riflessivo, espressione del dominio»<sup>21</sup>. La tensione verso una sedicente pacificazione sociale si impone così prepotentemente da sostituire la realtà con un'immagine della realtà, con un'ideologia, prodotta dal pensiero.

Inoltre, è interessante vedere come anche in un altro autore orbitante, seppur con traiettorie più "politiche" che (come quelle di cui sopra) "moralì", attorno all'Istituto per la Ricerca Sociale, Jürgen Habermas, si ravvisi nel Novecento un momento di crisi della razionalità, a partire da problematiche economiche che divengono poi inevitabilmente delle problematiche politico-sociali. Nelle società liberal-capitalistiche, infatti, le crisi si manifestano sottoforma di irrisolti problemi economici di controllo sociale, causando così un'immediata minaccia per l'integrazione sociale che il capitalismo liberale persegue unicamente tramite logiche di mercato. Nella fase più matura dello stesso capitalismo liberale, questa tendenza viene estremizzata completando così la sostituzione del sistema amministrativo con quello economico. Sintomatico di ciò è il passaggio del potere da determinati gruppi dominanti ad anonimi soggetti privati, ed il trionfo della "ideologia della prestazione" che investe ogni ambito della vita. L'economia quindi entra nell'amministrazione, anzi diviene amministrazione, della produzione e della distribuzione di merci, causando un "deficit di razionalità", ovvero una mancata

20. T.W. ADORNO, *Contro l'antisemitismo*, manifestolibri, Roma, 1994, p. 86.

21. T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970, p. 23.

comprensione di tutto ciò che risiede al di fuori del mondo economicamente produttivo, riscontrabile, per Habermas, nella sostituzione del concetto di “senso” con quello di “valore”, nella separazione tra il diritto e la morale, in un generico *common sense* che (lungi dall’aver la stessa “funzione salvifica” che ha nella Arendt) è privo di ogni problematicità trascendente, riducendosi a mero utilitarismo, e nel condensarsi nell’arte (come per Marcuse) di tutti quei valori espulsi dalla società borghese. Questo deficit di razionalità, quindi, blocca la società su tutti i livelli al punto tale che, l’unico modo per superare questa *impasse* è quello di mettere in crisi il sistema avanzando nei suoi confronti delle aspettative per lui impossibili da soddisfare. In tal senso, la più scardinante questione (che aprirebbe la più rivoluzionaria delle crisi) ponibile al sistema è quella della richiesta di una sua legittimazione ad esistere. Una simile istanza potrebbe essere soddisfatta solo in termini etici, poiché è l’etica la base di ogni possibile legittimazione, e l’etica che Habermas propone è, come è noto, un’etica “discorsiva”:

Un’etica rimane [...] il fondamento della legittimazione [...] Solo l’etica comunicativa assicura l’universalità delle norme lecite e l’autonomia dei soggetti agenti (diversamente dall’etica formalistica kantiana che scinde la legge morale universale dal livello contingente della socializzazione), unicamente con la soddisfacibilità discorsiva delle pretese di validità con cui le norme si presentano, ossia per il fatto che possono pretendersi valide solo le norme su cui tutti gli interessati si accordano [...] in quanto partecipi di un discorso, se entrano [...] in un processo di formazione discorsiva della volontà<sup>22</sup>.

Se nella sua idea di partecipazione, generalizzata e con uguali possibilità, degli uomini ai processi discorsivi di formazione della volontà, l’etica comunicativa habermasiana ricorda le tesi arendtiane sullo spazio pubblico antico, l’irriducibile differenza fra i due pensatori risiede nel fatto che Habermas rifiuta la concezione di una

22. J. HABERMAS, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari, 1979, pp. 98-99, parentesi mia.

spontaneità discorsiva sottratta alla riflessione. Anzi, è imputabile proprio ad una carenza di razionalità, il sorgere, oggi, di democrazie che rendono possibile il benessere senza la libertà. Esse infatti adottano un sistema di norme che, pur non mancando di spazi per la comunicazione, si fonda

sul timore e sull'assoggettamento alle sanzioni indirettamente minacciate, oltre che sulla pura sopportazione (*compliance*) determinata dalla consapevolezza della propria impotenza e dalla mancanza di alternative (fantasia imbrigliata) [...] La fede nella legittimità si riduce a fede nella legalità<sup>23</sup>

### 1.3. "Impero"

Quello che Michael Hardt ed Antonio Negri definiscono come "Impero", sembra rappresentare una sorta di trasposizione politologica delle concezioni sin qui analizzate (in particolare quella marcusiana di sistema), inerenti alla modificazione dei meccanismi di controllo sociale nella modernità.

Similmente a quanto espresso dalla Arendt nel capitolo de *Le origini del totalitarismo* intitolato *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, anche Hardt e Negri ritengono che nella modernità lo Stato-nazione sia entrato in crisi, perdendo la propria sovranità. Ma l'esito fondamentale di tale crisi non è per i due autori quello individuato dalla filosofa tedesca, ovvero la nascita di una massa di apolidi senza Stato e dunque senza diritti, bensì quello di avere prodotto un passaggio di sovranità dagli Stati nazionali ad un nuovo "soggetto politico": l'Impero. Il declino della sovranità dello Stato-nazione non ha prodotto, difatti, il declino del concetto di sovranità, ma la sua collocazione nelle mani di una serie di organismi nazionali e sovranazionali, uniti da un'unica logica di potere, originante, pertanto, una sovranità globale. Le sue caratteristiche sono quelle di essere un sistema di controllo decentrato, deterritorializzante ed

23. Ivi, pp. 106 e 108.

onnicomprendivo, le sue frontiere non sono infatti individuabili, sicché esso si trova a non avere confini o limiti, né territoriali, né storici, né sociali. Territorialmente, si estende sull'intero pianeta, in modo particolare sul mondo "civilizzato". Storicamente, si presenta non come un regime transitorio, ma come l'eternizzazione necessaria di un determinato ordine sociale. Socialmente, agisce su tutti i livelli della vita, collettiva ed individuale, regolando le interazioni umane e cercando di controllare la stessa natura umana. La sovranità globale e assoluta di cui si è appropriato, legittima, ed anzi invoca, il suo potere d'intraprendere guerre eticamente giuste, ovvero in nome della pace e dell'ordine, attraverso interventi militari che hanno ormai assunto l'aspetto di operazioni di polizia internazionale, dato che in un sistema di controllo globale ogni guerra è sempre una guerra civile, combattuta non contro "barbari" esterni, ma contro "ribelli" interni<sup>24</sup>.

Prende corpo così la transizione dalla società della disciplina a quella del controllo (già prefigurata nei lavori foucaultiani sul concetto di biopolitica), il cui scopo rimane quello di dare norme alla vita, prescrivendo i comportamenti normali e normalizzanti e quelli deviati e devianti; tale normalizzazione avviene non tramite l'imposizione delle regole, bensì tramite la loro interiorizzazione, esse vengono infatti veicolate ed addirittura legittimate dall'industria della comunicazione e dello spettacolo, generando un complesso dispositivo di immagini ed idee che producono le opinioni e regolano il

24. La trasformazione degli eserciti nazionali in polizia internazionale sarebbe accettabile, e forse addirittura auspicabile, se fosse la conseguenza della «stabilizzazione di uno stato di cittadinanza universale (che) comporterebbe che le violazioni contro i diritti umani non verrebbero giudicate e condannate da un punto di vista morale, ma verrebbero perseguite come le azioni criminose commesse all'interno di un qualsiasi ordine costituito [...] (ciò) preserverebbe il trattamento legale delle violazioni dei diritti umani da un'indistinzione giuridica e impedirebbe il brutale e immediato affermarsi di discriminazioni morali di "nemici". Un tale scenario si potrebbe affermare anche a prescindere dal monopolio della violenza di uno stato e di un governo mondiali. Ma come minimo è necessario un Consiglio di sicurezza funzionante, la giurisprudenza vincolante di una corte di giustizia internazionale e l'integrazione dell'Assemblea generale dei rappresentanti dei governi con un "secondo livello" di rappresentanza dei cittadini», J. HABERMAS, *Umanità e bestialità*, in «Caffè Europa», n. 33, 1999, parentesi mie.

discorso pubblico (ovviamente tali processi sono supportati da uno sviluppo tecnologico, giunto oggi al livello dell'informatizzazione, che, lungi dall'essere un ché di neutrale, contribuisce ad una nuova definizione della condizione umana)<sup>25</sup>. Quindi, il potere assorbe la vita e per mezzo di essa si riproduce. Ed in questa nuova forma di controllo, l'Impero si avvale di un risultato ereditato dagli Stati nazionali: la riduzione della moltitudine a totalità ordinata, a popolo. Infatti, attingendo al *De Cive* di Hobbes, i due autori scrivono:

«È contrario al governo civile e, in particolare, a quello monarchico, che gli uomini non distinguano bene tra *popolo* e *moltitudine*. Il *popolo* è un che di *uno*, che ha una *volontà unica*, e cui si può attribuire un'azione *unica*. Nulla di ciò si può dire della *moltitudine*. Il *popolo* regna in ogni stato, perché anche nelle *monarchie* il *popolo* comanda: infatti, il *popolo* vuole attraverso la volontà di un *solo uomo* [...]». La *moltitudine* è una molteplicità [...] Il popolo tende invece all'identità e all'omogeneità interna [...] Il popolo fornisce un'azione e una volontà uniche indipendenti in conflitto con le volontà e le azioni della *moltitudine*<sup>26</sup>.

Per questa via, non solo il popolo rappresenta la moltitudine, ma rappresenta *tutta* la moltitudine, nel senso che al di fuori di esso, cioè al di fuori della sovranità imperiale sul popolo globale, non può e non deve esserci niente. E se qualcuno si ostina a porsi al di fuori dell'Impero, viene etichettato come appartenente ad una cultura diversa e, pertanto, inferiore.

25. Sulla produzione delle soggettività tramite l'interiorizzazione dei modelli di dominio, veicolati dai mass-media e dall'industria del divertimento, esiste una bibliografia amplissima di cui, alcuni significativi risultati sono: M. HORKHEIMER-T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma, 2003, H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, e G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997.

26. M. HARDT-A. NEGRI, *Impero*, Rizzoli, Milano, 2001, p. 107, sulla dicotomia moltitudine-popolo cfr. P. VIRNO, *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma, 2002. Per non avere colto tutto ciò ed essersi limitata alla denuncia della distruzione della sfera pubblica democratica, Hardt e Negri criticano lo studio arendtiano sul totalitarismo; ma, a "discolpa" della Arendt, si deve ricordare come ella intenda il totalitarismo come un determinato evento storico-politico e non come una categoria concettuale.



Con il passaggio all'Impero, le differenze biologiche sono state rimpiazzate da significanti sociologici e culturali intorno ai quali si costituiscono le rappresentazioni dell'odio e della paura della differenza razziale [...] Dato che la biologia è stata abbandonata nella sua funzione di supporto e di fondamento (del razzismo) [...] la cultura finisce per sostituirla nel ruolo che essa svolgeva in precedenza<sup>27</sup>.

Ciò non significa che all'interno dell'Impero non ci sia un pluralismo di differenze culturali, ma che esse vengono accettate solo se si lasciano assorbire e amministrare. Di fronte a tutto ciò è necessario rispondere, secondo i due autori, sia con un ragionamento "critico e decostruttivo", che sovverta i linguaggi e le strutture sociali egemoni, sia con un ragionamento "costruttivo ed etico-politico", che crei una credibile ed immanente alternativa politico-sociale, c'è bisogno, in altri termini, di un "rifiuto costruttivo" (simile a quel marcusiano Grande Rifiuto di *Ragione e rivoluzione*). E tale argomentazione non si fonda su una speranza bensì su una realistica possibilità, poiché è l'Impero stesso a generare

Un potenziale rivoluzionario assai più grande di quello creato dai moderni regimi di potere, poiché ci mostra, accanto alla macchina di comando, un'alternativa effettiva: l'insieme degli sfruttati e dei sottomessi, una moltitudine che è direttamente, e senza alcuna mediazione, contro l'Impero<sup>28</sup>.

Inoltre, non si può ignorare come, fin dal primo dopoguerra, in Italia Pier Paolo Pasolini abbia individuato una dissociazione fra il progresso scientifico, tecnico ed industriale, e lo sviluppo culturale e civile. Una dissociazione, dagli esiti tragici, dovuta ad

27. M. HARDT-A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 182, parentesi mia; su una nuova forma di razzismo, sganciata da un'accezione biologica di razza cfr. E. BALIBAR, *Esiste un "Neorazzismo"?*, in I. WALLERSTEIN-E. BALIBAR, *Razza nazione classe*, Edizioni Associate, Milano, 1996, e P. GILORY, *Dopo l'impero*, Meltemi, Roma, 2006.

28. M. HARDT-A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 364.

un'idea conduttrice sinceramente o insinceramente comune a tutti: l'idea cioè che il male peggiore del mondo sia la povertà e che quindi la cultura delle classi povere deve essere sostituita con la cultura della classe dominante<sup>29</sup>.

Ricordando alcune tra le più significative tesi elaborate parallelamente ed autonomamente da molti altri intellettuali europei, anche Pasolini ravvisa nel capitalismo non un mero fenomeno economico, ma un grande fenomeno culturale inaugurante una vera e propria "mutazione antropologica", a causa di una modificazione materiale (i nuovi oggetti prodotti) e mentale (i nuovi (dis)valori disumani) del mondo. Anche lui vede nel conformismo consumistico una nuova forma di controllo sociale che opera omologando materialmente e culturalmente gli individui, ed individua in una sorta di ribellione costruttiva l'unica via di miglioramento sociale. Tuttavia, per Pasolini, diversamente che per Marcuse, il movimento del '68 non rappresenta altro che un momento di ribellismo borghese destinato, in ultima istanza, a confermare il sistema esistente: l'autentico rifiuto del potere non si attua scontrandosi con questo, ma non lasciandosi sedurre. Come scrive infatti ad un suo immaginario allievo nel 1975, nell'ambito di un'opera pedagogica intitolata *Gennariello* e non terminata a causa del suo assassinio,

Ti descriverò prima i ragazzi che si possono approssimativamente chiamare «obbedienti» (il fatto che qualche volta si atteggiino a contestatori, estremisti, ribelli ecc. non ha alcuna importanza: come non hanno importanza i loro capelli lunghi, cristallizzati ormai nelle ridicole e un po' schifose acconciature di un'iniziazione totalmente conformista). Poi ti descriverò i ragazzi che si possono approssimativamente chiamare «disobbedienti», cioè i pochi veri estremisti sopravvissuti, i disadattati, i devianti e infine — questi rarissimi — i «colti»<sup>30</sup>

29. P.P. PASOLINI, *Lettere luterane*, Einaudi, Torino, 2003, p. 12, cfr. G. SAPELLI, *Moderizzazione senza sviluppo*, Mondadori, Milano, 2005.

30. Ivi, p. 57.

Va inoltre esplicitato con chiarezza come, benché Pasolini riconduca le sue descrizioni ad un ceto politico incapace e corrotto, per indicare il quale conia il termine di “Palazzo”, la sua critica si condotta nei confronti della modernizzazione degenerata e degenerante a cui assistette (e questo ne fa una critica non meramente politica ma propriamente filosofica).

#### 1.4. Conclusioni (momentanee)

Concludendo, si può notare come nel mondo occidentale la cultura letteraria e filosofica abbia pressoché sempre scorto enormi mali connessi all'avvento della modernizzazione scientifico-tecnico-industriale. Tuttavia ciò non sta ad indicare, come potrebbe sembrare, un'avversione dell'*intelligenza* nei confronti della modernità. Infatti, che lo si definisca come capitalismo, totalitarismo, sistema, Impero o Palazzo, il *trait d'union* che lega le varie interpretazioni critiche dell'epoca moderna non risiede nella critica alla modernità in quanto tale, ma nella constatazione dell'eliminazione in questa specifica modernità della forza del pensiero autonomo, ovvero di quell'ultima possibilità di resistenza al male, di quella forza, potenzialmente propria di ogni uomo, che permette di mantenere la propria assoluta libertà<sup>31</sup>.

31. Cfr. F. SOLLAZZO, *Dal “sistema” all’Impero*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell’etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).



## 2. L'uomo come problema a se stesso

*Gnothi sauton*, conosci te stesso. L'antico precetto delfico e socratico esprime quella forma di conoscenza indispensabile alla cura di sé (*epimeleia heauton*) la quale, a sua volta, è propedeutica all'esercizio di un pensiero critico e di una prassi etica che permettono agli uomini di (inter)relazionarsi armoniosamente. La risposta alla domanda "chi è l'uomo?" risulta così essere l'imprescindibile punto di partenza per qualsiasi teoria sociale, al punto tale che lo sviluppo di tali riflessioni dipende dalla risposta che, direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente, si dà a quella iniziale domanda. La questione dell'*humanitas* assurge così a tema filosofico che, innanzi tutto, rende evidente come l'uomo non sia una semplice somma di *animalitas* e *rationalitas*, *Drang* e *Geist*, *Körper* e *Leib*, o qualsiasi altra terminologia si voglia adottare, ma un magma nel quale istanze diverse si mescolano fino a rendersi non più distinguibili, generando qualcosa di nuovo e ulteriore rispetto alla loro mera addizione. Ora, nelle teorie sociali che descrivono ed analizzano la modernità è spesso presente una zona d'ombra, che se non viene chiarita rischia di delegittimare la riflessione stessa, questa è l'immagine dell'Uomo.

In tali teorie, infatti, la questione dell'immagine e quindi dell'identità uomo (a se stesso) non è affrontata, se non con modalità accidentali, superficiali, precarie, dando per scontata e sottointesa una questione che, per la sua crucialità, necessita di essere esplicitata. Ci si dedica così al tentativo di decifrazione delle dinamiche socio-politiche ed al tentativo di risoluzione di problematiche particolari per settori specifici della vita umana, senza passare, se non, appunto, in maniera latente, attraverso una preliminare comprensione della costituzione ontologico-antropologica del soggetto di tali dinami-

che, senza porre la questione di *chi* sia quell'essere al quale le suddette teorie si rivolgono. Insomma, per costruire una casa ideale, o quantomeno soddisfacente, per l'uomo è necessario muovere dalla riflessione sulle sue peculiarità identitarie (ontologiche ed antropologiche), certamente storiche, contingenti ma, proprio in quanto interne a un orizzonte, in ciascuno di essi, universali.

### 2.1. A partire dall'uomo

Nella storia culturale<sup>1</sup> nella quale ci troviamo, mi sembra vi siano due grandi forze che rendono l'uomo ciò che è: la *biologia* e le *emozionalità*<sup>2</sup>. La possibilità di superamento delle problematiche socio-politiche dipende, quindi, in buona parte, dalla preliminare comprensione di tale costituzione biologica ed emozionale. È questo l'ineludibile punto di partenza con il quale confrontarsi per l'elaborazione di una, qualsivoglia, teoria sociale. A tale proposito, contributi significativi sono stati portati da quegli autori che, non a caso, vengono considerati i "padri fondatori" dell'antropologia filosofica moderna: Arnold Gehlen, Helmuth Plessner e Max Scheler<sup>3</sup>. Infatti, pur con tutte le differenze che li contraddistinguono, scorrendo la loro opera ci si trova di fronte all'immagine dell'uomo come un essere costituito da una dimensione empirica, materiale, corporea ed una spirituale, immateriale, trascendentale; in loro, insomma, si trova una sostanziale conferma della fusione empirico-trascendentale che caratterizza l'uomo e, quindi, un'implicita ammissione del fatto

1. Ovviamente, la storia culturale è perennemente *in fieri*, pertanto, anche questi due fattori, la biologia e l'emozionalità, e la configurazione dell'uomo che ne deriva, sono esposti a possibili mutamenti che, ritengo, non vadano aprioristicamente né accettati né rifiutati, ma sempre meditati. Cfr. F. SOLLAZZO, *La nuova immagine dell'uomo*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).

2. L'emozionalità è, evidentemente, altro dall'emotività.

3. Cfr. M.T. PANSERA, *Dalla differenza biologica alla peculiarità dell'umano: Scheler, Plessner e Gehlen*, in A. ALES BELLO (a cura di), *Le figure dell'altro*, Effatà, Torino, 2001.

che la vita umana, individuale e collettiva, vada curata in entrambe quelle dimensioni.

Al pari di Plessner e Scheler, anche Gehlen avverte l'unicità dell'uomo rispetto a tutti gli altri viventi ma, differenziandosi dai suddetti pensatori, in particolar modo dal primo Scheler, il pensatore di Lipsia colloca tale unicità esclusivamente nella dimensione naturale. Nell'"antropologia elementare" gehleniana, infatti, l'uomo è interpretato come un "progetto particolare della natura", egli cioè non rappresenta l'ultimo anello di un unico processo evolutivo, ma il risultato di una peculiare linea evolutiva, derivante da una biforcazione nel percorso evolutivo delle scimmie antropoidi: «La natura ha destinato all'uomo una posizione particolare [...] ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata, ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo»<sup>4</sup>. Inoltre, tale "progetto particolare" è caratterizzabile come un "essere carente", non dotato, cioè, di organi specializzati per determinate funzioni; essendo pertanto inadatto a vivere in qualsiasi ambiente naturale, la sua sopravvivenza dipende dalla capacità di crearsi un mondo artificiale adeguato alle proprie esigenze. Ora, benché Gehlen si sforzi di mantenere i suoi ragionamenti esclusivamente all'interno della dimensione naturale, immanente, al punto tale che egli definisce la cultura come «quella parte di natura da lui (l'uomo) dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita»<sup>5</sup>, sicché l'uomo appare come «un architetto che edifica la

4. A. GEHLEN, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano, 1983, p. 43; sull'antropologia filosofica gehleniana cfr. di M.T. PANSERA, *L'uomo progetto della natura*, Studium, Roma, 1990, e *Istituzioni e morale in Arnold Gehlen*, in C. DI MARCO (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano, 1999, e inoltre, F. SOLLAZZO, *Il ruolo della tecnica nell'antropologia gehleniana*, in M.T. PANSERA (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano, 2005, e M. FARISCO, *L'antropologia di Arnold Gehlen*, in *Uomo - Natura - Tecnica*, Zikkurat, Roma-Teramo-Senigallia, 2008.

5. A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., pp. 64-65, parentesi mia; ed ancora: «Non ci deve lasciar indurre alla supposizione che l'uomo sia solo gradualmente diverso dall'animale, oppure a definirlo in base al solo "spirito", e dunque, per lo più, nel senso di una caratteristica essenziale concepita in opposizione alla natura. L'antropologia conquista fondamentalmente il campo suo proprio soltanto se si lascia alle spalle siffatti pregiudizi; essa deve

cultura con materiale da costruzione naturale»<sup>6</sup>, anch'egli constata nell'uomo la presenza di un *ché* di trascendentale, che si pone oltre la natura, anzi, l'intera critica gehleniana alla standardizzazione dei comportamenti, tipica della tecnologica società di massa in cui la maggior parte degli individui «viene amministrata fin dentro la sua vita interiore»<sup>7</sup>, muove dai pericoli che l'autore vede nella sparizione di una dimensione autenticamente contemplativa, che ipotizza di ripristinare con il recupero dei cosiddetti “ideali ascetici”:

Se pensiamo il concetto di personalità *cum emphasi*, come la produttività veramente ammirevole, non la troviamo oggi tanto nell'isolamento della cultura, nel campo letterario o artistico, quanto piuttosto là dove qualcuno si sforza di far valere le *esigenze dello spirito* entro il meccanismo stesso dell'apparato [...] l'ascesi, semmai comparisse, sarebbe il segnale di una nuova epoca<sup>8</sup>.

Nell'antropologia plessneriana l'immagine dell'uomo come un'unità empirico-trascendentale è ancora più forte, egli infatti non si limita semplicemente ad affermare l'esistenza di tali componenti, empiriche e trascendentali o, per utilizzare il vocabolario filosofico invalso, di *res cogitans* e di *res extensa*, ma sostiene la necessità, per fondare un'antropologia filosofica, di intendere l'uomo come una struttura unitaria, formata dalla mescolanza dell'elemento biologico-corporeo con quello immateriale-intellettuale. L'uomo, unico tra tutti i viventi, rappresenta così il punto d'incontro fra la dimensione corporea e quella intellettuale, risultando pertanto dotato di una “posizione eccentrica” che «definisce ugualmente la sua orga-

tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in tutte le peculiari caratteristiche umane, e va compresa dal progetto posto in essere dalla natura di un *essere che agisce*», *ivi*, p. 55.

6. A. GEHLEN, *L'immagine dell'uomo nell'antropologia moderna*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990, p. 20; cfr. anche dello stesso autore *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna, 2005.

7. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma, 2003, p. 146; su questo cfr. A. GEHLEN, *Morale e ipermorale*, ombre corte, Verona, 2001, e V. RASINI, *Etica e antropologia filosofica in Gehlen*, in «Intersezioni», n. 2, 2002.

8. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, *cit.*, p. 148 e 80, secondo corsivo mio; cfr. la mia recensione al volume in «B@belonline.net», n. 6, 2004.



nizzazione sia nelle zone intellettive che nelle zone vegetative, e in entrambi i casi in modo ugualmente peculiare»<sup>9</sup>. L'uomo plessneriano, insomma, non solo ha un corpo oggetto (*Körper*), ma è un corpo vivente (*Leib*), ed in lui è presente un costante rapporto dialettico fra la prima cosa, cioè la mera vita biologica, e la seconda, l'autocoscienza della propria esistenza; in tal senso egli è propriamente eccentrico:

la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. Eccentricità è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente circostante. Come Io, l'uomo non sta più nel qui ed ora ma si pone dietro di esso, in nessun luogo e in nessuno spazio temporale. La perdita dello spazio e del tempo viene vista come perdita del proprio esser esteriore, quindi si deduce che l'uomo non esiste solo per se stesso, bensì "in se stesso", cioè come fondamento di se stesso [...] il vivente è corpo, nel corpo (come vita interiore o psichica) e fuori dal corpo, come punto di vista dal quale esso è entrambi. Un individuo che ha questa triplice caratteristica *posizionale* si chiama persona. Esso è il soggetto del suo esperire, delle sue percezioni, delle sue azioni e delle sue iniziative<sup>10</sup>.

9. J. HABERMAS, *Antropologia*, in AA.VV., *Filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 25; su Plessner cfr. V. RASINI, *Filosofia della natura e antropologia nel pensiero di Helmuth Plessner*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», n. 1, 1995.

10. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 361-363, corsivo mio; la posizionalità (*Positionalität*) è il concetto del quale Plessner si serve per descrivere la capacità dell'essere vivente di "porsi" rispetto a se stesso e all'altro da sé, e grazie al quale può attribuire all'uomo il carattere dell'eccentricità (*Excentrizität*), dalla quale derivano le "tre leggi antropologiche fondamentali": quelle dell'"artificialità naturale" (*natürliche Kunstlichkeit*), dell'"immediatezza mediata" (*vermittelte Unmittelbarkeit*) e del "luogo utopico" (*utopisches Standort*); cfr. dell'autore *I limiti della comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001, *Potere e natura umana*, manifestolibri, Roma, 2006, *Il riso e il pianto*, Bompiani, Milano, 2007, *L'uomo: una questione aperta*, Armando, Roma, 2007, *Antropologia dei sensi*, Cortina, Milano, 2008, e *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2010, e per un'introduzione al pensiero di Plessner, H.P. KRÜGER, *Il gioco tra l'essere corpo e l'aver un corpo*, in «Quaderni interdisciplinari», n. 5, 2001, M. BORRELLI (a cura di), V. RASINI, *Il pensiero fenomenologico secondo Plessner*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», 2003 (Università di Firenze), H.P. KRÜGER, *The Specifications of Human Beings: A Comparison of John Dewey's and Helmuth Plessner's Approaches*, in J. RYDER-K. WILKOSZEWSKA (a cura di), *Deconstruction and Reconstruction*, Rodopi, Amsterdam, 2004, vol. 2, A. BORSARI-

Plessner intende quindi la persona come un oggetto vivente che, contemporaneamente, è nel corpo e fuori dal corpo, insomma, come la più completa realizzazione dell'eccentricità.

Anche nell'antropologia filosofica scheleriana «la posizione particolare dell'uomo può essere chiarita solo esaminando l'intera struttura del mondo *biopsichico*»<sup>11</sup>. Come abbiamo visto essere implicitamente per Gehlen ed esplicitamente per Plessner, anche per il fenomenologo personalista infatti, l'uomo risulta essere costituito da una commistione psico-fisica, al punto tale che il suo comportamento

può e anzi deve essere chiarito sempre in *duplice maniera*, psicologica e fisiologica ad un tempo; per cui è ugualmente errato preferire la spiegazione psicologica a quella fisiologica e viceversa. Il "comportamento" è il campo "intermedio" di osservazione dal quale si deve si partire<sup>12</sup>.

Ma, poiché un simile concetto di comportamento è attribuibile sia all'uomo che all'animale, per distinguere i due Scheler ricorre ad una categoria filosofica che introduce una differenza di "essenza" fra gli stessi; un "nuovo principio" che egli chiama "spirito", esso

si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come "vita". Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente "uomo", non è un nuovo stadio della vita — e neppure di una delle sue manifestazioni, la "psiche" —, ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo: un fatto essenzial-

M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, G. BONAIUTI, *Sfere politiche*, in *Corpo sovrano*, Meltemi, Roma, 2006, e W. BIALAS, *Politischer Humanismus und »Verspätete Nation«*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010.

11. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma, 1999, p. 119, corsivo mio; cfr. di M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano, 2009, *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano, 2010, *Liebe und Erkenntnis. Amore e conoscenza*, Aracne, Roma, 2010 (testo tedesco a fronte), e *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, Quodlibet, Macerata, 2010.

12. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 125; su Scheler cfr. M.T. PAN-SERA, *Max Scheler: dall'etica all'antropologia filosofica*, in Ivi, G. CUSINATO (a cura di), *Max Scheler*, FrancoAngeli, Milano, 2007, e C. ZUCCARO, *Max Scheler*, Aracne, Roma, 2008.

mente e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla "evoluzione naturale" della vita; ma semmai, solo al fondamento delle cose stesse<sup>13</sup>.

Per Scheler, quindi, la persona si differenzia dall'animale non per una maggiore e più raffinata evoluzione psichica, poiché la psiche, per quanto evoluta possa essere, si trova sempre nella dimensione naturale dove vive anche l'animale, bensì in quanto risulta essere dotata di un peculiare principio spirituale, di una speciale scintilla divina che le consente, unica fra tutte le forme di vita, di rifiutare la realtà esistente, trascendendola:

La caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico* [...] Paragonato all'animale che dice sempre di sì alla realtà effettiva, anche quando l'abborrisce e fugge, l'uomo è *colui che sa dir di no, l'asceta della vita*, l'eterno protestatore contro quanto è solo realtà [...] l'uomo è l'eterno "Faust", la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere "ora-qui-così", sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante<sup>14</sup>.

Ora, posta in questi termini, l'"ambiguità" che Scheler rinviene nell'essere umano non è tanto quella fra una dimensione fisiologica ed una intellettuale, come invece avviene in Gehlen e Plessner, quanto quella fra il livello della realtà concreta, in cui convivono *bios* e psiche, e quello trascendente, di cui lo spirito è, per Scheler, testimonianza. Tuttavia, anche posta in questi termini la fondamentale ambiguità dell'uomo, si giunge sempre ad ammettere la presenza in esso di due differenti principi che lo costituiscono e la necessità di una loro conciliazione. A tale proposito infatti, l'ultimo Scheler definisce lo spirito dell'uomo come *Geist*, e la sua irrazionale forza vitale come *Drang*, sostenendo l'indispensabilità e l'uguale importanza dell'uno nei confronti dell'altro: il *Geist* è infatti il portatore dei più

13. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 143.

14. Ivi, pp. 144 e 159.

alti valori umani, ma non ha in se stesso il potere, la forza per realizzarli, il *Drang* è una potenza cieca, un impulso primitivo indifferente al bene e al male e, pertanto, necessitante di essere guidato; sebbene essenzialmente diversi, nell'uomo questi due elementi divengono interdipendenti, perseguendo così «la progressiva ideazione e *spiritualizzazione delle forze oscure* celate dietro le immagini delle cose e il simultaneo potenziamento *vivificatore dello spirito*»<sup>15</sup>.

## 2.2. Allotropia

La sostanziale immagine dell'uomo che matura dalle osservazioni dei padri dell'antropologia filosofica contemporanea, e che qui si vuole accogliere, è quella di un essere ambivalente, costituito dall'interdipendenza di due elementi che, comunque li si voglia nominare e definire, risultano, allo stesso tempo, profondamente diversi e profondamente congiunti e dipendenti l'uno dall'altro, così da rendere pressoché impossibile (se non attraverso categorizzazioni “normalizzanti”) l'individuazione dei rispettivi perimetri; in altri termini: un allotropo empirico–trascendentale<sup>16</sup>. Va da sé quindi, che una vita completa e soddisfacente possa darsi solo nella cura di entrambe queste regioni dell'umano, fra di loro indissolubilmente fuse.

15. Ivi, p. 172.

16. «L'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma (avendo, al momento, quella che questo potere ha prodotto:) un *allotropo empirico–trascendentale* che è stato chiamato *uomo*», M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1998, pp. 13 e 343, parentesi e primo corsivo mio; cfr. V. SORRENTINO, *Le ricerche di Michel Foucault*, in M. FOUCAULT, *Antologia*, Feltrinelli, Milano, 2005, e S. DEL BONO, *Foucault*, Mimesi, Milano, 2007.

### 3. Biologia ed emozionalità

Una delle acquisizioni più consolidate della filosofia, ed in particolare dell'antropologia filosofica, del Novecento è la convinzione che l'uomo non sia una mera somma di due sostanze (*res cogitans* e *res extensa*), ma una struttura unitaria di corporeità ed extracorporeità<sup>1</sup> nella quale questi due aspetti si fondono. Ora, quello che qui vorrei verificare, è se un essere così caratterizzato possieda una determinata moralità minima (intesa come la percezione dei bisogni e dei desideri essenziali, in quanto derivanti dalle peculiarità antropologiche, originanti una determinata distinzione tra bene e male, giusto e ingiusto, ed un conseguente comportamento) che, se proiettata sugli altri, origini un'etica minima (intesa come l'attribuzione agli altri della nostra medesima sensibilità di base, del nostro stesso sentire di fondo, insomma, come una condivisione dello stesso patire). In altre parole, se l'essere umano esiste ancora, dopo più di duemila anni di storia, ritengo che ciò indichi che disponga di una moralità minima condivisa da tutti che, proprio per questo, rende l'etica universale, ma tale universalità dipende dagli "universalizzabili", cioè da quegli elementi che, in una data contingenza, risultano essere condivisibili e condivisi da tutti gli uomini, per il solo fatto di essere tali. Pertanto gli universalizzabili devono necessariamente essere basilari, minimi (andrebbe altrimenti perduta la loro condivisibilità), per questo la proposta che qui viene avanzata verte sull'"universalizzabilità" (all'interno della storia culturale che dall'antichità ad oggi stiamo vivendo, e che sembra presentare ora dei significativi elementi di modificazione, al punto tale da rendere, probabilmente, la nostra

1. Preferisco utilizzare il termine di extracorporeità, anziché quello di trascendenza, poiché il primo designa la presenza di qualcosa di extra-corporeo, senza necessariamente collocarlo in una dimensione altra rispetto a quella umana.

un'epoca di transizione) della biologia e delle emozioni, intesi come imprescindibili componenti della costituzione antropologica essenziale (osservabile in questa storia culturale). L'antropologia, così intesa, rappresenta quindi una via d'accesso privilegiata alla morale e all'etica, intese come la cura di questo allotropo empirico–trascendentale, tematizzato esplicitamente da circa duecento anni anche se presente nella storia culturale occidentale fin dall'antichità e probabilmente ora in una fase di mutamento epocale, conosciuto come uomo<sup>2</sup>. Ora, non si intende qui descrivere la fisiologia umana, delineare un modello di biologia descrittiva delle funzioni organiche, né disegnare una sorta di mappa delle emozioni umane, nonostante che «sia sempre la nostra capacità di provare peculiari sentimenti morali che ispira la nostra vita etica»<sup>3</sup>, bensì cercare di estrarre una certa normatività (scaturente da principi e valori che, relativamente alla vigente idea di uomo, possono essere considerati assoluti) dalla ambivalente ma unitaria costituzione antropologica umana.

### 3.1. Biologia

Nel'ambito del progetto sopra accennato, mi permetto di non riscontrare l'impossibilità di cui parla Jürgen Habermas, per il quale «non è possibile desumere dalla costituzione biologico–naturale

2. Sulla definizione di "allotropo empirico–trascendentale" cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1998. È opportuno chiarire che non si affronterà qui, se non incidentalmente, tutto il vasto insieme delle questioni medico–giuridiche che negli ultimi anni sono state investigate sotto l'etichetta di bioetica, poiché ciò travalica lo scopo del presente lavoro, che resta quello della riflessione sulla costituzione antropologica essenziale e sui diritti/doveri etici, personali e collettivi, da essa derivanti. Al contrario, per un'investigazione delle tematiche propriamente bioetiche cfr. di E. LECALDANO, *Etica*, Utet, Torino, 1995, *Alla ricerca di una morte umana dignitosa*, in AA.VV., *La persona e i nomi dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, vol. 1, *La bioetica e i limiti del diritto*, in AA.VV., *Democrazia e diritto*, FrancoAngeli, Milano, 2003, *Bioetica*, Laterza, Roma–Bari, 2005, (et al.) *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma–Bari, 2007, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma–Bari, 2008, e *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma–Bari, 2010, cfr. inoltre M. BUIATTI, *Le biotecnologie*, il Mulino, Bologna, 2004.

3. E. LECALDANO, *Bioetica*, cit., p. 30.

dell'uomo imperativi di tipo normativo per una ragionevole condotta di vita»<sup>4</sup>, infatti, pur condividendo l'osservazione che «Dal punto di vista della teoria del diritto, i moderni ordinamenti giuridici possono ricavare legittimità solo dall'idea dell'autodeterminazione: i cittadini devono potersi pensare come gli autori di quello stesso diritto cui, come destinatari, sono sottomessi»<sup>5</sup>, ritengo che il processo di autodeterminazione del diritto non sia in contrasto con l'esistenza di istanze universali (relativamente ad un paradigma culturale), che i cittadini possono decidere come realizzare. Si badi bene che da qui non si vogliono affatto far derivare le conseguenze che, ad esempio, trae Hans Jonas nella sua *Naturphilosophie*, bensì intendere il principio della sacralità della vita, tipico della tradizione culturale occidentale, non come mera cura e preservazione della stessa, ma come espansione e realizzazione della stessa; in altre parole, sviluppare il principio della sacralità della vita in direzione del «principio della qualità della vita»<sup>6</sup>; evidentemente ciò presuppone l'abbandono di una prospettiva religiosa, in favore dell'assunzione del(lo storico) dato di fatto antropologico, relativo, nell'odierna immagine dell'uomo, alla biologia ed alle emozioni, come unica fonte orientativa in campo morale ed etico e, in conseguenza di ciò, giuridico.

Ora, per quanto concerne il versante biologico è sufficiente prendere atto delle basilari esigenze fisiologiche per la sopravvivenza umana, le quali, più che originare felicità quando vengono soddisfatte, provocano sofferenza quando non vengono evase, manifestan-

4. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, Guerini, Milano, 1996, p. 10; ricordo inoltre, che la mia proposta non poggia solo sulla caratterizzazione biologico-naturale ma anche sul versante emozionale dell'uomo; cfr. F. SOLLAZZO, *All'origine di una moralità minima. Antropologia essenziale: biologia ed emozioni*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).

5. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., 531; ritengo che se si vogliono considerare degli argomenti come pubblici, appartenenti cioè a tutti gli uomini, sia come creatori che come destinatari (ed è questo l'unico modo per tendere verso una pacificazione sociale non omologante, salvante cioè l'eterogeneità della società), il ragionamento su di essi vada impostato e condotto in maniera tale che sia accessibile a qualsiasi uomo abbia il desiderio e le ragionevoli capacità critico-argomentative per interessarsene.

6. P. SINGER, *Ripensare la vita*, il Saggiatore, Milano, 1996, p. 191.

dosi così come una sorta di indispensabile sostrato, funzionale allo svolgimento di attività superiori, inerenti direi alla dimensione emozionale. Pertanto, poiché la scienza studia l'uomo esclusivamente come corpo, come quantità, quello che essa potrà dirci su un simile uomo ridotto ad oggetto, sarà sempre insufficiente per la completa realizzazione delle facoltà, e con esse dell'identità, dell'uomo inteso come allotropia di corporeità ed extracorporeità:

I problemi dell'umanità non si possono risolvere senza l'aiuto della scienza, ma neppure solo con la scienza. Manca una coscienza umanista: la coscienza per la quale, a partire da certi livelli di conoscenza e di azione, niente di tutto quello che facciamo è indifferente per l'altro, che non siamo soli nel nostro sapere e agire. Se si acquista questa coscienza di responsabilità, *sapere di più e potere di più* significheranno allora *amare di più*<sup>7</sup>.

### 3.2. Emozionalità

Le emozioni possono essere considerate quell'ulteriore pilastro che, affiancandosi alla biologia, completa l'immagine dell'uomo a se stesso, nell'ambito della storia culturale occidentale, nella quale l'elemento, sempre presente, della trascendentalità viene recentemente tematizzato sotto forma di emozionalità. Ma come agiscono le emozioni nell' e sull'uomo, e quale ne è il significato (ovvero la traduzione razionale di questo ché di meta-razionale)? Ebbene, la forza delle emozioni consiste nella loro capacità di essere un "collante" umano, un elemento di aggregazione umana attraverso la condivisione di un medesimo sentire. Infatti, le emozioni non solo consentono ad ogni singolo uomo di sentire qualcosa, di "patire", ma permettono anche di proiettare tale patire sugli altri, trasformandolo in un patire con-, in un'immedesimazione che diviene partecipazione emotiva al destino di ciascun uomo. Tale funzione cognitiva delle emozioni è, per Martha Nussbaum, ben presente nelle rappresentazioni te-

7. L.M. ARROYO, *Sfide etiche e antropologiche della genetica e della biotecnologia*, in C. DOVOLICH (a cura di), *Etica come responsabilità*, Mimesis, Milano, 2003, p. 69.



atrali della tragedia classica e nei grandi romanzi; ovviamente, ciò non sta ad indicare che altre forme artistiche siano sprovviste di tale significato, ma che quest'ultimo assume dei connotati più lucidamente definiti in quelle espressioni artistiche che esplicitano i propri contenuti emozionali con una nitidezza, una comprensibilità indispensabile per poter incidere sul dibattito pubblico sui grandi temi sociali, infatti:

La maggior parte delle opere musicali più importanti esprime un contenuto emozionale, e in molti casi (per esempio le *Sinfonie* di Mahler) viene spontaneo pensare ad un dispiegarsi di quel contenuto in forma narrativa, pur sapendo che qualsiasi rappresentazione reale di tale narrazione ne costituirà al massimo una debole versione<sup>8</sup>.

In altre parole:

Il musicista compone e pensa. Ma, astraendosi da ogni realtà oggettiva, compone e *pensa in suoni* [...] i suoni stessi sono il linguaggio originario e intraducibile. Poiché il compositore è costretto a pensare in suoni ne consegue la mancanza di contenuto in musica: infatti ogni contenuto concettuale si dovrebbe poter pensare in parole<sup>9</sup>.

È proprio di tale contenuto concettuale pensabile in parole che va in cerca la Nussbaum. Pertanto, le opere artistiche sono ben lungi dall'essere una semplice attività ludica, un mero *divertissement*, in

8. M. NUSSBAUM, *L'immaginazione letteraria*, in *Il giudizio del poeta*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 24; della stessa autrice cfr., sul sentimento della compassione, *Compassion: The Basic Social Emotion*, in «Social Philosophy and Policy», n. 13, 1996, e *Compassion and Terror*, in «Dedalus», n. 1, 2003, sulla valenza formativa della tragedia classica, *Terapia del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, e *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna, 2011, e sul contenuto emozionale che sta dietro le partiture musicali delle sinfonie di Mahler, *Musica ed emozione*, in *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2009; sulla Nussbaum cfr. R.A. ROSSI, *Processi formativi e tensione universalistica in Martha Nussbaum*, in F. CAMBI (a cura di), *La ricerca educativa nel neopragmatismo americano*, FrancoAngeli, Milano, 2002, vol. 2, e entrambi di F. ABBATE, *La società compassionevole una proposta politica per una pace più che ragionevole*, in V. CESARONE–E.M. FABRIZIO–G. RIZZO–G. SCARAFILE (a cura di), *Saperi in Dialogo*, Liguori, Napoli, 2004, e *L'occhio della compassione*, Studium, Roma, 2005.

9. E. HANSLICK, *Il bello musicale*, Aesthetica, Palermo, 2001, p. 117.

quanto in esse è sempre presente un contenuto emozionale che possiede un significativo impatto sociale, questo contenuto emozionale si traduce però in un contenuto concettuale solo nelle opere narrative, che permettono a chi vi entra in contatto di comprendere chiaramente e quindi di partecipare emotivamente alle vicende descritte, immedesimandosi nei personaggi, prendendo così posizione sui temi morali trattati, immaginando la complessità emotiva insita nelle situazioni descritte. La grande letteratura, quindi, non è mai neutra: essa rappresenta un «genere moralmente controverso, per il fatto che esprime mediante la sua forma e il suo stile, mediante le sue modalità di interazione con i lettori, un *sensu normativo della vita*»<sup>10</sup>:

la narrativa mette in gioco una componente immaginativa, immagina cioè situazioni che «potrebbero» verificarsi nella vita umana, apre a possibilità finora non sperimentate e non documentate. La letteratura diventa una specie di regno dei «possibili» [...] Il testo narrativo [...] diventa così la proposta di un *mondo abitabile*, nel senso che suggerisce al lettore possibilità d'azione, valutazioni etiche e progettazioni sul futuro mai prese in considerazione precedentemente; spalanca mondi possibili che inevitabilmente ampliano la conoscenza e l'esperienza di chi li immagina<sup>11</sup>.

Per questo, l'«immaginazione letteraria» è, per la Nussbaum, la migliore cura che si possa adottare per superare il male dell'utilitarismo che, oggi, si è trasformato in un complessivo criterio di gestione sociale che, come scrive Amartya Sen, riduce le persone a

Localizzazione delle loro rispettive utilità [...] (a contenitori neutri) in cui risiedono attività del tipo del desiderare, provare piacere e dolore [...] (poiché) una volta considerata l'utilità della persona, l'utilitarismo non ha alcun ulteriore diretto interesse a qualsiasi informazione su di essa [...] Le persone non contano come individui

10. M. NUSSBAUM, *L'immaginazione letteraria*, in *Il giudizio del poeta*, cit., p. 20, corsivo mio.

11. F. ABBATE, *L'occhio della compassione*, cit., pp. 19–20 e 52.

più dei singoli serbatoi di petrolio nell'analisi del consumo nazionale di petrolio<sup>12</sup>.

E lo stesso utilitarismo si protegge dalla critica verso di esso latentemente ma potentemente presente nella razionalità, ad esso alternativa, della letteratura (e, in generale, dell'arte e dell'alta cultura), propagandando l'immagine di quest'ultima come un qualcosa di meramente ludico e/o superfluo, al punto tale che

raccomandarla (la letteratura) nella sfera pubblica è difficile, perché molti sono convinti che la letteratura possa sì aiutare a comprendere i meccanismi della vita privata e dell'immaginazione personale, ma sia inutile e superflua quando sono in gioco gli interessi più ampi di classi e nazioni. Si crede che in questo caso vi sia bisogno di qualcosa di più scientifico e affidabile, di più distaccato, di più razionale e saldo. Ma io dimostrerò che, a maggior ragione in questo caso, il contributo che le forme letterarie hanno da offrire è unico<sup>13</sup>.

Dunque, l'immaginazione narrativa, per la Nussbaum, può e deve orientare la formazione della società, anche nei suoi versanti economici, giuridici e politici<sup>14</sup>. Insomma, anche se non espressa esplicitamente, la tesi di fondo della Nussbaum risiede nella convin-

12. A. SEN-B. WILLIAMS, *Utilitarismo e oltre*, il Saggiatore, Milano, 2002, p. 41, parentesi mie; la Nussbaum ha lavorato con Amartya Sen tra gli anni Ottanta e Novanta come condirettrice di un progetto sulla valutazione della qualità della vita nei Paesi in via di sviluppo per conto del World Institute for Development Economics Research (istituto di ricerca collegato all'ONU), producendo il seguente testo: M. NUSSBAUM-A. SEN, *The Quality of Life*, Clarendon, Oxford, 1993; dello stesso Sen, la Nussbaum elogia: *Il tenore di vita* (Marsilio, Venezia, 1993), e *Scelta, benessere, equità* (il Mulino, Bologna, 2006), ai quali i permetto di aggiungere J.E. STIGLITZ-A. SEN-J.P. FITOUSSI, *La misura sbagliata delle nostre vite*, Etas, Milano, 2010; sul raffronto fra la Nussbaum e Sen cfr. S. MORCELLIN, *Ripartire dalla vita buona: la lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*, Cleup, Padova, 2006.

13. M. NUSSBAUM, *L'immaginazione letteraria*, in *Il giudizio del poeta*, cit., p. 21, parentesi mia; della stessa autrice, sulla necessità della cultura umanistica per le democrazie, cfr. *Non per profitto*, il Mulino, Bologna, 2011.

14. Seppure in forma diversa, la Nussbaum ricalca gli stessi motivi di preoccupazione, le stesse critiche della modernità e le stesse prospettive di alternativa, incentrate sul ruolo sociale dell'alta cultura e dell'arte, tipiche di gran parte della cultura europea novecentesca.

zione che le emozioni abbiano un valore morale ed etico tale da poter indurre l'uomo all'"autoreddenzione"; obiettivo, quest'ultimo, che la Nussbaum delinea attraverso la "teoria delle capacità". Per capacità la Nussbaum intende

ciò che le persone sono realmente in grado di fare e di essere, avendo come modello l'idea intuitiva di una vita che sia degna di un essere umano<sup>15</sup>.

Così intese, le *capabilities* rappresentano un parametro di valutazione delle reali condizioni di benessere delle persone, alternativo a quelle misure standardizzate, come ad esempio il PNL (Prodotto Nazionale Lordo) o il reddito pro-capite, che, in quanto tali, riducono l'essere umano, appunto, ad uno standard misurabile, considerandolo o come un numero di un calcolo statistico o come un contenitore di istanze già costituite, che il sistema non deve fare altro che soddisfare. Diversamente da ciò, la teoria delle *capabilities* considera le persone nella loro irriducibile singolarità, dunque, come portatrici di bisogni e desideri, o, per usare le parole della Nussbaum stessa, di *preferenze*<sup>16</sup> specifiche. In tale prospettiva, la teoria delle capacità può contribuire anche alla funzione normativa dei Governi, ispirandoli all'elaborazione di

norme universali riguardanti le capacità umane (tali norme) dovrebbero essere centrali in una strategia politica che vada alla ricer-

15. M. NUSSBAUM, *Femminismo e sviluppo internazionale*, in *Diventare persone*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 19, opera nella quale si trova anche l'esposizione della teoria delle capacità, a proposito della quale cfr., della stessa Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. DOUGLAS-G.M. MARA-H.S. RICHARDSON (a cura di), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York, 1990, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, in «Political Theory», n. 20, 1992, e *Capacità personale e democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia, 2003, ed inoltre S.F. MAGNI, *Etica delle capacità: la filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna, 2006, R. POLI, *Le capacità umane fondamentali di Martha Nussbaum*, in *Fra speranza e responsabilità*, Polimetrica, Milano, 2006, M. WALKER, *Higher Education Pedagogies*, Open U.P., Maidenhead, 2006, e J.M. ALEXANDER, *Capabilities and Social Justice*, Ashgate, Aldershot, 2008.

16. Cfr. M. NUSSBAUM, *Preferenze adattive e scelte femminili*, in *Diventare persone*, cit.

ca dei principi politici fondamentali da porre a sostegno di una serie di garanzie costituzionali in tutte le nazioni<sup>17</sup>.

Insomma, la teoria delle capacità ha un fine politico, consistente nella «promozione delle capacità individuali»<sup>18</sup>, promozione che la politica deve rendere sempre possibile ma mai obbligatoria, come afferma il liberalismo classico che la Nussbaum, pur non citando, riecheggia:

il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una società civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell'individuo sia esso fisico o morale, non è giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto [...] Il solo aspetto della propria condotta in cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano<sup>19</sup>.

Tuttavia, per concretizzare la teoria delle capacità, la Nussbaum è consapevole della necessità di ripristinare la funzione pubblica della cultura, ed in particolar modo di quella che si esprime narrativamente, attraverso la quale poter introdurre nella società determinati contenuti emozionali che a loro volta rimandano ad una specifica forma di razionalità, ed è proprio questa “ragione su base emozionale” che la Nussbaum considera indispensabile per la formazione della società in tutti i suoi ambiti. Dall'istruzione “cosmopolita” delle nuove generazioni:

Il romanzo rende perfettamente chiaro quanto la propria posizione si sia allontanata dall'approvazione dell'aristocrazia ereditaria, insistendo ripetutamente che sono le condizioni materiali, condizioni

17. M. NUSSBAUM, *In difesa dei valori universali*, in *Diventare persone*, cit. 55, parentesi mia.

18. M. NUSSBAUM, *In difesa dei valori universali*, in *Diventare persone*, cit., p. 94.

19. J.S. MILL, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 1981, pp. 32–33.

che possono essere cambiate, a fare la differenza nel modo di pensare [...] (ne consegue che) coltivare l'umanità in modo complesso e interdipendente significa comprendere come i bisogni e gli scopi comuni vengono realizzati in modo diverso in circostanze diverse [...] (rendendoci) cittadini in un mondo di esseri umani<sup>20</sup>,

all'economia:

Non si tratta di condannare la crescita economica o di darle una lettura in negativo, ma piuttosto di dare il primato alla politica e di domandarsi oggi quali siano gli obiettivi che essa deve perseguire per ciascun cittadino, prima ancora di perseguire piani economici o di diventarne l'esecutrice<sup>21</sup>,

alla politica:

Se riteniamo che la scelta democratica sia semplicemente una procedura volta alla risoluzione degli scontri fra interessi in competizione, allora la preferenza accordata alla democrazia rispetto alle altre forme di governo perde la sua forza [...] Per promuovere una democrazia riflessiva e deliberativa piuttosto che semplicemente un'arena per gruppi di interesse in competizione, dobbiamo formare cittadini che abbiano la capacità socratica di ripensare criticamente le proprie convinzioni<sup>22</sup>.

In altre parole, l'immaginazione letteraria può svolgere una fondamentale funzione pubblica che

20. Rispettivamente, sempre di M. NUSSBAUM, *The Princess Casamassima and the Political Imagination*, in *Love's Knowledge*, Oxford U.P., New York, 1990, p. 201, trad. mia, *La Vecchia Educazione e il Pensatoio*, in *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma, 2006, p. 25, e *Educare cittadini del mondo*, in *Piccole patrie, grande mondo*, Reser-Donzelli, Milano-Roma, 1995, p. 24, parentesi mie; sul cosmopolitismo della Nussbaum cfr. i suoi *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, in «Journal of Political Philosophy», n. 5, 1997, e *Sentimenti cosmopoliti?*, Università di Torino, Torino, 2002 (*Lectio Magistralis* per il conferimento della Laurea *Honoris Causa* in Scienze Politiche).

21. F. ABBATE, *L'occhio della compassione*, cit., p. 157.

22. M. NUSSBAUM, *L'autoesame socratico*, in *Coltivare l'umanità*, cit., p. 43 e 33; su questo cfr. della stessa Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale*, il Mulino, Bologna, 2008.

guiderà i *giudici* nel loro giudicare, i *legislatori* nel loro legiferare, i *politici* nel misurare la qualità della vita di persone vicine e lontane [...] (per questo la grande letteratura deve abitare non solo nelle case private e nelle scuole, ma anche) nei nostri ministeri e tribunali e nelle Facoltà di legge ovunque l'immaginazione pubblica venga foggata e nutrita in quanto parte essenziale di un'educazione alla razionalità pubblica<sup>23</sup>.

E ciò non farà perdere al giudice, al legislatore ed al politico la propria imparzialità poiché, pur leggendo gli eventi attraverso le emozioni, essi ne resteranno sempre degli spettatori esterni, proprio come accade con la lettura dei romanzi; l'occhio delle emozioni dunque non inquina i giudizi, al contrario, li rende più lucidi, in quanto più comprensivi delle molteplici sfaccettature di una situazione fornendo una chiave interpretativa più approfondita per la comprensione della stessa, insomma, più giusti<sup>24</sup>.

La biologia e le emozioni costituiscono, quindi, i pilastri della costituzione antropologica, per come essa si manifesta nel paradigma concettuale, sintesi della precedente storia culturale, che (per quanto ancora?) stiamo vivendo, chiarendone l'essenza, un'essenza che è indispensabile meditare per prospettare una "universale" teoria della "giustizia", ovvero, di ciò che, per quel transeunte prodotto culturale che oggi chiamiamo uomo, è giusto. In tale prospettiva

la giustizia non esaurisce il dominio della giustizia: essa è piuttosto una forma di giustizia quando il nostro problema è quello di giustificare, valutare o giudicare istituzioni, scelte collettive e provvedimenti che modellano i nostri esperimenti di vita sociale. In questo senso possiamo accettare la tesi di Nozick secondo cui la

23. M. NUSSBAUM, *L'immaginazione letteraria*, in *Il giudizio del poeta*, cit., pp. 20–21, parentesi mia.

24. Cfr. di M. NUSSBAUM, *Emotions as Judgments of Value*, in «Yale Journal of Criticism», n. 5, 1992, *Poets as Judges: Judicial Rhetoric and Literary Imagination*, in «University of Chicago Law Review», n. 62, 1995, *Giustizia sociale e dignità umana*, il Mulino, Bologna, 2002, *Le nuove frontiere della giustizia*, il Mulino, Bologna, 2007, *Nascondere l'umanità*, Carocci, Roma, 2007, e *Libertà di coscienza e religione*, il Mulino, Bologna, 2009.

filosofia morale definisce lo sfondo più ampio e traccia i limiti per la filosofia politica<sup>25</sup>.

In altri termini, il percorso che si vorrebbe qui delineare è quello che va dall'autocomprensione della odierna costituzione antropologica essenziale (universale, all'interno del corrente orizzonte di pensiero) e dei bisogni e desideri in essa insiti, alla valutazione delle procedure materiali (che possono essere plurali anche all'interno di uno stesso orizzonte di pensiero) grazie alle quali dare soddisfazione agli stessi. L'uomo, insomma, per come oggi è configurato, ha delle necessità e delle potenzialità empirico-trascendentali che devono essere comprese per poter essere soddisfatte.

Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è situato tra quelli che vi siedono intorno; il mondo come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo<sup>26</sup>.

E la costituzione antropologica essenziale è il primario *in-fra*, essa infatti mette in relazione gli uomini, poiché appartiene a tutti e, nello stesso tempo, li separa, in quanto ciascuno ne è portatore a suo modo.

### 3.3. Conclusione

Concludendo, l'intento del presente scritto è stato non solo quello di voler richiamare l'attenzione del lettore sulle più urgenti questioni etico-politiche, necessitanti pertanto di un chiarimento propeedeutico ad una loro soluzione, quanto piuttosto quello di voler

25. S. VECA, *Emozioni e ragioni in una teoria della giustizia*, in C. DOVOLICH (a cura di), *Etica come responsabilità*, cit., p. 45; cfr. anche dello stesso autore, *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milano, 1990; cfr. M. NUSSBAUM, *Foreword*, in I.M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, Oxford U.P., New York, 2011.

26. H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1991, p. 39.



inquadrare tali questioni attraverso una determinata prospettiva, quella della vigente costituzione antropologica essenziale, che trova proprio nella sua elementarità e semplicità, la sua universalità, in un certo orizzonte di pensiero, e che necessita, pur nello stesso orizzonte, ma di luogo in luogo, di tempo in tempo e perfino di uomo in uomo, di trovare specifiche forme di applicazione.



## 4. Culture ed etica

La presenza di un'unica costituzione antropologica basilare, all'interno del paradigma concettuale in essere, non è incompatibile con il fenomeno, oggi più che mai visibile, del pluralismo culturale (del quale il pluralismo etico appare essere nient'altro che una degenerazione); ma come si concilia la presenza di quella (un'unica costituzione antropologica essenziale) con l'esistenza di questo (il pluralismo culturale)?

In una delle sue opere di maggior risonanza, Charles Taylor individua nel rimpiazzamento del riconoscimento dell'onore, come massimo valore umano, con quello della dignità, uno dei tratti peculiari della modernità. La dignità dell'uomo viene infatti oggi posta come un vero e proprio valore, identificabile come segue:

Il valore che qui viene individuato, dunque, è una *potenzialità umana universale*, una capacità comune a tutti gli umani. È questa potenzialità, e non ciò che una persona può averne o non averne fatto, ad assicurarci che ognuno merita rispetto [...] (inoltre) la richiesta di un uguale riconoscimento non si ferma a una presa d'atto dell'uguale valore potenziale di tutti gli umani ma comprende anche l'uguale valore di ciò che essi hanno ricavato, di fatto, da questa potenzialità<sup>1</sup>.

1. C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, Anabasi, Milano, 1993, pp. 63-64, parentesi mia; la transizione dall'onore alla dignità umana, che per Taylor è frutto della modernità, ricorda quella dalla libertà alla sacralità della vita umana che per la Arendt di *Vita activa* deriva dal cristianesimo. Cfr. B. HENRY-A. PIRNI, *La via identitaria al multiculturalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

Di fronte a questo valore moderno, per Taylor, il liberalismo si è (pro)posto come quella forma politica in grado di fungere da garante di questo valore stesso, che abbiamo visto essere la dignità degli uomini, argomentando come al suo interno possano albergare uomini fra loro di fatto diversi, ovvero, uomini che hanno realizzato diversamente quella che lo stesso Taylor chiama *potenzialità umana universale*, vedendosi così riconosciuti e garantiti, indipendentemente dalle differenze, nella loro dignità sia “potenziale” che “fattuale”. Tuttavia, prosegue Taylor, il liberalismo fallisce in tale sua pretesa funzione di garante delle differenze e della universale dignità umana, per un duplice ordine di motivazioni. In primo luogo, poiché il liberalismo più “duro” si basa su un sistema cristallizzato di regole, refrattario a qualsivoglia modificazione, che postpone i fini collettivi a quelli individuali, dimostrandosi così ospitale verso gli individui e, al contempo, inospitale verso le culture differenti dalla propria; insomma,

un certo tipo di liberalismo dei diritti, è inospitale verso la differenza perché a) tiene ferma l’applicazione uniforme delle regole che definiscono i diritti e b) vede con sospetto i fini collettivi<sup>2</sup>.

In secondo luogo, in quanto il liberalismo più “morbido”, che per la sua presunta neutralità, si pone come garante e terreno d’incontro per tutte le culture, è, invece, il frutto di una determinata cultura: quella cristiana, infatti

il liberalismo occidentale non è tanto un’espressione di quell’atteggiamento laico e postreligioso che è così popolare fra gli *intelletuali* liberali quanto una filiazione organica del cristianesimo [...] la divisione fra chiesa e stato risale ai primissimi tempi della civiltà cristiana [...] Lo stesso termine *secolare* apparteneva in origine al vocabolario cristiano [...] il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale. Il liberalismo è anche un credo

2. C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, cit., p. 87.

militante, e sia la variante ospitale [...] sia le sue forme più rigide hanno degli steccati da innalzare<sup>3</sup>.

In sintesi, il liberalismo o omogeneizza le differenti culture, o le riconosce formalmente salvo poi non offrire loro la possibilità di sopravvivere<sup>4</sup>. Come è noto, per Taylor l'alternativa al liberalismo risiede in un "multiculturalismo su base comunitarista", che rappresenta

una via di mezzo fra la domanda, inautentica e omogeneizzante, di un riconoscimento di uguale valore da un lato e il murarsi da sé entro i propri criteri etnocentrici dall'altro. Le altre culture esistono, e dobbiamo vivere sempre più insieme, sia su scala mondiale sia, strettamente mescolati, in ogni singola società<sup>5</sup>.

Insomma, si può dire che oggi ci si trovi al cospetto di due vettori che spingono in direzioni contrarie e, sembrerebbe, inconciliabili ma che, paradossalmente, fungono l'uno da propellente per l'altro: la forza centripeta dell'omologazione universale e quella centrifuga della differenziazione, in altri termini, un processo omologante di de-territorializzazione *versus* un fenomeno diversificante di ri-territorializzazione, di ritorno alla comunità, alla piccola patria peculiare nelle sue differenze dalle altre (è chiaro che l'incremento di ciascuno di questi due processi sollecita, specularmente, la crescita dell'altro); ed anche l'abbattimento delle "barriere" fisiche (emblematicamente rappresentate dall'apertura prima e dalla caduta poi del muro di Berlino, rispettivamente nel 1989 e nel 1990) viene assorbito in questa disputa, o come dimostrazione dei procedimenti "deterritorializzanti", o come stimolo ai fenomeni "riterritorializzanti". Queste dinamiche, che sottendono agli ormai noti conflitti di identità, sono state, a livello filosofico, derubricate come contesa tra *Liberalism* e *Communitarianism*, ma a livello pratico-politico designano la scollatura fra il concetto di cittadinanza e quello di appartenenza.

3. Ivi, p. 89.

4. Cfr. E. PARIOTTI, *Individuo, comunità, diritti: tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli, Torino, 1997.

5. C. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 102.

L'appartenenza, infatti, oggi non può più risolversi completamente, come nel passato, nella cittadinanza, l'appartenenza viaggia ormai attraverso delle categorie, simboliche, morali, valoriali, che la cittadinanza non è in grado di soddisfare. Tuttavia, l'appartenenza stessa non può neanche risolversi solamente in logiche identitarie comunitarie, poiché

La logica multiculturale [...] finisce per cristallizzarsi in un sistema di differenze «blindate» che, a onta della conclamata «politica della differenza» (*politics of difference*), si atteggiavano come identità in sedicesimo: monadi o autoconsistenze insulari interessate esclusivamente a tracciare confini netti di non-ingerenza. Come infrangere questa rigida clausola di non-ingerenza, che in apparenza estende ma in realtà stravolge l'idea di differenziazione rovesciandola in frammentazione e proliferazione meccanica della logica identitaria?<sup>6</sup>

A mio avviso, la risposta alla suddetta domanda richiede un radicale mutamento di prospettiva nell'affrontare le questioni inerenti al pluralismo culturale, ed al relativo sedicente pluralismo etico; facendo mio un passo di Amartya Sen, ritengo infatti che gli approcci sinora esaminati siano

accomunati dall'errata convinzione che le relazioni tra esseri umani differenti, con tutte le loro diverse diversità, possano in qualche modo essere espresse sotto forma di rapporti tra civiltà, invece che di rapporti tra persone<sup>7</sup>.

Intendere le relazioni umane come rapporti tra persone, anziché tra civiltà o comunità, ritengo sia l'unico modo per decriptare le

6. G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 95. Riflettere sulla nozione di cittadinanza, significa farsi carico dell'odierna caduta dei legami etico-politici e del compito di «ri-progettare e ripopolare l'agorà ora in gran parte vuota, il luogo d'incontro, di dibattito e di negoziazione tra individuo e bene comune, pubblico e privato», Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 153, dello stesso Bauman cfr. *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2006, e *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2006.

7. A. SEN, *Il ballo in maschera dell'Occidente*, in «la Repubblica», 30/06/2006.

questioni, attualissime, inerenti al riconoscimento delle differenze identitarie: assumendo le persone come vertice ottico, risulta evidente come esse siano al contempo diverse ed uguali fra loro. Le diversità originano dalla contingenza, ogni identità è infatti sempre un'identità contingente, non solo e non tanto nel senso di essere situata, quanto piuttosto nel senso di essere determinata sia da fattori indipendenti dalla volontà umana, sia da scelte compiute, costantemente, da ciascun uomo. L'uguaglianza risiede invece in quella già menzionata costituzione antropologica essenziale, che rappresenta una sorta di *pattern* universale (almeno fintantoché l'uomo rimarrà una sintesi di corporeità ed extracorporeità, che si configura oggi in un allotropo empirico–trascendentale su base biologico–emozionale), sopra il quale ciascuno dipinge la propria esistenza come vuole e come può. Ne consegue pertanto, che ad un sostrato antropologico comune sia applicabile *una* etica universale, ad esso rispondente, e che ad una pluralità di “dipinti”, su tale sostrato eseguiti, corrisponda una pluralità di *formae mentis* e di culture, le quali, per non scadere in un logica di “ghetti contigui”, di “differenze blindate” senza porte né finestre, di «piccole isole, ciascuna fuori dalla portata intellettuale e normativa dell'altra»<sup>8</sup>, devono essere costantemente aperte le une verso le altre; ma in che modo?

Da Voltaire a John Locke, sino a Karl R. Popper, la tolleranza è sempre stata individuata come il necessario baricentro della convivenza umana (un baricentro, a volte, anche strumentalizzato)<sup>9</sup>, tuttavia tale concetto, che ha fatto compiere un significativo balzo storico alla nostra civiltà, si espone ad un duplice ordine di critiche: innanzi tutto, la tolleranza viene elargita da chi sceglie di tollerare, ma ciò significa che costui potrebbe rivedere la propria scelta e, dunque,

8. A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano, 2002, p. 59; cfr. anche dello stesso autore, *Reason Before Identity*, Oxford U.P., Oxford–New Delhi, 1999.

9. Cfr., per i riferimenti principali, F.M.A. VOLTAIRE, (voce) *Tolleranza*, in *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milano, 1970, J. LOCKE, *Saggio sulla tolleranza*, Laterza, Roma–Bari, 1996, J. LOCKE, *Scritti sulla tolleranza*, Utet, Torino, 1997, K.R. POPPER, *La società aperta e suoi nemici*, Armando, Roma, 1996, 2 voll., e H. MARCUSE, *Tolleranza repressiva*, in *La dimensione estetica e altri scritti*, Guerini, Milano, 2002; sui meriti ed i limiti della nozione di tolleranza cfr. A. MASULLO, *I paradossi della tolleranza*, in «La città nuova», n. 7, 1992.

non più tollerare; inoltre, il concetto di tolleranza tende a scivolare verso quello di sopportazione, dietro il quale si cela una pressoché totale svalutazione delle posizioni altrui. Sono queste le problematiche insite nella nozione di tolleranza, manifestantesi sia nella sua applicazione interpersonale che in quella interculturale (si pensi al multiculturalismo ed alla cosiddetta “politica della differenza”<sup>10</sup>). Per questo, sarebbe oggi opportuno spostarsi dall’argomento della tolleranza a quello del rispetto: non tollerando, bensì rispettando l’altro è possibile confrontarsi, relazionarsi autenticamente con lui, “contaminandosi” vicendevolmente, in quanto ciascuno mantiene la propria irriducibile autonomia e le proprie differenze specifiche, derivanti dal determinato, contingente modo di sviluppo e soddisfazione delle facoltà e necessità umane, senza però trincerarsi in esse e dunque modellandosi nel “contatto inquinante” con l’altro («non si può simultaneamente sciogliersi nel godimento dell’altro, identificarsi con lui, e restare diversi»<sup>11</sup>). Se vogliamo vivere insieme, non nonostante, ma grazie alle diversità,

Se vogliamo scongiurare lo sfruttamento meramente commerciale della diversità ed evitare lo scontro fra culture che si verifica quando la diversità alimenta paura e rifiuto, dobbiamo attribuire un valore positivo a [...] contaminazioni e a [...] incontri, che aiutano ciascuno di noi ad allargare la propria esperienza, rendendo così più creativa la nostra cultura [...] (per questo) Il cosmopolitismo, inteso realisticamente, significa [...] accettare gli altri come diversi e uguali. In questo modo viene nello stesso tempo svelata la falsità dell’alternativa tra diversità gerarchica e uguaglianza universale. Così, infatti, vengono superate due posizioni, il razzismo e l’universalismo apodittico<sup>12</sup>.

10. Per un confronto fra due diverse letture del multiculturalismo, cfr. J. HABERMAS-C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 2008.

11. C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e cultura*, in *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino, 1984, p. 29. Non v’è comprensione di un orizzonte, senza compenetrazione e inquinamento, inevitabilmente reciproci; contrariamente, vi sono solo estranei che si guardano da lontano.

12. A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità*, il Saggiatore, Milano, 2002, p. 197, e, dopo la parentesi mia, U. BECK, *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, 2005, p. 82; cfr., di Touraine *La globalizzazione e la fine del sociale*, il Saggiatore, Milano, 2008, e *Il pensiero altro*, Armando, Roma, 2009, di Beck, *Conditio humana*, Laterza, Roma-Bari, 2008, Co-



Risulta così evidente come l'irriducibilità di una persona ad un'altra, di una cultura ad un'altra, non implichi l'impossibilità del confronto, al contrario, esso avverrebbe autenticamente grazie ad una sorta di "universalismo della differenza", di "sintesi disgiuntiva"<sup>13</sup>, in cui proprio l'inassimilabilità delle singolarità costituisce il *trait d'union* fra le stesse, potendo il tutto avvenire sul terreno di una etica universale, antropologicamente fondata.

La civiltà mondiale non può essere altro che coalizione, su scala mondiale, di culture ognuna delle quali preservi la propria originalità (difatti) *le differenze non si identificano mai con l'essere, ma sempre lo differenziano*. E soltanto perché lo differenziano producono il fenomeno del divenire, della vita [...] Solo per questa via, solo affermando questo passaggio, possiamo far esplodere il dispositivo della metafisica, che poi fa tutt'uno con il dispositivo del potere: l'idea dell'Uno come unità delle differenze<sup>14</sup>.

*struire la propria vita*, il Mulino, Bologna, 2008, *Living in World Risk Society*, Giappichelli, Torino, 2008 (*Lectio Magistralis* per il conferimento della Laurea *Honoris Causa* in Giurisprudenza; Università di Macerata, 2006), *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma, 2009, *Il Dio personale*, Laterza, Roma-Bari, 2009, e *Potere e contropotere nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2010, ed inoltre, W. PRIVITERA, *Tecnica, individuo e società*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, F. BOTTURI-F. TOTARO (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, e L. NAPOLI, *La società del rischio di Ulrich Beck*, in *La società dopo-moderna*, Morlacchi, Perugia, 2007.

13. Prendo le figure dell'"universalismo della differenza" e della "sintesi disgiuntiva" in prestito, rispettivamente, da Marramao e da Deleuze. Cfr. F. SOLLAZZO, *Pluralismo delle culture e univocità dell'etica*, in «L'accento di Socrate», n. 3, 2010.

14. C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e Storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967, p. 139, parentesi mia, e G. MARRAMAIO, *Passaggio a Occidente*, cit., p. 215. Cfr. F. SOLLAZZO, *Una etica minima*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).



## Filosofia politica

Gli uomini dei secoli democratici amano le idee generali, perché queste li dispensano dallo studiare i casi particolari.

A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*

L'uomo non può essere libero se non sa di essere soggetto alla necessità, perché la sua libertà è sempre guadagnata nei suoi tentativi, mai pienamente riusciti, di liberarsi dalla necessità.

H. ARENDT, *Vita activa*

Grazie al principio dell'amore reciproco gli uomini sono destinati ad avvicinarsi l'un l'altro continuamente, e grazie al rispetto, che essi si debbono vicendevolmente, a tenersi a una certa distanza l'uno dall'altro; e se mai una di queste due grandi forze morali venisse a mancare, allora 'il nulla dell'immoralità inghiottirebbe nelle sue fauci l'intero regno degli esseri (moralì), come una goccia d'acqua'.

I. KANT, *Metafisica dei costumi*



## 1. Sul totalitarismo come fenomeno politico–sociale

La vita è ineludibilmente caratterizzata dalla violenza della lotta per la sopravvivenza, tradottasi, con particolare evidenza nella dimensione politico–sociale, in dominio dell'uomo sull'uomo e sulla natura. Ma se nei secoli precedenti al XX tale fenomeno era almeno in parte motivabile dalla penuria delle risorse per la sopravvivenza, dal XX secolo in poi, quantomeno nei Paesi cosiddetti del Primo Mondo, la suddetta motivazione viene meno grazie ai progressi scientifico–tecnologici; ciononostante è, paradossalmente, proprio in tali Paesi e in tale periodo che compaiono i primi regimi totalitari.

In prima istanza, è utile inquadrare il totalitarismo come un certo evento storico, un determinato fenomeno politico–sociale (inquadramento propedeutico ad una sua successiva comprensione come vera e propria categoria concettuale, nell'ambito di una specifica *Weltanschauung*, quella occidentale), per definire il quale nelle sue varie articolazioni e sfaccettature, è necessario investigarne le origini storico–filosofiche, le condizioni di possibilità che ne favoriscono l'insorgere e gli eventuali “indicatori” che ne consentono di riconoscere la presenza. Per un simile compito, le analisi di Hannah Arendt costituiscono un ineludibile punto di partenza.

In *Vita activa* la riflessione della Arendt raggiunge l'apice della critica della modernità, dando un più ampio respiro alle questioni già affrontate nella precedente, e forse più nota, opera *Le origini del totalitarismo*, estremamente legata ai caratteri tipici del nazionalsocialismo (prospettiva interpretativa, questa, che influenza tutta l'Opera della Arendt). *Vita activa* è dedicata ad una sorta di analisi fenome-

nologica delle condizioni strutturali dell'esistenza umana, delle sue attività peculiari e delle dimensioni in cui queste si svolgono. Per la Arendt le attività fondamentali che caratterizzano la condizione umana, e che si sono correttamente e fecondamente manifestate nelle *póleis* greche, sono tre: il lavoro, l'opera e l'azione. Il lavoro costituisce l'insieme delle attività necessarie a garantire la sopravvivenza biologica e l'essere che lavora a questo scopo è definito come *animal laborans*<sup>1</sup>; l'opera (che a differenza del lavoro non è prodotta dall'intero corpo in generale, ma specificatamente dalle mani<sup>2</sup>) è quella funzione tramite la quale l'uomo «fabbrica l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale»<sup>3</sup>, e la figura a ciò corrispondente è quella dell'*homo faber*; l'azione, caratteristica esclusivamente umana non legata a mere necessità biologiche e/o istintuali, rappresenta la capacità di iniziare qualcosa che ancora non è in atto: «Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare [...] mettere in movimento qualcosa»<sup>4</sup>, e la massima azione umana è l'azione politica che inizia con la nascita ed è costituita da un insieme di relazioni dirette con gli altri, *de visu*, attuate senza alcuna mediazione di oggetti materiali bensì tramite il

1. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1991, e per un'introduzione generale, biografica e filosofica, E. YOUNG-BRUHEL, *Hannah Arendt*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano, 1999, S. FORTI (a cura di), *Archivio Arendt*, Feltrinelli, Milano, 2001, vol. 1, 2003, vol. 2, J. KRISTEVA, *Hannah Arendt: la vita, le parole*, Donzelli, Roma, 2005, M. SANTE (a cura di), *Il legame segreto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, R. VITI CAVALIERE, *Critica della vita intima*, Guida, Napoli, 2005, A. DEROS, *Hannah Arendt*, Grin, München, 2006, S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano, 2006, G. RIZZO, *Pensare senza balaustre*, Mimesis, Milano, 2006, V. GESSA KUROTSCHKA, *Sull'eredità di Hannah Arendt*, in «B@belonline/print», n. 4, 2008, A. FICHTNER, *Die Totalitarismusansätze von Hannah Arendt und Carl Joachim Friedrich im Vergleich*, Grin, München, 2009, A. PRINZ, *Io, Hannah Arendt*, Donzelli, Roma, 2009, S. BENHABIB-R.T. TSAO-P. VEROVSEK (a cura di), *Politics in Dark Times*, Cambridge U.P., New York, 2010, e C. SCHMOLL, *Hannah Arendts Denkraum*, in *Freiheit und Würde*, Grin, München, 2010; inoltre, sulla preoccupazione della Arendt per la comprensione della sua Opera, cfr. M. BETZ HULL, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London-New York, 2002.

2. Cfr. H. ARENDT, «Il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani», in *Vita activa*, cit.

3. Ivi, p. 97.

4. Ivi, pp. 128-129.

linguaggio, che inoltre ne conserva la memoria grazie al racconto; una simile azione rende quindi evidente la pluralità del genere umano, il fatto che sulla Terra non ci sia l'uomo ma gli uomini<sup>5</sup>.

Queste tre attività, caratterizzanti la condizione umana, si collocano necessariamente all'interno di una fra le seguenti dimensioni: la sfera privata e lo spazio pubblico; dimensioni che però hanno ormai un significato distorto rispetto a quello autentico ed originale che, in passato, possedevano all'interno di quello che per la Arendt rappresenta un modello ideale di comunità: la *pòlis* greca al tempo di Pericle<sup>6</sup>. In tale comunità, infatti, la sfera privata era percepita come una sorta di male necessario, ovvero come una limitazione della libertà personale a causa dello svolgimento del lavoro necessario per garantire la sopravvivenza, mentre lo spazio pubblico era vissuto come il "trionfo della libertà", come un ambito autenticamente politico (in un'accezione di "politica", come vedremo fra poco, radicalmente altra rispetto a quella moderna), inteso come quello spazio in cui era possibile agire e parlare insieme ad altri, lasciando un segno duraturo del nostro passaggio nel mondo; nella modernità invece, la sfera privata è vissuta come la sfera della privatezza del possesso (proprietà privata) e dell'intimità (*privacy*), e lo spazio pubblico si è ridotto nel sociale, inteso come la pubblicizzazione di temi che in passato erano privati (fondamentalmente, gli eventi della nascita e

5. Per la Arendt, l'azione politica non abbisogna di una fondazione filosofica poiché la politica è essenzialmente condivisione di parole, discorsi e azioni fra i cittadini al fine di giungere alla più larga partecipazione possibile dei membri della comunità alle dinamiche, non amministrative, ma di costruzione dell'identità e, con essa, del mondo; questa concezione è stata criticata in almeno due aspetti da Habermas, per il quale la politica necessita di una fondazione filosofica volta all'edificazione di una morale pubblica, e la Arendt rischia di ridurre *in toto* la politica al solo modello normativo della *pòlis* greca, come se quello fosse l'unico paradigma possibile di politica, cfr. J. HABERMAS, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», n. 183, 1981, e R. GATTI, *Pensare la democrazia*, AVE, Roma, 1989.

6. Per un'analisi dell'idea arendtiana di *pòlis* cfr. P.P. PORTINARO, *Hannah Arendt e l'utopia della «polis»*, in «Comunità», n. 183, 1981, D. STERNBERGER, *Die versunkene Stadt, in Die Stadt als Urbild*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, A. DAL LAGO, «*Politeia*» Tradizione e politica in Hannah Arendt, in *Il politeismo moderno*, Unicopli, Milano, 1985, e AA.VV., *Hannah Arendt tra filosofia e politica* (Atti del Convegno di Messina del 25-26 Novembre 2004), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

della morte, ed il lavoro per la sopravvivenza che nel loro intervallo di tempo si svolge<sup>7</sup>). Tali mutazioni sono avvenute a causa della proiezione del “sociale” sul “politico”: quella che era un’alleanza finalizzata alla sola sopravvivenza (il sociale), si è sostituita all’interazione fra gli uomini finalizzata all’edificazione del mondo (il politico)<sup>8</sup>. Conseguentemente la politica viene assorbita dal sociale, si ha un dominio del sociale al quale vengono delegati compiti che prima erano privati: le funzioni atte alla sopravvivenza. Questo processo di riduzione dello spazio pubblico, da “palcoscenico dell’eccellenza” per la creazione di se stessi e del mondo, a gestione del *bios*, è stato causato, per la Arendt, dal cristianesimo (in particolare da Tommaso d’Aquino) e dal marxismo; entrambi hanno infatti alterato il significato greco dello spazio pubblico, riducendolo o a mera contemplazione e attesa dell’al di là, o alla lotta per l’edificazione di una determinata società terrena, ed hanno inoltre sostituito le tre attività fondamentali di lavoro, opera e azione, o con quelle di vita materiale (male necessario) e di vita contemplativa (bene verso il quale tendere), o con quelle di lavoro improduttivo (che non lascia traccia) e di lavoro produttivo (di beni).

Relativamente all’Opera di Karl Marx, le critiche della Arendt si concentrano sulla distinzione, operata dallo stesso Marx (riscontrabile però, fa notare la Arendt, anche in Adam Smith), tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, con conseguente disprezzo per quest’ultimo. Il lavoro improduttivo viene infatti considerato da Marx (e da Smith) come un’attività che non introduce nulla nel mondo, non contribuendo, pertanto, ad arricchirlo e migliorarlo. Ora, per la Arendt, quelle che Marx definisce come lavoro produttivo e lavoro improduttivo non sono altro che le categorie (proprie della condizione umana) di lavoro ed opera. Ci troviamo così, dalla prospettiva arendtiana, di fronte ad un duplice errore marxiano: il primo consiste nella mancata comprensione dell’importanza della categoria, all’interno della condizione umana, di lavoro (definito da

7. Ovvero, il *bios*; dinamica che è notoriamente descritta dalle feconde espressioni foucaultiane di biopolitica e biopotere.

8. Cfr. H. ARENDT, *Lo spazio pubblico e la sfera privata*, in *Vita activa*, cit.



Marx come lavoro improduttivo) come fattore per la cura ed il mantenimento della vita biologica; il secondo risiede nell'aver assorbito la categoria di opera all'interno del concetto di lavoro (segnatamente, in quello produttivo, ma ciò che conta è la riduzione dell'opera al lavoro), facendo così scomparire le differenze tra il lavoro e l'opera. Difatti

sia Smith sia Marx convenivano con l'opinione pubblica moderna nel disprezzare il lavoro improduttivo come parassitario, in effetti una specie di perversione del lavoro, come se non fosse degno del nome di lavoro se non un'attività che arricchisce il mondo [...] (ed i "servi domestici" non lo arricchiscono di certo) Tuttavia erano proprio questi servi domestici, questi *oiketai* o *familiares*, che lavoravano per la mera sussistenza, necessari per il consumo ozioso piuttosto che per la produzione, che tutte le epoche precedenti alla moderna avevano in mente quando identificavano la condizione del lavoro con la schiavitù [...] la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo contiene, benché in modo distorto, la distinzione più fondamentale fra lavoro e opera<sup>9</sup>.

Oltre a ciò, prosegue la Arendt, è contraddittorio in Marx il fatto che la libertà, alla quale, per il filosofo di Treviri, il *telos* insito nella storia del genere umano tende, sia descritta come emancipazione dal lavoro<sup>10</sup>, laddove però quest'ultimo è inteso come eterna necessità imposta dalla natura, sicché «Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto angosciosa fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva»<sup>11</sup>. Tale contraddizione origina dalla riduzione dell'opera al lavoro, che

9. Ivi, p. 62, parentesi mia; qui la Arendt non specifica se l'arricchimento del mondo sia da intendersi solamente in senso materiale od anche intellettuale, a mio avviso, in Marx la distinzione fra lavoro materiale ed intellettuale è applicabile sia al lavoro produttivo che a quello improduttivo, mentre nella Arendt l'opera è da intendersi sempre e soltanto in senso materiale.

10. È però da notare come Marx si riferisca alla liberazione dal lavoro come alienazione, quindi, alla liberazione del prodotto di lavoro, e non alla liberazione dal lavoro come concezione, quindi, alla liberazione dall'idea stessa di lavoro, così come si è sviluppata in Occidente (tema centrale, ad esempio, nell'Opera di Marcuse); in altre parole, è da tenere presente la distinzione tra una liberazione *del* e una liberazione *dal* lavoro.

11. Ivi, p. 74.

priva gli uomini del senso della produttività inerente all'opera: per la Arendt, in Marx, il lavoro (che ha del tutto assorbito la categoria di opera) consiste nella messa in pratica della forza lavoro, la quale è finalizzata esclusivamente alla produzione di ciò che sottende al mantenimento della vita biologica<sup>12</sup>, a differenza della produttività dell'opera che introduce nel mondo oggetti artificiali, indipendenti dalle funzioni, di competenza del lavoro, di mantenimento della vita biologica.

Ridurre l'opera al lavoro significa, inoltre, perdere le differenze tra la figura dell'*homo faber* e quella dell'*animal laborans*. L'*homo faber* è, infatti, colui che letteralmente opera, fabbricando con le proprie mani: «l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale dell'uomo»<sup>13</sup>, oggetti caratterizzati dall'elemento della durevolezza e per produrre i quali egli usa violenza alla natura, utilizzandola come fondo per le proprie fabbricazioni, comportandosi così come il "prometeico" (poiché la sua produttività implica la distruzione di parte della natura) signore e padrone della Terra, nonché delle proprie opere: esse hanno sempre un inizio ed una fine definiti e prevedibili sicché, una volta concluso il processo di fabbricazione, sono a sua disposizione; l'*animal laborans* è, invece, colui che propriamente lavora, (ri)producendo con il proprio corpo la vita, rimanendo pertanto asservito alla natura, alle necessità, senza inizio né fine, della propria vita. L'*homo faber* è dunque un "fabbricante di strumenti" che poi l'*animal laborans* usa per lavorare, in altri termini, se il fine ultimo dell'*homo faber* consiste nella progettazione ed invenzione di strumenti, quello dell'*animal laborans* risiede nella (ri)produzione della vita, attraverso il *consumo dei prodotti del lavoro* (che, in quanto tale, si differenzia qualitativamente dall'*uso delle opere fabbricate*).

12. Ancora una volta è necessario soffermarsi sulla lettura arendtiana di Marx, poiché, per quest'ultimo, il lavoro non è finalizzato unicamente alla sopravvivenza, ma è una *vis creativa*, con le implicazioni ontologiche che ne derivano; personalmente, ritengo invece che il limite riscontrabile in Marx sia quello di aver costantemente ragionato all'insegna delle categorie di (im)produttività e (im)materialità, che non permettono di emanciparsi dal perimetro linguistico-concettuale di questa modernità occidentale.

13. Ivi, p. 97.

Ora, nell'epoca moderna giunge ad una piena (e definitiva?) affermazione quel principio che il cristianesimo aveva introdotto nel mondo antico: la vita come bene supremo. Assunto che, pur essendo di origine cristiana, è sopravvissuto, nella modernità, alla secolarizzazione ed al declino della fede, trovando così applicazione non solo e non tanto in una prospettiva trascendentale, di immortalità della vita, ma in una prospettiva immanente, di mantenimento della vita biologica, individuale (ciascun uomo) e collettiva (specie umana):

In ultima analisi, è sempre la vita il punto di riferimento supremo, e gli interessi dell'individuo come quelli del genere umano sono sempre identificati con la vita individuale o con la vita della specie come se fosse scontato che la vita è il bene più alto<sup>14</sup>.

La sovrapposizione di tale concezione al paradigma culturale greco antico, fa sì che il fabbricare dell'*homo faber* non venga più inteso come un modo per produrre cose e dominare la natura, bensì come un processo lavorativo finalizzato unicamente alla produzione di ciò che deve essere consumato, per garantire la sopravvivenza dell'uomo, sicché non un generico concetto di lavoro, ma *questa* specifica concezione del lavoro diventa dominante nella modernità.

L'emancipazione del lavoro non ha dato luogo all'eguaglianza di questa attività con le altre della *vita activa*, ma al suo quasi indiscusso predominio. Dal punto di vista del "lavorare per vivere", ogni attività non connessa al lavoro diventa un "hobby"<sup>15</sup>.

Compie così la sua ascesa, oggi all'acme, l'*animal laborans*, a proposito del quale si può dire che

il tempo dell'*animal laborans* non è mai speso altrimenti che nel consumo, e più tempo gli rimane, più rapaci e insaziabili sono i suoi appetiti. Che questi appetiti divengano più raffinati — così che il consumo non è più limitato alle cose necessarie, ma si estende soprattutto a quelle superflue — non muta il carattere di questa socie-

14. Ivi, p. 232.

15. Ivi, p. 91.

tà, ma nasconde il grave pericolo che nessun oggetto del mondo sia protetto dal consumo e dall'annullamento attraverso il consumo<sup>16</sup>

Si origina così questa modernità occidentale, caratterizzata dalla dinamica, tipica dell'*animal laborans*, di (ri)produzione (soggetta a criteri di efficienza e funzionalità) e consumo (sfruttamento dell'esistente), che reca in sé i germi, sottoforma di condizioni di possibilità, della mentalità totalitaria. L'*homo faber* è infatti in grado di dare luogo ad uno spazio pubblico, seppure non di carattere politico ma commerciale: il mercato di scambio come luogo d'esposizione delle merci e della loro fabbricazione. Diversamente, l'*animal laborans* è del tutto privo di un qualsiasi spazio pubblico, la cui assenza è, per la Arendt, la pre-condizione di ogni sistema totalitario. Infatti

Il totalitarismo, che ha ossessionato Arendt, nasce proprio da una società spoliticizzata nella quale l'indifferenza agli affari pubblici, l'atomizzazione, l'individualismo, l'esplosione della competizione non trovano più alcun limite. Nel fenomeno totalitario, infatti, ella non individua un eccesso di politica (il "tutto politico") ma la distruzione della dimensione pubblica (...) Isolare l'uomo, spogliarlo delle relazioni sociali, della condivisione della sfera pubblica, significa svuotarlo della sua identità<sup>17</sup>.

Veniamo così a *Le origini del totalitarismo* in cui la Arendt ripercorre quel processo che, in termini storici, ha condotto alle dittature europee ed alla seconda guerra mondiale e, in termini filosofici, allo svilimento dell'agire politico. I momenti decisivi di tale processo sono individuati nell'antisemitismo (derivante dal crollo degli Stati nazionali successivo alle due guerre mondiali che provocò la com-

16. Ivi, p. 94; Jonas, che negli anni Venti segue con la Arendt i corsi di Heidegger a Marburgo, concorda con tali posizioni della sua ex collega di studi in *Handeln, Erkennen, Denken*, in «Merkur», n. 341, 1976.

17. R. PARRI, *Il concetto di povertà in Hannah Arendt*, in «InOltre», n. 8, 2005, p. 56, ed ancora, ricordando le riflessioni della Arendt su Eichmann e della prima Scuola di Francoforte sulle cosiddette società del benessere: «E il dispotismo delle nostre democrazie liberali non è che l'altra faccia del totalitarismo; al fondo troviamo lo stesso "tipo" d'uomo: l'individuo isolato, dedito ai propri interessi privati e familiari, membro anonimo della massa», *ibid.*

parsa di “apolidi” senza nazione, senza cittadinanza e, per questo, senza diritti umani; tale questione si è poi aggravata, durante la metà del Novecento, a causa di divisioni geografiche effettuate per interessi politici e non tenenti conto dei vari gruppi etnici, cosicché «Per gruppi sempre più numerosi di persone cessarono improvvisamente di aver valore le norme del mondo circostante»<sup>18</sup>), nell’imperialismo («che aveva imposto il suo dominio sul pianeta grazie a un articolato sistema di stati nazionali al di fuori dei quali i diritti dell’uomo avevano perso ogni valore»<sup>19</sup>) e nella trasformazione plebiscitaria delle democrazie occidentali (nelle quali è ormai presente «L’identificazione del diritto con l’utile»<sup>20</sup>, con il pericolo che ciò che risulta “utile” per la maggioranza può non esserlo per le minoranze che rimangono così escluse dalla formazione di un mondo–con–gli–altri).

Uno dei primi effetti della complessiva spoliticizzazione (rispetto al modello ideale dell’Atene periclea) della modernità è quello della perdita, per determinate categorie di persone, dei diritti umani (intesi come la possibilità di agire, partecipando alla costruzione di un mondo comune), per dare sostanza ai quali è indispensabile comprendere come essi non siano basati su motivazioni naturalistiche, storiche, religiose, politiche o utilitaristiche, ma trovino la loro fondazione unicamente in una dimensione decisionale, in una scelta collettivamente partecipativa alla creazione del mondo, infatti:

Non si nasce eguali; si diventa eguali come membri di un gruppo in virtù della decisione di garantirsi reciprocamente eguali diritti. La nostra vita politica si basa sul presupposto che possiamo instaurare l’eguaglianza attraverso l’organizzazione, perché l’uomo può trasformare il mondo e crearne uno di comune, insieme coi suoi pari e soltanto con essi<sup>21</sup>.

18. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Torino, 1999, p. 373.

19. E. TRAVERSO, *L’immagine dell’inferno*, in E. DONAGGIO–D. SCALZO (a cura di), *Sul male*, Meltemi, Roma, 2003, p. 30.

20. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 414.

21. Ivi, p. 417.

È a seguito di queste riflessioni che la Arendt caratterizza il totalitarismo come la negazione della realtà effettiva per farla combaciare con un'ideologia, pertanto come una possibilità sempre presente in ogni piega del quotidiano. Tale male assoluto rappresenta un fenomeno del tutto nuovo, e quindi incomparabile alle precedenti e conosciute forme di regime autoritario: esso rappresenta la cristallizzazione non necessaria delle contraddizioni dell'epoca moderna.

Ora, nel delineare l'essenza del totalitarismo, il ragionamento della Arendt si fa propriamente filosofico, tuttavia, quando essa si dedica alla descrizione delle caratteristiche peculiari del modello totalitario, il suo ragionamento diviene storiografico, spostandosi dall'ontologia alla teoria politica, dal totalitarismo come categoria concettuale al totalitarismo come fenomeno politico-sociale<sup>22</sup>, riconoscibile, per la Arendt, tramite degli indicatori: la cieca fiducia e obbedienza nei confronti del capo, l'uso della violenza fisica e del terrore (per inibire le relazioni sociali e favorire l'atomizzazione delle masse), l'esaltazione di una ideologia (veicolata con lo strumento della propaganda), la presenza di un partito unico (strutturato con una forma gerarchica paramilitare, cosicché gli incarichi istituzionali vanno di pari passo con la carriera militare), la esplicita subordinazione delle relazioni affettive alla cosiddetta "ragion di Stato" (al fine di annullare qualsiasi vincolo sociale che possa incrinare la totale fe-

22. È da registrare come questi due versanti ragionativi non siano chiaramente distinti, senza per questo negarne le reciproche interazioni, nell'Opera arendtiana; risulta quindi appropriata «una possibile proposta teorica: quella di distinguere tra la locuzione "regimi totalitari" e il termine "totalitarismo". Una distinzione che servirebbe a sottolineare la differenza tra un'indagine storica e una tipologia politologica, relative ad un periodo specifico della nostra storia, e una concettualizzazione filosofica, la quale, oltre a interrogare le responsabilità del passato, cercherebbe di cogliere, tra le pieghe del presente e le minacce del futuro, la persistenza delle dinamiche inaugurate da quell'evento (poiché) se il compito della storiografia sta nell'interminabile prova di realtà che gli archivi e le testimonianze pretendono di fornire, il compito della filosofia (...) sarà quello di elaborare dalle esperienze storiche una categoria concettuale», S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino, 2004, pp. X–XI e VIII, parentesi mia, su ciò cfr. anche E. TRAVERSO, *Il totalitarismo*, Mondadori, Milano, 2002, V. STRADA (a cura di), *Totalitarismo e totalitarismi*, Marsilio, Venezia, 2003, G.M. BARBUTO, *Machiavelli e i totalitarismi*, Guida, Napoli, 2005 (in particolare la parte seconda), e G. GRIMALDI, *Leviatano o Behemoth*, Morlacchi, Perugia, 2009.

deltà al regime), e l'intolleranza verso qualsiasi forma di opposizione al punto da eliminare fisicamente i dissidenti piuttosto che albergarli all'interno della società (è interessante notare che tale eliminazione avviene solo dopo che ai dissidenti sia stato sottratto il loro *status* di cittadini, e dunque di soggetti politici, privandoli dei diritti umani ad esso correlati: «In altre parole, è stata creata una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestare il loro diritto alla vita»<sup>23</sup>). In una simile caratterizzazione del totalitarismo ricadono sia il nazismo che il comunismo, ed il “campo di sterminio”, come luogo di sospensione dei diritti umani e di destrutturazione dell'uomo, ne diventa la metafora più emblematica<sup>24</sup>.

I suddetti elementi evidenziati dalla Arendt sono (come si è già detto) tipici dei totalitarismi novecenteschi, tuttavia fra di essi ve ne è uno che si sgancia da una caratterizzazione prettamente storica e si configura come un concetto filosofico: l'ideologia. Essa consiste in un meccanismo razionale che, a partire da premesse “dogmatiche”, deduce conseguenze logiche, il suo scopo è quello di sostituirsi alla realtà effettiva, per far ciò ha bisogno, oltre che di un determinato uso del terrore e di una efficiente propaganda, di inibire la capacità di pensare e per inibirla inchioda il pensiero stesso agli stringenti vincoli del ragionamento logico: il pensiero è ridotto a calcolo; a tal fine nulla cambia se l'ideologia si richiama a delle presunte leggi della Natura, come nel nazionalsocialismo, o della Storia, come nello stalinismo. L'ideologia, insomma, designa una sorta di “meta-

23. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 409.

24. Il superamento di una simile forma di totalitarismo sembrerebbe risiedere in una prassi politica, per così dire, “movimentista”, cioè sganciata dalle ideologie e dai partiti. A proposito, poi, dell'equiparazione fra nazismo e comunismo (in particolare quello staliniano) si deve notare come l'analisi molto più politico–sociale che filosofica di tali movimenti, impedisca alla Arendt di cogliere che la tragicità del primo risiede nell'aver fedelmente realizzato le sue premesse teoriche mentre la drammaticità del secondo sta nell'aver abbondantemente tradito il proprio disegno teorico: «Certamente c'è una differenza importante tra i due movimenti: magari usavano gli stessi mezzi atroci e disumani, ma mentre nel nazismo erano ugualmente condannabili sia i mezzi sia i fini, invece nel comunismo lo erano i mezzi non i fini, spesso nobili (liberazione dall'oppressione dei rapporti di lavoro, pari dignità sociale dei cittadini)», F. MANNI, *Intervista a Norberto Bobbio: il filosofo e i comunisti*, in «la Repubblica», 04/05/2001.

fisica totalitaria” ed apre ad una concezione del totalitarismo come vera e propria categoria concettuale, all’interno di un’Opera (quella arendtiana) che lo ha invece prevalentemente descritto come una esperienza storica, affondante le sue radici nella degenerazione della vita pubblica<sup>25</sup>.

Ecco perché, nell’interpretazione arendtiana il totalitarismo appare non solo e non tanto come una categoria concettuale, quanto piuttosto come un determinato evento storico-politico, caratterizzato da un preciso contesto d’origine e momenti di sviluppo, in altre parole, la Arendt attribuisce al totalitarismo un significato riconducibile «a uno sviluppo storico definito e storicamente ricostruibile (i cui elementi originari, sociali e politici risalgono alle fine del XVIII secolo)»<sup>26</sup>. Se quindi da un lato non si può non riscontrare la carenza filosofica di tale approccio, dall’altro si devono però evidenziare la nitidezza e la puntualità con le quali è stata sviscerata fin nei minimi particolari la descrizione di un fenomeno, così come esso si è manifestato in Europa nella prima metà del Novecento.

Tuttavia, a mio avviso, solo nella comprensione della sua essenza, piuttosto che delle sue peculiari manifestazioni storico-politico-sociali, risiede la possibilità di evitarne un ulteriore ritorno (in tutto o in parte nuovo o obsoleto nelle sue manifestazioni, ma identico nella sua essenza).

25. Cfr. H. ARENDT, *Ideologia e terrore*, in *Le origini del totalitarismo*, cit., capitolo ristampato in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all’estremo*, cit., S. FORTI, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2001, e F. SOLLAZZO, *Per una prima definizione*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell’etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).

26. A. DAL LAGO, *Introduzione*, in H. ARENDT, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 1987, p. 32 (nota 67).



## 2. Totalitarismo e politica

Il totalitarismo ha, come qualsiasi altro fenomeno, una sua essenza concettuale, per giungere alla quale è preliminarmente utile muovere da una dimensione, quella politica, che, pur non rappresentandone l'essenza, ne contiene però i più vistosi ed espliciti effetti, attraverso i quali è possibile tendere a quella. I regimi totalitari hanno infatti manipolato la politica, rendendola funzionale alla conferma e all'espansione del loro potere, hanno, cioè, reso la politica uno dei vettori, specificatamente, quello pubblico, nel senso di palese, manifesto, per i quali passa la loro (auto)(ri)produzione. È quindi già chiaro che il totalitarismo investe anche campi che, in un'accezione stretta di politica, dovremmo considerare extra- e/o meta-politici, tuttavia il controllo sulla vita (*bios*) avviene attraverso un onnipervasivo dispositivo che, in una simile ampia accezione, è da considerarsi politico; si palesano così i germi della foucaultiana trasformazione della politica in biopolitica, la quale non si limita a subordinare la libertà individuale alla ragion di Stato (come nel machiavelliano *Il Principe*) né a ridurla a merce cedibile (come nell'hobbesiano *Leviatano*), ma ridefinisce strumentalmente l'idea stessa di libertà<sup>1</sup>.

1. Cfr. D. SCALZO, *Vita ufficiale e male amministrato*, in E. DONAGGIO-D. SCALZO (a cura di), *Sul male*, Meltemi, Roma, 2003, D. FISICHELLA, *Totalitarismo*, Carocci, Roma, 2002, C. GALLI, *Potere*, in P.P. PORTINARO (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino, 2002, A. CAVALLETTI, *La città biopolitica*, Mondadori, Milano, 2005, V. SORRENTINO, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma, 2008, e F. SOLLAZZO, *Il totalitarismo come male prettamente politico*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>), testo riedito come *Politica e totalitarismo*, in «Transfinito», 03/06/2010.

La genesi dei regimi totalitari novecenteschi affonda le sue radici nella crisi storica e teoretica della democrazia, quindi, per capire tali regimi, operazione propedeutica alla comprensione dell'essenza concettuale del totalitarismo, si deve chiarire la relazione che il modello sociale totalitario intrattiene con la democrazia (emblematicamente infatti, non solo e non tanto dalle ceneri di Weimar, ma soprattutto dalle questioni teoriche lasciate irrisolte dalla democrazia, ha tratto impulso il Terzo Reich).

Con il progredire, tipico della modernità, della burocrazia amministrativa statale, lo Stato appare sempre più come un'entità indipendente, impersonale, autoreferenziale, si realizza così il distacco fra questo e la cosiddetta società civile:

Il potere appare come un luogo vuoto, e coloro che lo esercitano appaiono come semplici mortali, che non lo occupano se non temporaneamente, o che non possono collocarvisi se non con la forza o l'astuzia. Nessuna legge che possa più essere stabilita per sempre, i cui enunciati non siano passibili di essere contestati, i cui fondamenti non siano suscettibili di essere rimessi in questione [...] La democrazia inaugura l'esperienza di una società inafferrabile, incontrollabile, nella quale il popolo sarà detto sovrano, certo, ma non cesserà di mettere in discussione la propria identità e quest'ultima rimarrà allo stato latente<sup>2</sup>.

La modernità ha dunque prodotto una sorta di "rivoluzione democratica", che è stata però rifiutata e rigettata dallo stesso corpo sociale che in precedenza l'aveva desiderata, poiché essa aveva creato un vuoto sociale (l'assenza di regole, valori e verità incontestabili): l'apertura, almeno parziale, delle stanze del potere ne comportava un'umanizzazione che introduceva in esse l'elemento, mai in precedenza presente, della fallibilità, ma non essendo gli individui disposti a farsi carico di tale nuovo fattore, la fallibilità nel e quindi

2. C. LEFORT, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 120-121.

del potere, si scelse la via, deresponsabilizzante, della delega della risoluzione dei problemi ad un “potere superiore”<sup>3</sup>.

Qualsiasi totalitarismo, quindi, getta le sue radici in quegli spazi vuoti perché abbandonati dai cittadini a causa di una deresponsabilizzazione, indotta e rafforzata dai fenomeni di massificazione e burocratizzazione; il suo a priori consiste, pertanto, in un mancato uso della ragione, anzi, nel completo trionfo dell’antiragione, che solo in un secondo momento genera un vero e proprio male politico, originando delle società barbariche. Uno smarrimento dell’uomo a se stesso sembra, allora, essere l’*humus* ideale per l’avvento di qualsiasi perversione, smarrimento superabile con una sorta di nuovo umanesimo in cui l’uso della ragione non sia solo fonte di responsabilità politica, ma di libertà.

Il totalitarismo infatti rappresenta uno dei massimi paradigmi dell’antiragione all’opera nella storia. Laddove l’antiragione viene scambiata per ragione e la tecnica viene confusa con la scienza, laddove l’esistenza rimane imprigionata nelle maglie dell’esserci e si rompe la comunicazione tra le persone, là il totalitarismo trova il suo terreno più propizio, là il male trova la sua affermazione. Ma ciò non accade fortuitamente, l’antiragione prevale solo se la ragione non è più se stessa, se smarrisce il suo senso di responsabilità<sup>4</sup>.

E lo smarrimento di tale senso di responsabilità è un rischio *sempre* presente, al punto tale che, gli atteggiamenti descritti da Karl Jaspers come tipici della popolazione tedesca degli anni Trenta, sono riscontrabili anche in molti altri contesti storico-sociali:

disinteresse per la costituzione, facilità a lasciarsi trascinare dai sentimenti nazionalistici [...], incapacità generale a considerare obiet-

3. È da notarsi come oggi tale deresponsabilizzazione persista, avendo assorbito il dato della fallibilità.

4. F. MIANO, *Esistenza e responsabilità*, in R. GATTI (a cura di), *Il male politico*, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 44-45.

tivamente i problemi cruciali, e una certa tendenza a cullarsi nelle illusioni<sup>5</sup>.

È interessante notare come tali osservazioni jaspersiane sul concetto di responsabilità interagiscano con la arendtiana concezione della crisi della capacità di giudizio, da cui, per la pensatrice tedesca, scaturisce ogni male, tanto più radicale quanto più banale<sup>6</sup>.

Ora, i meccanismi totalitari di controllo del potere designano, come si è già rilevato, l'insorgere della biopolitica, intesa come il potere di gestione della vita, che si manifesta come amministrazione, sotto la categoria della cura, del *bios*:

Il nazismo, dopotutto, non è altro che lo sviluppo parossistico dei nuovi meccanismi di potere instaurati a partire dal XVIII secolo [...] Potere disciplinare, bio-potere: tutto ciò ha attraversato e sostenuto materialmente fino all'estremo la società nazista (presa in carico e gestione del biologico, della procreazione, dell'ereditarietà, così come della malattia, degli incidenti e via di seguito). Nessuna società è stata più disciplinare e al contempo più assicurativa di quella instaurata, o in ogni caso progettata, dai nazisti. Il controllo dei rischi specifici dei processi biologici era infatti uno degli obiettivi immediati del regime<sup>7</sup>.

Il biopotere è, però, un meccanismo inscritto nel funzionamento di tutti gli Stati moderni, che i totalitarismi non hanno fatto altro che inaugurare, prima, ed estremizzare, poi:

5. K. JASPERS, *Totalitarismo e cultura*, Comunità, Milano, 1957, p. 309; nello stesso saggio si ricorda l'importanza delle Università e dei mezzi d'informazione come luoghi di ricerca dell'uomo sull'uomo e, quindi, di autoeducazione.

6. Cfr. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio*, Feltrinelli, Milano, 1989, e H. ARENDT, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 1999; per il dibattito filosofico, in particolare di matrice ebraica, intorno al concetto di male cfr. F. RELLA (a cura di), *Il male*, Pendragon, Bologna, 2001.

7. M. FOUCAULT, *Bio-potere e totalitarismo*, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, cit., pp. 100-101, saggio già stampato come ultima parte di M. FOUCAULT, «Bisogna difendere la società», Feltrinelli, Milano, 1998, corrispondente all'ultima parte del corso tenuto da Foucault nel 1976 al *Collège de France*.

Mi sembra che uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stato ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico [...] di una tecnologia di potere che ha come oggetto e come obiettivo la vita<sup>8</sup>.

La biopolitica è, pertanto, una (forse, la) peculiarità non solo dei totalitarismi novecenteschi ma della modernità tutta. Tuttora, infatti, il potere politico si presenta innanzi tutto come garante della sicurezza, della salute e della prosperità di un intero popolo, imponendosi, per tali vie, come una forma di controllo totale e capillare, invadendo l'esistenza di tutti e tutta l'esistenza. Così, sia nei regimi totalitari che nei moderni regimi democratici, è presente la configurazione del potere sottoforma di biopotere, con tutte le conseguenze antropologiche ed ontologiche che ne derivano<sup>9</sup>.

8. M. FOUCAULT, *Bio-potere e totalitarismo*, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, cit., pp. 77 e 95, cfr. inoltre P. AMATO (a cura di), *La biopolitica*, Mimesis, Milano, 2004, M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005, S. VACCARO, *Biopolitica e disciplina*, Mimesis, Milano, 2005, L. BAZZICALUPO, *Biopolitica*, Carocci, Roma, 2010, e M. COMETA, *Studi culturali*, Guida, Napoli, 2010, che (in *No global: Pier Paolo Pasolini*) nota come Pasolini abbia intuito, intercettato e autonomamente formulato, pur in maniera non esplicita, la nozione di biopolitica.

9. Cfr. W. BURROUGHS, *Geografie del controllo*, Mimesis, Milano, 2001, S. FORTI, *Biopolitica delle anime*, in «Filosofia politica», n. 3, 2003, J. REVEL, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, M. LAZZARATO, *La politica dell'evento*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, F. SOLLAZZO, *La concezione del biopotere in Foucault* (Seminario presso la Fondazione Basso, Roma, 2004), in «B@belonline.net», n. 6, 2004, riedito in «Transfinito», 06/06/2010, P. AMATO, *Antigone e Platone*, Mimesis, Milano, 2006, P. AMATO, *La natura della democrazia*, in A. VINALE (a cura di), *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano, 2007, A. CASULA, *Legami sociali e soggettività in Michel Foucault*, UNI Service, Trento, 2009, e U. VERGARI, *Governare la vita tra biopotere e biopolitica*, Tangram, Trento, 2010, a tale proposito, è interessante notare il seguente progetto: «Se il problema pratico, politico e filosofico attuale resta ancora quello della biopolitica, parola ambigua a cui Foucault dava un'accezione piuttosto negativa, qui si tratta di fare emergere i contorni di una biopolitica minore che si applichi a qualunque forma di vita si trovi presa nelle categorie e nei dispositivi di un potere e di una pratica che la tratta come tale – vita esposta e amministrata (...) Qualunque ambito, cioè, in cui la vita in quanto tale diviene la posta in gioco di biopoteri senza luogo. Lì e a partire da lì emerge la funzione cosciente e

Ora, l'alternativa a questa forma di dominio sociale non consiste certo nella rinuncia, da parte della politica, alla progettazione di forme di convivenza umana fondate sulla giustizia, intesa come la difesa delle esigenze e la maturazione delle facoltà biologiche ed emozionali dell'uomo. Tuttavia, ed è questo il punto discriminante, tutto ciò deve avvenire all'insegna di una correlazione tra etica e politica, mettendo la seconda al servizio della prima, ovvero, conferendo alla pratica politica un contenuto etico. E l'etica che a tale fine servirebbe deve di necessità essere un'etica "umana", fatta dagli uomini per loro stessi, che, pur consapevole dei propri limiti e della propria finitudine, rifiuta di avvalersi di un qualsiasi potere superiore, sia esso naturalistico, storico o metafisico<sup>10</sup>, il ricorso al quale riproporrebbe fatalmente la problematica della deresponsabilizzazione etico-politica.

Inoltre, il soggetto di una auspicabile accettazione della responsabilità etico-politica deve essere non l'individuo, ma la "persona": uno Stato che voglia tentare d'esprimere valori etici deve avere a suo fondamento teoretico non il concetto di individuo, bensì quello di persona. Difatti l'idea di persona, rimandando alla rete di interazioni con il prossimo, consente lo sviluppo della vita associata come un tutto unitario. Al contrario, la nozione di individuo disgrega la "tensione emotiva" che regge una comunità politica, sostituendo la società con una massa, in cui gli individui risultano uniti non "interiormente", ma per una mera contiguità spaziale; ne consegue un'ampia manipolabilità dell'individuo-massa, condizione fondamentale di ogni totalitarismo<sup>11</sup>.

morale di una biopolitica minore, capace di deviare dalla biopolitica maggiore e dai suoi imperativi funzionali», P. PERTICARI, *Allestimenti per una biopolitica minore*, in P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, manifestolibri, Roma, 2003, p. 7.

10. Già nel 1944, dalle pagine di «La France Libre», Aron definisce i totalitarismi, distinguendoli dai regimi tirannici, quali religioni secolari; essi infatti offrono un progetto ideologico internamente coerente che, come nel caso delle dottrine religiose, si pone come orizzonte salvifico, facendo apparire il movimento, prima, e il partito, poi, come anticipatori della futura umanità redenta. Cfr. R. ARON, *L'avvenire delle religioni secolari*, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, cit.

11. Cfr. E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, Città Nuova, Roma, 1993, e L. BOELLA, *Cuori pensanti*, Tre Lune, Mantova, 1998. Ritengo che il fatto che un simile apparato linguisti-

Correntemente, la necessità di comprendere e combattere ogni forma di totalitarismo si è fatta sempre più pressante giacché le potenzialità distruttive in mano all'uomo si sono enormemente incrementate, a seguito dello sviluppo tecnologico, raggiungendo la possibilità della totale soppressione della vita su scala globale. Insomma, non è del tutto improbabile che un'odierna società totalitaria, che è tale per una questione concettuale e quindi indipendentemente dalla forma istituzionale da essa assunta, a partire da un abuso del potere tecnologico, possa causare una catastrofe planetaria.

L'uomo si trova oggi in una situazione nuova e particolare, potendo potenzialmente annientare non solo la propria vita ma anche quella di tutti gli altri esseri. Sembra allora indispensabile mettere dei limiti alla deresponsabilizzazione. Oggi essa si incarna emblematicamente nella figura di quel «Prometeo definitivamente scatenato»<sup>12</sup> che nutre una fiducia acritica nelle potenzialità scientifico-tecniche, applicate anche all'edificazione della convivenza umana, coltivando il sogno di una società perfetta come una teoria scientifica o una macchina tecnologica, e sostituendo scienza e tecnica all'etica nel compito di dare fondamento all'azione politica e senso all'esistenza. Ma il superamento della deresponsabilizzazione non risiede certo nella sostituzione di miti immanenti, secolari (come scienza, tecnica, potere, denaro) con miti d'altro genere, trascendenti. L'origine d'ogni male (dunque anche di quello politico) risiede nella dismissione dell'impegno del pensiero, che rimette le proprie responsabilità ad un mito.

Con tutti i doverosi distinguo di prospettive e proposte, è interessante notare come il richiamo alla centralità della responsabilità personale sia stato significativamente presente nello scorso secolo:

Il punto decisivo è questo: non esiste una legge di natura né una legge storica che determina l'andamento delle cose nel loro com-

co-concettuale sia spesso utilizzato in chiave religiosa, non debba inibirne una autonoma declinazione "umanista": esso va liberato da qualsiasi eventuale strumentalizzazione e dotato di un autentico senso "laico".

12. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 2009, p. 233.

plesso. L'avvenire dipende dalla responsabilità delle decisioni e azioni di uomini e infine di ogni singolo tra i miliardi di individui che formano l'umanità. Tutto dipende da ogni singolo. Col suo tenore di vita, con le sue piccole azioni quotidiane, con le sue grandi decisioni egli attesta a se stesso ciò che è possibile. Con questa sua presente realtà egli collabora impercettibilmente all'avvenire.

Le grandi decisioni, per il bene e per il male, avvengono [...] sul piano politico. Ma noi tutti possiamo preparare in modo invisibile il terreno cominciando da noi stessi. L'inizio, come tutto ciò che è buono e giusto, è ora e qui<sup>13</sup>.

Insomma, che si tratti di forze trascendenti (come la religione) o di forze secolari, immanenti (come la natura, la storia, l'estremizzazione della *ratio* tecnico-scientifica o, più prosaicamente, l'autorità delle istituzioni, il capitale trasformato in virtù), delegare ad esse le decisioni etico-politiche dell'uomo, significa aprire le porte a dinamiche deresponsabilizzanti che determinano la rinuncia alla partecipazione alla costruzione della società, lasciando tale compito a quei sedicenti poteri superiori. Non a caso, Hannah Arendt definisce il totalitarismo come la distruzione dell'idea di spazio pubblico, ereditata dalle *pòleis* greche, delle quali infatti, l'autrice maggiormente rimpiange è quello della partecipazione ampia e diretta dei membri della comunità alle dinamiche che in tale spazio pubblico si svolgono. Per la Arendt, infatti, la *pòlis* è tutt'altro che un mero fenomeno storico-politico, essa rappresenta il paradigma di una forma di comunità basata sull'«organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme»<sup>14</sup>, ed è proprio l'eclissi di questo spazio pubblico che priva gli uomini della possibilità di un confronto dialogico sui principi normativi della vita pubblica.

13. K. JASPERS, *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli, 1969, p. 121, e H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino, 1997, p. 54.

14. H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1991, p. 145.



### 3. Concezioni del totalitarismo

Totalitarismo e capitalismo sono concetti-chiave della modernità, indagati da molteplici ed interdisciplinari prospettive. Per schiudere il significato e palesarne le correlazioni si seguiranno, in questa sede, essenzialmente due itinerari di riflessione: quello arendtiano e quello marcusiano<sup>1</sup>.

#### 3.1. Il totalitarismo in Hannah Arendt

Secondo Hannah Arendt, la modernità si apre con l'affermazione dell'*homo faber*, successivamente sostituito dalla figura dell'*animal laborans*. All'inizio dell'epoca moderna le attività del fare e del fabbricare, peculiari dell'*homo faber*, sono divenute centrali nella vita dell'uomo.

Ciò era abbastanza naturale, dato che era stato uno strumento, e quindi l'uomo nella sua veste di creatore di strumenti, a condurre alla rivoluzione moderna. Da allora in poi, ogni progresso scientifico è stato connesso allo sviluppo di attrezzi e strumenti sempre più perfezionati<sup>2</sup>.

La modernità nasce quindi all'insegna del fare e del fabbricare, prerogative massimamente enfatizzate dall'esperimento: «L'uso dell'espe-

1. Cfr. F. SOLLAZZO, *La concezione del totalitarismo nella Arendt e in Marcuse*, in «B@belonline.net», n. 5, 2004, e F. SOLLAZZO, *Capitalismo e totalitarismo*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).

2. H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1991, p. 219.

rimento a fini conoscitivi fu già la conseguenza della convinzione che si può conoscere solo ciò che si fa»<sup>3</sup>. Ciò determina una svolta prospettica, dalla questione del senso a quella del funzionamento, dal “che cosa” e dal “perché” qualcosa è al “come” qualcosa è, spostando così l’attenzione della conoscenza sui processi e sui mezzi di produzione.

Dal punto di vista dell’*homo faber*, è come se il mezzo, il processo di produzione o di sviluppo, fosse più importante del fine, del prodotto finito<sup>4</sup>.

Una delle conseguenze più vistose di tale visione del mondo, è l’abbandono del tentativo di comprensione di tutto ciò che non è prodotto o utilizzabile dall’uomo, ed il relativo volgersi dell’attività conoscitiva, portatrice di finalità di dominio, solo sulle produzioni umane, ed essendo tale prospettiva quella dominante nella società, viene applicata anche ai processi formativi e regolativi della società stessa: ai sistemi politici. Secondo la Arendt, Thomas Hobbes è stato il primo pensatore della modernità ad aver fatto tutto ciò, ad avere cioè applicato le prerogative dell’*homo faber* alla politica, mosso dalla convinzione che uno Stato si possa fabbricare come un qualsiasi artificiale prodotto umano, sostituendo così al confronto dialogico fra i cittadini (tipico della cultura greca antica delle *pòleis*) la figura del “sovrano definitore” dal quale (e solo dal quale) dipende la determinazione e l’imposizione, tramite il “timore della spada”, delle norme della convivenza.

In altre parole, il processo che [...] invase le scienze artificiali con l’esperimento, nel tentativo di imitare in condizioni artificiali il “fare” attraverso il quale una cosa naturale si forma, serve altrettanto bene o anche meglio come principio del fare nel dominio delle cose umane. Infatti qui i processi della vita interiore, individuati nelle passioni attraverso l’introspezione, possono diventare i criteri e le regole per la creazione della vita “automatica” di quell’“uomo artificiale” che è “il grande Leviatano”<sup>5</sup>.

3. *Ibid.*

4. *Ivi*, p. 221.

5. *Ivi*, p. 222.

Dunque, in tutti gli aspetti della modernità sono iscritti gli atteggiamenti tipici dell'*homo faber*, tra i cui principali troviamo: la strumentalizzazione del mondo, la riduzione di ogni cosa al principio dell'utilità, la visione della natura come fondo a cui attingere, il disprezzo per ogni forma di pensiero che non sfoci nella produzione di oggetti e strumenti, e la «identificazione acritica della fabbricazione con l'azione»<sup>6</sup>. Tuttavia, ed è questo un ulteriore passaggio dirimente, la figura dell'*homo faber* è andata progressivamente dissolvendosi, essenzialmente per due motivazioni. In primo luogo, a causa della ritorzione del criterio d'utilità contro lo stesso *homo faber*, infatti, poiché la massima utilità di uno strumento risiede nella sua capacità di conferire soddisfazione all'uomo, viene meno la centralità della fabbricazione e diviene primaria la ricerca del piacere. In secondo luogo, per il fatto che l'evoluzionismo ha scardinato la visione meccanicistica del mondo, tipica dell'*homo faber*.

Per comprendere le dinamiche instauratesi successivamente alla disfatta dell'*homo faber* è preliminarmente necessario ricordare come in tutta l'età moderna sia sempre stato presente (e tuttora lo è) un elemento concettuale derivante direttamente dal cristianesimo: la sacralità della vita. La credenza

nella sacralità della vita è sopravvissuta (senza mai esserne scossa) alla secolarizzazione e al generale declino della fede. In altre parole, la rivoluzione moderna seguì e lasciò immutata la più importante rivoluzione con cui il cristianesimo aveva fatto irruzione nel mondo antico, una rivoluzione di portata più grande e, storicamente, più durevole di qualsiasi specifico contenuto o credenza dogmatici<sup>7</sup>.

Sacralizzare la vita significa elevare, al di sopra di qualsiasi altro possibile bene, ciò che rende possibile il darsi e il conservarsi della vita stessa: la soddisfazione dei bisogni e delle necessità della vita terrena, conferendo all'evasione di bisogni e necessità organiche il rango di massima attività umana e, conseguentemente, svalutando

6. Ivi, p. 227.

7. Ivi, p. 234.

l'azione politica, come la intende la Arendt nelle *pòleis*, poiché in essa non risulta presente il soddisfacimento immediato delle priorità biologiche, al servizio delle quali, anzi, la politica, intesa ora come bio-politica, va posta. La politica diviene così uno strumento finalizzato alla cura ed alla tutela della vita, del *bios*. Quanto a fondo tale credenza cristiana, in cui è senz'altro presente un'eredità ebraica, sia radicata nel mondo occidentale risulta comprensibile dal fatto che solo dopo l'avvento del cristianesimo, la vita terrena divenne ciò che tuttora è: il più alto bene dell'uomo. Tutto questo, oltre alla già citata svalutazione dell'azione politica, anticamente intesa, in favore della gestione della vita privata, determina un ulteriore effetto: la rivalutazione, rispetto all'antichità, dell'attività lavorativa, poiché è il lavoro<sup>8</sup> lo strumento che viene deputato al sostentamento biologico, obiettivo, quest'ultimo, che nella modernità diviene quello principale, fino a restare l'unico, della vita dell'uomo.

Ora, è da rilevare che il cristianesimo non elaborò mai una definitiva esaltazione del lavoro su qualsiasi altra attività umana, infatti:

La ragione per cui il cristianesimo, nonostante la sua insistenza sul carattere sacro della vita e sul dovere di mantenersi in vita, non sviluppò mai una positiva filosofia del lavoro risiede nella indiscussa priorità data alla *vita contemplativa* su tutti i generi di attività umana. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa*, e quali che possano essere i meriti di una vita attiva, quelli di una vita dedicata alla contemplazione sono "più effettivi e più efficaci"<sup>9</sup>.

Tuttavia, nonostante il venire meno, nella modernità, della vita contemplativa,

8. Bisognerebbe qui aprire una riflessione, che condurrebbe però ora in altre direzioni, sull'accezione in cui la modernità occidentale intende il termine lavoro; su ciò sia esemplificativo H. MARCUSE, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in *Cultura e società*, Einaudi, Torino, 1969.

9. H. ARENDT, *Vita activa*, p. 237; come è noto, la Arendt attribuisce principalmente all'opera di Tommaso d'Aquino (del quale viene frequentemente citata la *Summa theologiae*) la "vittoria" della vita contemplativa su quella attiva.

l'epoca moderna continuò ad operare sul presupposto che la vita, e non il mondo, è il bene più alto per l'uomo [...] Per quanto siano stati meticolosi e coscienziosi i pensatori moderni nei loro attacchi alla tradizione, la priorità della vita su qualsiasi altro valore aveva acquistato per essi il carattere di una "verità immediata", e come tale è sopravvissuta nel nostro mondo, che ha già cominciato a lasciarsi dietro l'epoca moderna e a sostituire a una società di lavoro la società degli impiegati<sup>10</sup>.

Insomma, poiché nell'età moderna la vita biologica si configura come il bene più alto e poiché viene meno la considerazione della vita attiva come gerarchicamente inferiore a quella contemplativa, il lavoro (o meglio, una sua certa concezione) si impone come massima attività umana. Si sono così venute a creare le condizioni ideali per l'affermazione indiscussa dell'*animal laborans*.

Una cattiva secolarizzazione, poi, corrobora tale affermazione, poiché la perdita della certezza di un futuro mondo ultraterreno si congiunge con la (già accennata) sparizione dell'*homo faber*, non potendo quindi più aprire alla prospettiva dell'*homo faber fortunae suae*, bensì provocando il ripiegamento dell'uomo su se stesso, con il relativo interesse solo per gli appetiti, i bisogni e i desideri tipici dell'*animal laborans*. L'immortalità diviene un attributo tipico non più del corpo politico, come nell'antichità, né della vita ultraterrena, come nel Medioevo, ma della *specie* umana. Inoltre, la vittoria dell'*animal laborans* viene favorita anche dal marxiano spostamento d'accento teoretico, dall'individuo all'uomo socializzato, categoria questa che descrive l'umanità non come una pluralità di uomini, bensì come un unico essere sociale, il cui scopo è quello di mantenersi in vita:

la vita individuale divenne parte del processo vitale, e lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia (ergo, della propria specie), fu tutto quanto bastava<sup>11</sup>.

10. *Ibid.*

11. Ivi, p. 239, parentesi mia.

Per tal via il pensiero si trasforma in mero “calcolo” finalizzato alla sopravvivenza («col risultato che gli strumenti elettronici adempiono queste funzioni molto meglio di noi»<sup>12</sup>), il lavoro in impiego funzionale alla perpetuazione della specie, e ogni attività in un processo rivolto unicamente al mantenimento della vita.

In opere quali il *Leviatano* o il *Contratto Sociale*, emerge esplicitamente come l'uomo abbia allontanato da sé la capacità di costruire partecipativamente il mondo, intendendo l'azione politica come un ché di cedibile ad altri, cioè a quei pochi che sono in grado di amministrarla poiché ne conoscono i “mitici” fondamenti eterni e indiscutibili; così, la politica moderna si allontana dalla *politeia*, dalla partecipazione della cittadinanza, divenendo un sistema di norme e regole, scaturenti da un'autorità superiore. L'umanità si è progressivamente spinta in una condizione di assenza di un mondo comune, nel quale potersi dare autonomamente dei precetti pratici, oscillando così fra una solitudine individualistica ed un'anonima massificazione. Si è pertanto persa la centralità di quel mondo comune che

è la dimensione politica che salva dall'alienazione propria dei regimi totalitari, dall'isolamento dell'individuo su cui s'instaurano sia il sospetto reciproco generalizzato, sia la devozione al leader e al regime promossa dall'ideologia<sup>13</sup>.

Per questo il *laborans* non è un *homo*, ma è propriamente un *animal*: esso si cura solo delle sue funzioni animali (nascono da qui le questioni della ricerca di gratificazioni consumistiche come compensazione del quotidiano malessere, e della mancata comprensione teorica di tutto ciò, con relativa inibizione di una prassi liberatrice).

Dunque, sia nel fabbricare dell'*homo faber* (figura antropologica tipica della rivoluzione scientifica), sia nel lavorare dell'*animal labo-*

12. Ivi, p. 240.

13. E. PASINI, *Alienazione*, in P.P. PORTINARO (a cura di), *I concetti del male*, cit., p. 15. Mi sia concesso di notare come la presenza di un mondo comune (di uno spazio pubblico arendtianamente inteso) non sia garanzia di qualità e ragionevolezza; evidentemente, fra le polarità della mitizzazione della partecipazione e della deresponsabilizzante cessione della stessa, va concepito un altro sentiero.

rans (figura antropologica tipica della società capitalistica ed industrialmente avanzata), si giunge, seppur per motivazioni diverse, allo stesso esito: la perdita del significato politico antico dell'azione; in entrambe queste figure della modernità è presente il rischio (se non addirittura la certezza) del totalitarismo, arendtiano inteso, come conseguenza della spoliticizzazione della vita.

### 3.2. Il totalitarismo in Herbert Marcuse

Veniamo ora all'interpretazione marcusiana dei rapporti tra capitalismo e totalitarismo, un'interpretazione che scorge la genesi del nazismo nel passaggio dal capitalismo concorrenziale a quello monopolistico, nel quale industria partito ed esercito (la totalità della classe dirigente) sono sì distinti ma risultano accomunati dagli stessi interessi, incarnati dal *Führer*, e nella conquista della sfera privata, e che vede nei totalitarismi del XX secolo un'aggressiva modificazione della forma del capitalismo ottocentesco.

Ovviamente Herbert Marcuse non è l'unico esponente della cosiddetta Scuola di Francoforte ad avere esaminato tali fenomeni, tuttavia si è preferito qui il suo approccio sia per i punti di confronto delle sue tesi con quelle arendtiane, sia perchè in lui le analisi del capitalismo e del nazismo sfociano direttamente nella successiva critica della società industriale avanzata. Pertanto, il lavoro di Marcuse va inserito in un più ampio dibattito, interno all'Istituto per la Ricerca Sociale, sulle nuove forme assunte dal capitalismo contemporaneo, dibattito del quale sarà allora utile definire i contorni.

Negli anni Quaranta Friedrich Pollock definisce il nazismo come la versione totalitaria del capitalismo di Stato<sup>14</sup>, il quale rappresenta il nuovo ordinamento sociale del capitalismo monopolistico, a sua volta derivante dall'economia liberale del *laissez faire*. Il tratto fondamentale del capitalismo di Stato risiede nell'aver eliminato la causa decisiva delle crisi economiche, sopprimendo l'autonomia del mer-

14. Cfr. F. POLLOCK, *Capitalismo di Stato: possibilità e limiti*, in *Teoria e prassi dell'economia di piano*, De Donato, Bari, 1973.

cato e creando così una forma duratura di organizzazione sociale. È per questa ragione che, per Pollock, il nazismo non sarebbe mai potuto crollare dall'interno, ma solo a causa di un fattore esogeno come, ad esempio, la sconfitta militare<sup>15</sup>. Concorde con l'ipotesi di Pollock sul capitalismo di Stato, Max Horkheimer contribuisce al dibattito con l'articolo *Lo Stato autoritario* (inizialmente avente come titolo *Il capitalismo di Stato*<sup>16</sup>), in cui evidenzia come la stabilizzazione economica statale avvenga tramite una trasformazione dei rapporti fra politica ed economia. Il potere politico, infatti, si fonde con quello economico, dando vita ad una nuova forma di potere impersonale, poiché non controllato né dai politici, né dagli imprenditori, ma dalla nuova figura sociale del *manager*, che diventa così l'emblema di una nuova era e di una nuova classe dominante. In disaccordo con la tesi del capitalismo di Stato si pone invece Franz Leopold Neumann, per il quale il capitalismo ha tutt'altro che risolto le sue contraddizioni interne. Tali contraddizioni sono state semplicemente spostate ad un livello più alto, e coperte da un imponente apparato burocratico e dall'ideologia *völkisch*. Esse, in verità, non solo permangono ma vengono perfino accentuate dal processo di monopolizzazione capitalistica, che rafforza il potere dei grandi "capitani d'industria" ed indebolisce i ceti medi e bassi. Secondo Neumann, il nazismo riesce a mantenersi economicamente dinamico e produttivo non perché abbia eliminato l'autonomia del mercato, come per Pollock ed Horkheimer, ma nonostante abbia eliminato i meccanismi del mercato: esso impone un potere politico totalitario che alimenta l'economia unicamente per soddisfare in maniera diretta ed immediata le proprie esigenze. Per Neumann il nazismo non è una forma di capitalismo di Stato, per il semplice fatto che il nazismo è un non-Stato, esso costituisce infatti

15. Cfr. F. POLLOCK, *Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?*, in G. MARRAMAO (a cura di), *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, Liguori, Napoli, 1981.

16. Cfr. M. HORKHEIMER, *Lo Stato autoritario*, in *La società di transizione*, Einaudi, Torino, 1979; per l'inquadramento di questo saggio nell'ambito dell'ampio dibattito tedesco sullo "Stato totale": C. GALLI, *Strategie della totalità*, in «Filosofia politica», n. 1, 1997.



una forma di società in cui i gruppi dominanti controllano il resto della popolazione in modo diretto, senza la mediazione di quell'apparato coercitivo ancorché razionale fino ad oggi conosciuto come Stato<sup>17</sup>.

Di fronte al dibattito francofortese sul nazismo, Marcuse cerca di operare una sintesi fra le diverse posizioni esistenti nell'Istituto<sup>18</sup>, mosso dalla convinzione che lo Stato totalitario possa essere compreso e superato solo a partire dalla chiarificazione dei mutamenti sociali che, dall'età del *laissez faire* e passando attraverso le varie forme assunte dalla società industriale, ne hanno determinato l'avvento (è interessante notare come tale proposito e tale approccio storico-filosofico sia simile a quello arendtiano; le differenze, che emergeranno a breve, nella definizione del totalitarismo derivano essenzialmente dalla prospettiva marxista marcusiana, estranea alla Arendt).

Il primo contributo di Marcuse allo studio del nazionalsocialismo è rappresentato dal saggio *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, concepito come commento al discorso tenuto da Adolf Hitler nel 1934 agli industriali di Düsseldorf<sup>19</sup>. In esso si sottolinea come le differenze fra liberalismo e Stato totalitario siano superficiali, nonostante il secondo si presenti come una contrapposizione al primo, entrambi condividono infatti, essenzialmente, la credenza nelle leggi naturali, la radicale opposizione al marxismo e la difesa del modo di produzione capitalistico; le loro differenze sono meramente funzionali alla transizione dal capitalismo competitivo, basato sull'impresa individuale e la concorrenza che ne consegue, a quello monopolistico, concentrante il potere economico nelle mani di pochi grandi *trust*,

si può dire che sia il liberalismo stesso a «generare» lo Stato totalitario ed autoritario, che ne è il perfezionamento in uno stadio avan-

17. F. NEUMANN, *Behemoth*, Mondadori, Milano, 1999, p. 512.

18. Le diverse interpretazioni del nazismo segnano, probabilmente, la fine della Scuola di Francoforte come orientamento unitario di pensiero, facendo emergere tutte le differenze teoriche tra i vari intellettuali orbitanti attorno all'Istituto per la Ricerca Sociale.

19. Cfr. J. HABERMAS, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano, 1983.

zato di sviluppo. Lo Stato totalitario ed autoritario fornisce l'organizzazione e la teoria della società che corrispondono allo stadio monopolistico del capitalismo<sup>20</sup>.

In altre parole, il liberissimo determina una concorrenza dalla quale esce vincitore quel soggetto, lo Stato, che annulla la concorrenza stessa con il regime del suo monopolio, ovviamente, ciò non comporta affatto una rottura col passato liberale, come lo Stato monopolistico totalitario va propagandando, poiché non risulta intaccata la precedente struttura economica, della quale anzi si producono mitizzazioni, come quella della figura "eroica" del capitano d'industria:

La nuova concezione del mondo disprezza il «mercante» ed esalta il «geniale capitano d'industria»: così però maschera soltanto il fatto che essa lascia intatte le funzioni economiche del borghese [...] Il pensiero carismatico–autoritario del capo è già prefigurato nella celebrazione del geniale capitano d'azienda, del *boss* «nato», compiuta dal liberalismo<sup>21</sup>.

In un successivo lavoro, il nazismo viene definito come una forma di "tecnocrazia" poiché in esso la ricerca del profitto è stata gradualmente sostituita da quella dell'efficienza tecnica:

Nella Germania nazista il regno del terrore non è sostenuto solo dalla forza bruta, estranea alla tecnologia, ma anche dall'ingegnosa manipolazione del potere insito nella tecnologia [...] Questa tecnocrazia terroristica non si può attribuire alle eccezionali esigenze dell'"economia di guerra"; quest'ultima non è che lo stato normale di quell'ordinamento nazionalsocialista del processo sociale ed economico, di cui la tecnologia rappresenta uno dei principali stimoli<sup>22</sup>.

Inoltre, anticipando le riflessioni de *L'uomo a una dimensione*, Marcuse distingue qui fra "tecnica", l'apparato dell'industria, dei trasporti

20. H. MARCUSE, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in *Cultura e società*, cit., p. 19.

21. Ivi, pp. 11 e 18.

22. H. MARCUSE, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, in G. MARRAMAO (a cura di), *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, cit., p. 138.

ti e delle comunicazioni, *in sé neutrale*, e “tecnologia”, un *determinato modo di produzione*. Per questo la tecnologia è sempre

una forma di organizzazione e perpetuazione (o trasformazione) dei rapporti sociali, una manifestazione del pensiero e degli schemi di comportamento prevalenti e uno strumento di controllo e di dominio<sup>23</sup>.

E la tecnologia, asservita al nazismo, rappresenta

Un esempio evidente delle modalità in cui un’economia altamente razionalizzata e meccanizzata e dotata della massima efficienza produttiva può operare nell’interesse dell’oppressione totalitaria<sup>24</sup>.

Se questa è l’essenza della genesi dello Stato totalitario nazista, quali sono i tratti distintivi che lo caratterizzano? Esso ha trasformato i rapporti economici in rapporti politici, conseguentemente lo Stato dopo avere (come si è già visto) monopolizzato l’economia, la pone al servizio dei propri interessi:

il nazionalsocialismo ha soppresso i tratti distintivi che hanno caratterizzato lo Stato moderno. Esso tende ad abolire ogni separazione tra Stato e società attraverso il trasferimento delle funzioni politiche ai gruppi sociali attualmente al potere [...] (il nazismo tende così) all’autogoverno diretto e immediato dei gruppi sociali dominanti sul resto della popolazione<sup>25</sup>.

Se tale impostazione, da un lato porta evidenti vantaggi per i grandi cartelli industriali, a causa dell’identificazione immediata dei loro interessi con quelli statali, dall’altro richiede alle industrie l’abo-

23. Ivi, p. 137.

24. Ivi, p. 138.

25. H. MARCUSE, *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo*, in *Davanti al nazismo*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 15, parentesi mia; questo saggio nasce dalla rielaborazione del testo di una conferenza tenuta nel 1941 presso la Columbia University di New York, all’interno di un ciclo di conferenze organizzate dall’Institute of Social Research, cui seguirono, fra gli altri Neumann (*The New Rulers in Germany*) e Pollock (*Is National Socialism a New Social and Economic System?*).

lizzazione d'ogni forma d'indipendenza: nello Stato totalitario non esiste nessuno scarto tra la politica e la società; *tutte* le relazioni sociali devono tradursi in relazioni politiche.

*Le relazioni economiche*, dunque, devono essere trasformate in *relazioni politiche*; l'espansione e il dominio di tipo economico non solo devono essere integrati, ma anche superati dall'espansione e dal dominio di tipo politico [...] nella misura in cui le forze economiche diventavano direttamente forze politiche, esse perdevano il loro carattere indipendente. Esse potevano sbarazzarsi delle loro limitazioni e dei loro disordini interni solo rinunciando alla propria libertà<sup>26</sup>.

L'abbattimento delle barriere che separano l'individuo dalla società richiede, inoltre, la conquista di una nuova frontiera del dominio: la sfera privata<sup>27</sup>. Anch'essa deve infatti essere politicizzata facendo sì che il tempo libero (lungi dall'essere tempo liberato) sia, da un lato, asservito all'incremento della produttività e, dall'altro, costantemente controllato dal *Reich*, che previene così la formazione di un'eventuale pensiero critico nei suoi confronti.

Ed ancora, la classe dirigente dello Stato totalitario dispone di una specifica struttura multipla<sup>28</sup>. Il potere è infatti diviso tra la grande industria, il partito e l'esercito, e tali forze si ritrovano, a volte, in conflitto fra loro; tuttavia, ciò che le tiene insieme è il comune interesse nella sopravvivenza del regime, emblematicamente rappresentato dalla figura del *Führer*. Egli si pone quindi come figura mediatrice fra le forze sociali, e solo in conseguenza di tale funzione (pertanto indirettamente e non direttamente, come per la Arendt) come "sovrano": il suo potere si produce e si mantiene solo in quanto e fintantoché egli è garante dell'efficienza.

26. Ivi, pp. 19-21.

27. A questo proposito cfr. E. JÜNGER, *La mobilitazione totale*, in «il Mulino», n. 5, 1985, e C. GALLI, *Ernst Jünger: la mobilitazione totale*, in *Modernità*, il Mulino, Bologna, 1988.

28. La descrizione di tale struttura è adottata dal *Behemoth* di Neumann.

Lo Stato nazionalsocialista emerge in questo modo come la sovranità tripartita dell'industria, del partito e dell'esercito, che si sono divisi fra di loro quello che un tempo era il monopolio della forza legittima [...] Gli attuali gruppi al potere non credono nelle ideologie e nel potere misterioso della razza, ma seguiranno il *Führer* fintantoché egli resterà ciò che è stato fino ad ora, il simbolo vivente dell'efficienza<sup>29</sup>.

Oltre a tali meccanismi politico-economici, il nazionalsocialismo, interpretato da Marcuse come fase, segnatamente quella monopolistica ed esplicitamente autoritaria, del capitalismo, avvalendosi di una determinata maniera d'impegno della tecnica (che per tal via diventa nel vocabolario marcusiano – come si è già visto – tecnologia), finalizzata ad un certo modo di produzione, designa l'avvento di un nuovo tipo di razionalità: la "razionalità tecnica", la riduzione del *logos* a *techne* e ad una specifica *techne*. Questo configura l'uso della razionalità come strumento di dominio di massa, attraverso l'applicazione a tutte le relazioni umane dei meccanismi tipici del processo tecnologico: nello Stato nazista tutte le relazioni sociali sono all'insegna dei criteri della velocità, della produttività e dell'efficienza.

Questa razionalità funziona secondo criteri di efficienza e precisione, ma nello stesso tempo è separata da tutto ciò che la lega ai bisogni umani e ai desideri individuali, ed è interamente adattata ai bisogni di un dominio onnicomprensivo. I soggetti umani e il loro lavoro organizzato in modo burocratico sono solo mezzi per un fine oggettivo: il mantenimento dell'apparato con un grado sempre crescente d'efficienza<sup>30</sup>.

29. H. MARCUSE, *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo*, in *Davanti al nazismo*, cit., pp. 22–23.

30. Ivi, p. 24; affine a questa linea di pensiero è anche l'interpretazione presente in Z. BAUMAN, *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna, 2002, in cui l'Olocausto è descritto come «un raro, ma tuttavia significativo e affidabile, test delle possibilità occulte insite nella società moderna [...] di fronte all'efficienza fattuale dei più celebrati prodotti della civiltà: la sua tecnologia, i suoi criteri razionali di scelta, la sua tendenza a subordinare pensiero e azione alla pragmatica economica ed efficientista. Il mondo hobbesiano dell'Olocausto [...] è apparso sulla scena [...] a bordo di un veicolo uscito da una fabbrica, cinto di armi che soltanto la tecnologia più avanzata è in grado di produrre, eseguendo un itinerario tracciato da organizzazioni gestite con criteri scientifici. La civiltà moderna non è stata la

Questo Stato funziona, quindi, come una grande impresa, come «un gigantesco cartello monopolistico che è riuscito a controllare la competizione interna e a sottomettere la masse dei lavoratori»<sup>31</sup>. Per questo, il fatto che il nazionalsocialismo faccia ricorso a dei principi mitici (che per Marcuse costituiscono il “livello mitologico” della nuova mentalità tedesca) che si contrappongono ai principi fondamentali della civiltà occidentale, non significa affatto che il nazismo sia l’inevitabile risultato delle radici culturali irrazionali del mondo germanico, affondanti sostanzialmente in Martin Lutero, Johann Gottfried Herder e Friedrich Nietzsche<sup>32</sup>, esattamente al contrario, il livello mitologico della nuova mentalità tedesca svolge il ruolo di “comunità linguistica sovra-tecnica”, mascherando l’avvento della razionalità tecnica. La nuova mentalità tedesca ha quindi poco in comune con quella precedente, di cui si spaccia come restaurazione, ed è invece simile a quella delle moderne democrazie occidentali. Inoltre, è estremamente interessante il fatto che Marcuse avesse previsto come il superamento della *forma mentis* nazista sarebbe avvenuto solo proponendo, in alternativa a quella nazista, una società altrettanto efficiente ma in grado di conservare le libertà politiche liberali, che il nazismo ha dovuto abolire<sup>33</sup>; viene così profetizzato l’insorgere di quella società consumistica, successivamente descritta ne *L’uomo a una dimensione*.

Non c’è pertanto da stupirsi se l’adesione di Martin Heidegger al nazismo segna la fine dei rapporti personali di Marcuse con il suo primo maestro. Significativa a questo proposito è la risposta che, nell’ambito di un carteggio risalente al 1947-’48, il filosofo francofortese dà all’autore di *Essere e tempo*, dopo che quest’ultimo ha equiparato il genocidio ebraico perpetrato dai nazisti alla deportazione dei tedeschi dell’Est operata dagli Alleati:

condizione *sufficiente* dell’Olocausto, ma ha rappresentato senza alcun dubbio la sua condizione *necessaria*», pp. 30-32; su questo cfr. anche Y. BAUER, *Ripensare l’Olocausto*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2009.

31. H. MARCUSE, *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo*, in *Davanti al nazismo*, cit., p. 27.

32. Cfr., ad esempio, P. VIERECK, *Dai romantici a Hitler*, Einaudi, Torino, 1948.

33. Cfr. H. MARCUSE, *La nuova mentalità tedesca*, in *Davanti al nazismo*, cit.

Con questa affermazione Lei non si pone al di fuori della dimensione in cui, in generale, ogni conversazione è possibile – fuori dal *Logos*? Perché solo fuori della dimensione della «logica» è possibile spiegare, relativizzare, «comprendere» un crimine, affermando che gli altri hanno fatto la stessa cosa. Ed ancora: com'è possibile mettere sullo stesso piano la tortura, la mutilazione, l'annichilimento di milioni di uomini, con il trasferimento forzato di gruppi di popolazione che non hanno sofferto nessuno di questi oltraggi (a parte forse casi molto eccezionali)?<sup>34</sup>

### 3.3. Conclusione

Cercando ora di riassumere i termini del confronto tra la Arendt e Marcuse sulla concezione del totalitarismo, così da dischiudere, attraverso tali prospettive, il rapporto che quest'ultimo intrattiene con il capitalismo, ed in generale, con la struttura economica della società, vanno fissati i seguenti termini. Per la Arendt, il termine totalitarismo descrive una forma politica radicalmente nuova e incomparabile con le forme storicamente precedenti di regime autoritario, nella sua genesi, lo Stato totalitario è favorito da determinate pre-condizioni (che la Arendt individua essenzialmente nell'antisemitismo, che invece per Marcuse è solo una parte della più generale offensiva che il totalitarismo conduce contro il *logos* umano, e nell'imperialismo), si sviluppa attraverso specifici meccanismi (fra cui i principali sono l'uso della violenza e del terrore, la presenza di un partito unico, l'assoluta centralità della figura del capo e, soprattutto, l'elemen-

34. H. MARCUSE, *Carteggio con Heidegger*, in *Davanti al nazismo*, cit., p. 133. Il carteggio venne pubblicato per la prima volta in lingua originale (tedesco) sulla rivista «Pflasterstrand», n. 279/280, 1985, e tradotto in italiano in «Fenomenologia e Società», n. 1, 1989; in entrambi i casi, però, è assente la lettera di Heidegger, e quelle di Marcuse sono mancanti di alcuni periodi, mentre, nel volume, da cui è tratta la citazione, si traducono integralmente le lettere di Marcuse, così come appaiono in P.E. JANSEN (a cura di), *Befreiung Denken — Ein politischer Imperativ*, Verlag 2000, Offenbach 1990, rimane però assente quella di Heidegger, pubblicata parzialmente in «Reset», n. 50, 1998. Sui contenuti di tale carteggio, va rilevato come l'incomunicabilità fra i due derivi dalle loro diverse (ma, ritengo, non per questo inconciliabili) prospettive: valutativa quella di Marcuse, metafisica, ontologica quella di Heidegger.

to ideologico) e perviene ad una sospensione del diritto, funzionale alla destrutturazione e ricostruzione dell'umano (come è avvenuto in ogni "campo di sterminio"). Diversamente dalla Arendt, Marcuse ritiene il totalitarismo una tappa (quella specificatamente tedesca) della generale evoluzione del sistema capitalistico-industriale che, in contesti diversi, si manifesta in forme storiche diverse (come ad esempio, il liberalismo, il nazi-fascismo, il comunismo sovietico<sup>35</sup> ed il consumismo). Conseguentemente, per Marcuse i criteri identificativi definiti dalla Arendt non sono sufficienti per comprendere l'essenza della mentalità totalitaria:

Il termine «totalitario», infatti, non si applica soltanto ad una organizzazione politica terroristica della società, ma anche ad una organizzazione economico-tecnica, non terroristica, che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti. Essa preclude per tal via l'emergere di una opposizione efficace contro l'insieme del sistema. Non soltanto una forma specifica di governo o di dominio partitico producono il totalitarismo, ma pure un sistema specifico di produzione e di distribuzione, sistema che può essere benissimo compatibile con un «pluralismo» di partiti, di giornali, di «poteri controbilanciantesi», ecc.<sup>36</sup>.

L'aver interpretato il totalitarismo novecentesco come uno stadio del complessivo sviluppo capitalistico-industriale, che a sua volta è da collocarsi nel contesto dello svolgimento dell'ideologia occidentale di dominio, consente a Marcuse di intravedere, negli anni

35. Sebbene Marcuse critichi la riduzione del marxismo ad ideologia positiva (cfr. H. MARCUSE, *Soviet Marxism*, Guanda, Parma, 1968), egli però rifiuta l'equiparazione arendtiana di comunismo e nazismo, continuando a riporre fiducia nelle potenzialità "umanistiche" del comunismo marxiano originario.

36. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, p. 17; tale posizione avvicina Marcuse a Lévinas e a Jankélévitch che, già dagli anni Trenta, interpretano il totalitarismo come l'evento nientificatore per eccellenza della moderna umanità occidentale, cfr. E. LÉVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 1996, e V. JANKÉLÉVITCH, *Il nazismo e l'essere*, in «Micromega», n. 5, 2003.



Settanta, l'avvento di una nuova fase di tale sviluppo<sup>37</sup>, prefigurando quel fenomeno oggi chiamato "globalizzazione".

37. Cfr. H. MARCUSE, *Controrivoluzione e rivolta*, in *La dimensione estetica e altri scritti*, Guerini, Milano, 2002, R. LAUDANI, *Oltre L'uomo ad una dimensione: movimenti e globalizzazione nel pensiero di Herbert Marcuse*, in G. BONAIUTI-A. SIMONCINI (a cura di), *La catastrofe e il parassita*, Mimesis, Milano, 2004, F. SOLLAZZO, *Per una (ri)scoperta di Herbert Marcuse*, in «Prospettiva persona», n. 49/50, 2004, H. MARCUSE, *Oltre l'uomo a una dimensione*, manifestolibri, Roma, 2005, F. SOLLAZZO, *L'originalità del pensiero marcusiano*, in «Prospettiva persona», n. 52, 2005, H. MARCUSE, *La società tecnologica avanzata*, manifestolibri, Roma, 2008, e F. SOLLAZZO, *Invito al pensiero di Herbert Marcuse*, in «Filosofi per Caso: area di discussione metropolitana», 08/07/2009. Quanto al dominio come cifra dell'intera ideologia occidentale, vi sono numerosissime opere a riguardo, delle quali, un classico esempio (senza per questo trascurare altri fondamentali riferimenti quali, fra gli altri, Nietzsche, Heidegger, Foucault) è M. HORKHEIMER-T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.



## 4. La crisi della facoltà di giudizio

La descrizione delle strutture politiche ed economiche totalitarie, è insufficiente per comprendere l'essenza del totalitarismo, per la comprensione della quale è necessario analizzare ciò che rende possibili tali strutture: la morale e la coscienza dell'uomo totalitario.

Sono molteplici gli effetti disumanizzanti prodotti dal totalitarismo, e sono molteplici le descrizioni che ne sono state offerte. Con lucidità, Hannah Arendt descrive tali effetti come l'annientamento degli uomini su tre diversi livelli. Il primo è dato dall'"uccisione del soggetto di diritto che è nell'uomo". Questa forma di uccisione rappresenta il perfezionamento totalitario dello sfruttamento e della persecuzione politica proprie dell'imperialismo e corredate dal pregiudizio culturale e razziale tipico dell'antisemitismo moderno; il suo esito è quello della sottrazione dei diritti civili, e quindi di ogni tipo di protezione legale, a determinate categorie di persone. Il secondo livello risiede nell'"uccisione nell'uomo della persona morale". Tale uccisione si esplica tramite la mortificazione della persona ed il relativo annientamento di ogni forma di dignità umana; questo fenomeno coinvolge tanto le vittime quanto i carnefici, poiché nei *Lager* entrambi risultano spogliati della propria umanità. Il terzo livello consiste nella "uccisione dell'individualità". Anch'esso si ripercuote sia sulle vittime che sui persecutori: così come i primi risultano disumanizzati ed infine eliminati, i secondi vengono assorbiti nella massa amorfa, atomizzata e fusa, generante un'indistinta *Volksgemeinschaft*<sup>1</sup>.

1. Per la descrizione di questi tre livelli di disumanizzazione cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Torino, 1999, pp. 612–629. Inoltre, sulla manipolazione del corpo ineluttabilmente insita nelle dinamiche di dominio, cfr. P.P. PASOLINI, *Salò o le*

Dalla sovrapposizione di questi tre elementi l'uomo risulta, prima, de-, poi, ri-, costruito: si assiste così alla nascita di un nuovo tipo d'uomo, inaugurate una mutazione antropologica senza precedenti. La perdita di un mondo comune rappresenta l'esito ultimo di quei processi disumanizzanti sopra descritti: l'eclissi di una dimensione plurale e condivisa, rinchiude il singolo in un isolamento che lo rende facile preda della logica dell'ideologia, ovvero di quell'

unica facoltà della mente umana che non ha bisogno dell'io, dell'altro o del mondo per funzionare, e che è indipendente dall'esperienza come dalla riflessione<sup>2</sup>.

Tale logica fatta di rigida consequenzialità, si potrebbe sintetizzare in un *fiat veritas et pereat mundus*, irresponsabile nel suo estremismo. La pre-condizione necessaria all'espandersi dell'ideologia è la cancellazione dell'idea di uomo come essere unico nella sua irripetibilità, e di quella della pluralità degli uomini, e la sua sostituzione con la figura di un mero esecutore, ecco perché la fisionomia del cittadino "ideologizzato" è quella dell'esemplare interscambiabile e, pertanto, in sé superfluo. Il cittadino-modello dello Stato totalitario è allora quell'individuo che fugge dalle responsabilità del *Selbstdenken* (*leit motiv* di tutta l'opera arendtiana), del pensiero e del giudizio autonomo. Egli diviene per tal via incapace di distinguere la realtà dalla finzione ideologica, che permea tutta la sua esistenza, spogliandolo di un qualsiasi convincimento autentico. In lui si riscontrano l'assenza del pensiero e l'atrofia della facoltà di giudizio, non v'è alcuna traccia, insomma, di quell'antico demone socratico-platonico che costringe al dialogo con se stessi. Il funzionario nazista può, dunque, essere dipinto come una sorta di anti-Socrate che, incapace

120 giornate di Sodoma, 1975, M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976, U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2002, e S. NATOLI, *La verità in gioco*, Feltrinelli, Milano, 2005.

2. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 654; per questo «visti attraverso le lenti dell'ideologia i campi hanno quasi il difetto di avere troppo senso, di attuare la dottrina con troppa coerenza», ivi, p. 626.

di pensare, non può fare altro che obbedire “cadavericamente” alle norme del contesto in cui vive, qualsiasi esse siano.

Evidentemente, il superamento di tale problematica richiede, innanzi tutto, il ripristino di un mondo comune che oggi, nell’età della globalizzazione, potrebbe avvenire solo tramite l’esercizio di un *ethos* universalistico. Ed all’interno di tale mondo comune deve con fermezza essere combattuta ogni sorta di “fuga dalla realtà” (come fa la Arendt nei confronti dell’ideologia), quale forma di cieca complicità con il male (rischio presente in ogni sorta di (auto)marginalizzazione in una sfera altra – da non confondersi con una frequentazione di questa –, rispetto allo spazio effettivamente esistente). Insomma, la Arendt sembra affermare che l’“umanità dell’uomo” non è un dato, ma un progetto, ed in quanto tale può realizzarsi solo se viene scelto e praticato attraverso l’iniziativa umana; conseguentemente, il suo primo nemico è la passività, il cedimento passivo ai processi che ci inglobano<sup>3</sup>. Contro un simile atteggiamento passivo, dagli esiti nichilistici, l’uomo è chiamato dalla Arendt ad esercitare la propria responsabilità attraverso risorse propriamente umane, e per questo tanto fragili quanto essenziali, quali sostanzialmente, la capacità di essere un inizio, l’agire ed il parlare insieme in uno spazio comune e, soprattutto, la facoltà del giudizio. Per capire cosa intenda la Arendt quando parla di tale facoltà, è opportuno prendere le mosse dalla sua lettura di Immanuel Kant.

Nella *Critica della ragion pratica*, Kant, tratta della facoltà legislatrice della ragione, asserendo che il principio legislativo, espresso nell’“imperativo categorico” (“agisci sempre in modo tale che il principio della tua azione possa diventare una legge generale”), si basa sulla necessità che il pensiero razionale sia in accordo con se stesso. Tuttavia nella *Critica del giudizio*, che per la Arendt è la più grande opera di filosofia politica kantiana, viene sostenuta una diversa posizione. L’accordo razionale con se stesso viene qui ritenuto

3. Questa prospettiva arendtiana ha molti punti di contatto con quella delineata dalla Nussbaum in *La fragilità del bene*: come per la Arendt, anche per la Nussbaum, il destino dell’uomo è quello di dover agire all’interno di circostanze contingenti, rispetto alle quali ogni soggetto è chiamato a pronunciarsi, senza lasciarsene travolgere.

insufficiente per l'edificazione di una pacifica società, obiettivo per il quale risulta invece indispensabile la capacità di saper ragionare al posto dell'altro:

Il «modo di pensare ampio», l'apertura mentale, gioca un ruolo cruciale nella *Critica del giudizio*. Esso si realizza «paragonando il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ponendoci al posto di ciascuno di loro». La facoltà da cui ciò è reso possibile si chiama immaginazione. Il pensiero critico è possibile solo là dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine. Quindi il pensiero critico, purtuttavia un'occupazione solitaria (ossia, per un'illuminista quale Kant, un *Selbstdenken*), non ha reciso ogni legame con «tutti gli altri»... [Con] la forza dell'immaginazione esso rende gli altri presenti e si muove così potenzialmente in uno spazio pubblico, aperto a tutti i partiti e a tutti i confronti; in altre parole, adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo. Pensare con una mentalità larga — ciò vuol dire educare la propria immaginazione a recarsi in visita<sup>4</sup>.

In tal modo il *giudizio* rimane un atto in cui il soggetto è completamente solo, un *Selbstdenken*, ma diviene un atto soggiacente alla comunicazione, sia anticipata, come previsione, sia effettiva, con gli altri; solo in questi termini può nascere un accordo fra gli uomini. È per questo che il giudizio obbliga a trascendere le proprie limitazioni individuali, l'isolamento, la solitudine, in direzione del riconoscimento della presenza degli altri. Non può esistere il giudizio senza la presenza altrui. Ne consegue che ogni giudizio, pur avendo un valore specifico, non potrà mai avere un valore assoluto: non potrà mai avere un valore superiore a quello che hanno gli uomini che hanno partecipato alla sua elaborazione.

La differenza più decisiva tra la Critica della ragion pratica e la Critica del giudizio è che le leggi morali della prima sono valide per tutti gli esseri capaci di intelletto e di conoscenza, mentre la validità delle regole della seconda è strettamente circoscritta agli esseri

4. H. ARENDT, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 1987, p. 551, parentesi mia; ed ancora: «Il gusto è questo "senso comunitario" (*gemeinschaftlicher Sinn*)», ivi, p. 563.

umani sulla terra [...] Dice Kant: il giudizio vale «per ogni singola persona che giudica»; ma l'accento cade su «che giudica»: non vale dunque per chi non giudica o per quanti non sono membri di quel mondo pubblico nel quale appaiono gli oggetti del giudizio<sup>5</sup>.

Arriviamo così ad un aspetto determinante di tutta l'Opera arendtiana: il giudizio è tutt'altra cosa rispetto alla sapienza, tipica del filosofo:

la differenza tra l'intuizione del giudizio e il pensiero speculativo è nell'aver il primo le sue radici in quello che chiamiamo di solito il *common sense*, mentre l'altro lo trascende sempre. Il *common sense*, che i francesi chiamano in modo così suggestivo «buon senso», *le bons sens*, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi: grazie al buon senso, i nostri cinque sensi, strettamente privati e «soggettivi» e i dati da essi forniti, possono adattarsi a un mondo non soggettivo, ma «oggettivo», che abbiamo in comune e dividiamo con altri (*Il senso comune*: assai presto Kant ebbe la consapevolezza di un che di non-soggettivo in quello che sembra il senso più privato e soggettivo. Tale consapevolezza si esprime così: si dà il caso che le questioni del gusto [«il bello»] «interessano solo in società... Un uomo abbandonato a se stesso in un'isoletta deserta non ornerebbe né la sua capanna, né la sua persona... [L'uomo] non è appagato da un oggetto, se non ne può sentire la soddisfazione in comune con gli altri», mentre, invece, noi disprezziamo noi stessi se barriamo al gioco, ma ci vergogniamo soltanto quando siamo scoperti. O ancora: «In materia di gusto, dobbiamo rinunciare a noi stessi a favore degli altri» o al fine di piacere agli altri – *Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesti il nostro «condividere il mondo con altri»<sup>6</sup>.

5. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 550, e *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991, p. 283.

6. H. ARENDT, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 284, testo fra parentesi: H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 561; su ciò cfr. anche P. TERENCE, *Per una sociologia del senso comune*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, i testi, non recanti titoli specifici, derivanti dalla partecipazione della Forti al Seminario *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, presso l'Università di Catania nel 2007, un'intervista alla studiosa, di F. D'URSO, in «Bollettino d'Ateneo – Università di Catania», 28/05/2007, e [http://www.bda.unict.it/Public/Uploads/article/intervento Simona Forti.pdf](http://www.bda.unict.it/Public/Uploads/article/intervento%20Simona%20Forti.pdf) testo

Dunque, per la Arendt, *il giudizio è un'intuizione che non necessita di alcuna fondazione filosofica poiché nasce unicamente dal e nel confronto con gli altri*, ed è quindi potenzialmente proprio di ogni uomo in quanto essere politico.

Risulta così maggiormente comprensibile la questione, che si affronterà tra poco, relativa alla radicalità ed alla banalità del male. Infatti, per il Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione*, il *radikale Böse* non deriva dalla negazione della ragione, ma dalla corruzione della retta facoltà di giudizio. È per questo che quando la Arendt parla di “assenza di pensiero”, ciò va inteso come carenza della facoltà di giudizio, ovvero della facoltà politica per antonomasia, tanto importante quanto fragile. Ma diversamente da Kant, per il quale il male radicale è sempre potenzialmente vincibile grazie all'esercizio della virtù del ragionamento e quindi imputabile all'uomo quando ciò non avviene, la Arendt introduce un'innovativa nozione, definibile come una sorta di “imputabilità non soggettiva”. Esistono, cioè, delle strutture sistemiche nelle quali diviene impossibile attribuire la colpa morale (non quella giuridica) di un crimine ad un soggetto. Per esercitarsi infatti, la facoltà di giudizio ha preliminarmente bisogno di uno spazio comune, all'interno del quale gli uomini possano entrare in contatto fra loro tramite le proprie parole ed azioni; è stata proprio la carenza di tutto ciò ad avere innescato il male totalitario. Ma se sono queste le radici del male (anche di quello smisurato), allora esso non è mai né profondo né radicale, come rileva anche Karl Jaspers in una missiva di risposta ad una precedente lettera della Arendt:

Il suo modo di vedere la cosa mi sembra un po' inquietante (la Arendt aveva affermato che la mostruosità dei crimini nazisti rendeva impossibile una loro valutazione in chiave giuridica, opinione

dell'intervento della stessa Forti, e F. CASTALDO, *L'evento, l'innovazione, la pratica virtuosa: Arendt legge Machiavelli*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2008. Mi sia tuttavia concesso di notare come la presenza di uno spazio pubblico, la condivisione del mondo con altri sia una condizione necessaria ma non garante dello sviluppo di un *logos* critico (la condanna a morte di Socrate non fu deliberata a seguito di un confronto in uno spazio pubblico?).



che poi abbandonerà, mantenendo però l'idea di una non imputabilità morale) poiché la colpa, che sopravanza ogni crimine finora concepito, assume inevitabilmente [...] un connotato di grandezza – di satanica grandezza – e ciò è assolutamente estraneo ai miei sentimenti nei confronti del nazismo, così come il discorso sul “demoniaco” in Hitler e simili. Mi sembra, poiché così è, che si debbano ricondurre le cose alla loro pura e semplice banalità, alla loro piatta nullità [...] I batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più. Provo paura quando mi accorgo che da qualche parte sta sorgendo un mito o una leggenda, e ogni oggetto indeterminato è già un oggetto del genere [...]. Nel fenomeno nazista non c'è alcuna idea né alcuna sostanza (Da ciò si può anche notare come Jaspers abbia contribuito all'elaborazione del concetto arendtiano di “banalità del male”)<sup>7</sup>.

Per tutto questo, andando alla ricerca delle fondamenta del male, la Arendt giunge infine alla conclusione che esso ne è sempre sprovvisto, configurandosi pertanto come un ché di superficiale, di banale. Ma ciò non ne sminuisce l'atrocità, anzi la incrementa poiché mostra quanto sia facile e comodo etichettare il male come un qualcosa di “normale”, rinvenendo quindi senza difficoltà nella popolazione, personale a sufficienza per poterlo mettere in pratica. L'essenza dell'individuo nazista non è allora quella del fanatico e/o del folle, bensì quella del “borghesuccio” che compie ligiamente il proprio dovere, all'insegna di tutte le rispettabili abitudini del buon *pater familias* che si cura della propria moglie e si sforza di assicurare un buon futuro ai propri figli; egli è insomma un gran lavoratore ed un onesto padre di famiglia. La sua piccolezza e banalità, risiede nell'essere capace di tutto, purché venga sollevato da qualsiasi tipo di responsabilità («Credo sia stato Péguy a chiamare il padre di fa-

7. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 71, parentesi mie. Sulla transizione dalla radicalità alla banalità del male cfr. S. FORTI, *Banalità del male*, in P.P. PORTINARO, *I concetti del male*, Einaudi, Torino, 2002: «l'obbedienza viene elevata a virtù [...] diventa un fine in sé; uno stato permanente in cui le pecore perseguono il bene sottomettendosi costantemente ai loro pastori», p. 43; cfr. anche M.P. LARA (a cura di), *Ripensare il male*, Meltemi, Roma, 2003, D. ARDILLI, *Radicalità e banalità del male*, in *Prima della virtù*, Mimesis, Milano, 2006, e H. ARENDT-G. SCHOLEM, *Due lettere sulla banalità del male*, Nottetempo, Roma, 2007.

miglia “*grand aventurier du 20 siècle*”, ma è morto troppo presto per imparare che quel tipo d’uomo era anche il grande criminale del secolo»<sup>8</sup>).

Nel seguire come inviata del «New Yorker» il processo di Otto Adolf Eichmann a Gerusalemme, la Arendt rinviene in quell’ufficiale nazista una conferma delle sue tesi sulla banalità del male. L’incapacità di Eichmann di riflettere in modo autonomo e critico si palesa sin dalle sue credenze religioso-mitologiche: nell’aula del Tribunale infatti, egli si definisce come un *Gottgläubiger*, un “credente in Dio” che ha però rotto con il cristianesimo (si rifiutò infatti di giurare sulla Bibbia), intendendo Dio come un *Höherer Sinnesträger*, un “Essere razionale superiore” conferente significato alla vita umana, che altrimenti ne sarebbe priva. Ora, a parte il predisporre alla sottomissione ad un’autorità superiore (sottomissione risuonante apertamente nella definizione dell’«imperativo categorico nel Terzo Reich [...] agisci in una maniera tale che il Führer, se conoscesse le tue azioni, le approverebbe»<sup>9</sup>), che addirittura dona senso alla vita, questa concezione mitologica è interessante anche da un punto di vista terminologico: avendo infatti i nazisti mutato il termine di *Befehlsempfänger*, “colui che riceve ordini”, in quello di *Befehlsträger*, “colui che porta gli ordini”, definire Dio un *Höherer Sinnesträger*, significa inserirlo nella gerarchia militare, e la manipolazione linguistica è palese anche quando Eichmann definisce ripetutamente la “soluzione finale” come “evacuazione” o “trattamento speciale”, la deportazione come un “cambiamento di residenza” e la sua stessa obbedienza al *Führer* come una “obbedienza da cadavere” (*Kadavergehorsam*). Ma Eichmann non è un caso isolato, anzi la sua incapacità di giudicare quanto accade intorno a lui è tipica di tutta la massa burocratica del

8. H. ARENDT, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 71; per le riflessioni della Arendt sulla mentalità tedesca del periodo bellico cfr. *The Aftermath of Nazi-Rule*, in «Commentary», 10/10/1950, ora in *Zur Zeit*, Rotbuch, Berlin, 1986.

9. H. FRANK, *Die Technik des Staates*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin-Leipzig-Wien, 1942, pp. 14-15, trad. mia.

*Reich*, composta da individui perfettamente normali, benché autori di azioni mostruose:

Ma il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali [...] Non si sarebbe sentito la coscienza a posto se non avesse fatto ciò che gli veniva ordinato – trasportare milioni di uomini, donne e bambini verso la morte – con grande zelo e cronometrica precisione [...] Non era uno Jago né un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che “fare il cattivo” come Riccardo III [...] Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica – come già fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro difensori – che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generi umani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male<sup>10</sup>.

La figura di Eichmann mette quindi in evidenza la pericolosità dell'incapacità di elaborare un autonomo e critico giudizio, l'assenza, o meglio, la corruzione del quale provoca allontanamento ed estraniamento dalla realtà effettiva; in quell'ufficiale nazista trovano applicazione e conferma (semmai ne avessero bisogno) i concetti chiave dell'etica socratica, secondo cui “nessuno pecca volontariamente” e “chi fa il male, lo fa per ignoranza del bene”: il male compiuto da Eichmann nasce dalla mancata comprensione dell'essenza delle sue azioni (egli agì sempre eseguendo gli ordini, indipendentemente da quali essi fossero), a causa di quella che la Arendt definisce, nel solco della socratica “ignoranza”, come una “crisi della facoltà di giudizio”, sempre possibile laddove venga meno uno spazio pub-

10. H. ARENDT, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 281, 33, 290 e 282. È interessante notare come tale atteggiamento sia riscontrabile anche nell'odierno mondo del lavoro in cui, spesso, il lavoratore ignora il senso complessivo della propria attività, cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1991, in particolare p. 263, nota 6; su tale questione cfr. anche la visione gehleniana dell'uomo come “titolare di funzioni” in A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma, 2003, soprattutto il Cap. VIII, *Automatismi*.

blico condiviso dagli uomini<sup>11</sup>. Non a caso, anche negli ultimi istanti di vita prima dell'esecuzione, il gerarca nazista pronuncia meccanicamente ancora una volta quelle pompose frasi di rito che lo hanno accompagnato lungo tutta la sua carriera.

In quegli ultimi minuti era come se lo stesso Eichmann traesse il bilancio della lunga lezione di abiezione umana alla quale avevamo assistito. Il bilancio della spaventosa banalità del male di fronte alla quale la parola si blocca e il pensiero fallisce<sup>12</sup>.

Ma la concezione arendtiana della banalità del male contiene in sé anche le possibilità del suo superamento, che può giungere solo interrogandosi sul significato del pensare.

La lezione che il Terzo Reich ci ha impartito riguarda la facilità con cui gli individui possono conformarsi a nuove regole, e questo indipendentemente dal fatto che esse prescrivano un "devi uccidere!" piuttosto che il suo contrario. I peggiori criminali del XX secolo sono stati uomini che non hanno pensato. Una conclusione sulla quale meditare, per non convivere in modo banale con l'assassino in cui ciascuno di noi potrebbe mutarsi<sup>13</sup>.

11. È però da specificare che la Arendt intende lo spazio pubblico come un luogo fisico nel quale gli uomini possano fisicamente incontrarsi; cosa accade nel momento in cui tale spazio pubblico diviene virtuale, tecnologicamente configurato, lo hanno mostrato, per primi, gli autori della prima Scuola di Francoforte: gli strumenti tecnologici che filtrano i rapporti umani, sottomettono gli stessi ai principi della razionalità tecnologica.

12. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit. p. 259, anche durante il processo: «ripetevo parola per parola le stesse frasi fatte», ivi, p. 86.

13. B. ASSY, *Eichmann, Riccardo III e Socrate*, in E. DONAGGIO-D. SCALZO (a cura di), *Sul male*, Meltemi, Roma, 2003, p. 179; cfr. anche A. GILARDONI, *Eichmann*, in *Potere & dominio*, Mimesis, Milano, 2005, C. VALLEE, *Hannah Arendt: Socrate e la questione del totalitarismo*, Palomar, Bari, 2006, i seguenti articoli, in «Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica», 12/03/2007, E. ANTONINI, *Totalitarismo e democrazia in Hannah Arendt*, G. DI SALVATORE, *Responsabilità e male nel pensiero di Hannah Arendt*, e F. MARINI, *Totalitarismo e dispotismo democratico: un confronto tra Hannah Arendt e Alexis de Tocqueville*, e F. SOLLAZZO, *Crisi della capacità di giudizio e della ragione*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).

Gli assassini non si sono mai percepiti come tali; paradossalmente, il più grande assassinio di massa della storia non è stato commesso da assassini, ma da professionisti che hanno svolto egregiamente e diligentemente il proprio dovere “lavorativo”. E ciò vale tanto per chi gli ordini li esegue, quanto per chi li progetta, anch’egli infatti si percepisce come un mero esecutore di un progetto superiore, ovvero, arendtianamente, come un esecutore di una ideologia, il ché rende del tutto superflua qualsiasi forma di confronto con gli altri, unica strada, invece, che permetterebbe una sana espansione della facoltà di giudizio. Se è questa la ragione di fondo, non solo della *Shoah*, ma di ogni atrocità, allora noi tutti dobbiamo guardarci dal ritenere queste forme di violenza delle parentesi della storia umana, oggi irripetibili. Il rischio del riprodursi, anche se in nuove vesti, di fenomeni analoghi è insito nella costante presenza, anche e forse soprattutto nel civile Occidente, di movimenti e partiti dichiaratamente e orgogliosamente intolleranti nei confronti degli “ebrei di turno”.



## 5. Un possibile modello di democrazia

La democrazia è abitualmente considerata l'impostazione sociale ideale per superare i vari mali della politica, dal dispotismo al totalitarismo, inteso in tutte le sue possibili accezioni e varianti teorico-pratiche. Non mancano, tuttavia, anche le critiche nei confronti dell'idea e/o della messa in pratica della democrazia: da Platone, che la considera una forma di degenerazione dello Stato, al pari della timocrazia, dell'oligarchia e della tirannide, a chi, come ad esempio Alexis de Tocqueville, ne denuncia l'insito pericolo "dispotico", ovvero quello di una tirannia della maggioranza<sup>1</sup>. Il limite della democrazia appare allora quello della possibile cristallizzazione di determinate regole e procedure, rischio però evitabile mantenendo una costante rivedibilità delle norme, alla cui (ri)definizione possa partecipare chiunque, avendo i requisiti necessari<sup>2</sup>, desideri farlo.

### 5.1. Le *pòleis* e la modernità

Significativo, a questo proposito, è il soffermarsi di Hannah Arendt sulla definizione aristotelica di uomo come *zōon politikon*,

1. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano, 1991, e A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1968-1969, 2 voll.

2. Ritengo infatti che l'accesso alla vita politica debba essere filtrato dal conseguimento di nozioni "tecniche" (funzionamento delle istituzioni) e dall'esplicitazione di capacità "critiche" (comprensione e valutazione), potenzialmente proprie di chiunque. Sui meccanismi e i paradigmi della politica nella modernità cfr. AA.VV., *Che cos'è la politica?*, Meltemi, Roma, 2008.

in essa è infatti presente la concezione greca della politica, intesa come *bios politikos*, come un vivere politico che non rappresenta una semplice dilatazione della vita privata (come nel caso della *phratria* e della *philē*), ma un altro ordine d'esistenza (inaugurato dalle *pòleis*) fondato su ciò che, a parte le necessità biologiche, accomuna gli uomini: *praxis* (l'azione) e *lexis* (il discorso). Fra questi due elementi costitutivi delle *pòleis*, il secondo ha preso gradualmente il sopravvento sul primo (distinguendosi peraltro in retorica, l'arte del discorso pubblico, e dialettica, l'arte del discorso filosofico), portando così Aristotele ad una seconda definizione di uomo, quella di *zōon logon ekhon* (essere vivente capace di discorso/ragionamento; il termine *logos* racchiude entrambi i significati). Così, per la Arendt, le *pòleis* hanno infine adottato la parola e la persuasione come strumento decisionale, considerando la violenza ed il potere incontrastato di uno o pochi uomini, delle forme relazionali prepolitiche, tipiche della vita domestica o degli imperi asiatici, per questo considerati barbarici; in politica, insomma, non esiste alcun *pater familias*. Per questo la Arendt critica le traduzioni, riconducibili a Tommaso d'Aquino, di *zōon politikon* come essere sociale, e di *zōon logon ekhon* come essere razionale; in entrambe queste traduzioni infatti, si perde la concezione originale greca della politica: nel primo caso si confonde il *bios politikos* con una generica *societas*, nel secondo si commette l'errore di supporre che, per i greci, il *logos* sia una facoltà propria di tutti gli uomini, anziché comprendere come esso rappresenti un *modus vivendi* tipico solo di chi vive nel *bios politikos*. A causa di queste scorrette traduzioni, il cui errore di fondo sta nell'aver voluto adattare al pensiero romano-cristiano espressioni provenienti da un altro mondo culturale, quello greco antico, la sfera politica è stata gradualmente sostituita da quella sociale.

Ora, nelle *pòleis* lo spazio della politica è lo spazio della libertà, e in quanto tale si oppone alla sfera delle necessità, cioè alla sfera domestica. In quest'ultima gli uomini si uniscono spinti dai loro bisogni e dalle loro necessità, e l'uso della forza e della violenza è giustificato poiché rappresenta il solo modo per avere ragione della necessità; nella sfera domestica vige una rigida disuguaglianza che consente



il dominio del *pater familias*<sup>3</sup>. Lo spazio politico, al contrario, si basa sulla libertà e sull'eguaglianza di tutti i suoi membri, infatti, essere liberi significa essere liberi dalle urgenze della vita e dalla disuguaglianza gerarchica relativa ad ogni forma di dominio. La sovrapposizione della sfera domestica sullo spazio politico genera la società, la cui caratteristica di fondo consiste pertanto nel significato pubblico assunto dalle necessità private, in primo luogo quelle biologiche (non a caso prima dell'avvento della sfera sociale la schiavitù viene considerata un male peggiore della morte e gli schiavi vengono considerati dei codardi per non preferire la morte alla condizione servile; valutazione che sarà incompatibile con la sacralizzazione della vita successivamente operata dal cristianesimo). Quindi, nella sensibilità antica, la vita che si svolge nella sfera domestica è tutt'altra cosa da quella che si svolge nello spazio pubblico, nella prima infatti l'uomo è privato della possibilità di mostrare ed esprimere le sue facoltà più alte, e dunque non è considerato propriamente umano.

Una delle caratteristiche della vita privata [...] era che l'uomo esisteva in questa sfera non come un vero essere umano ma solo come un caso della specie animale del genere-umano. Questa, precisamente, fu la ragione ultima dello straordinario disprezzo concepito per essa dall'antichità<sup>4</sup>.

Ora, l'avvento del sociale non solo sposta nella politica temi considerati nell'antichità pre- o addirittura anti-politici, come ad esempio il mantenimento della vita biologica, ma determina anche una "gerarchizzazione della vita pubblica". Difatti, la disuguaglianza tipica

3. Per la Arendt, ciò è massimamente evidente nella legislazione ateniese di Solone, che limita il potere paterno solo nel caso in cui esso confligga con l'interesse della *pòlis*, inoltre, i diritti connessi alla domestica *patria potestas* rendono comprensibili fenomeni quali l'esposizione e la vendita dei lattanti: «il potere paterno era limitato solo quando veniva in conflitto con l'interesse della *polis*, e mai a vantaggio del singolo membro della famiglia», H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1991, p. 246 (nota 16 al Cap. II). Cfr. F. SOLLAZZO, *Il modello democratico delle pòleis*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).

4. Ivi, p. 34.

della sfera domestica investe la società, si passa così dalla gerarchia dei membri di una famiglia, alla gerarchia dei gruppi di una società. Tuttavia, a differenza dell'ordine familiare, nell'ordine sociale non è identificabile il soggetto detenente il potere, il quale diviene così impersonale, cioè burocratico, ma non per questo privo di forza, anzi, la sua forza risiede nell'affidare a ciascun membro della società un genere di comportamento, così da "normalizzarne" la condotta, escludendo in lui la possibilità di azioni spontanee, imprevedute o eccezionali. Se l'azione è tipica della sfera politica antica, il comportamento lo è della società moderna. L'azione è una modalità di relazione tra gli uomini, grazie alla quale potersi distinguere dagli altri, tramite gesta e imprese fuori dal comune, ovvero eccellendo. Il comportamento descrive fatti tipici di interi gruppi sociali nei quali i gesti del singolo, non solo sono irrilevanti, ma se si discostano troppo dai modelli sociali dominanti, dal conformismo che essi impongono, determinano la asocialità o la anormalità di quel singolo, per questo i comportamenti vengono descritti con le leggi della statistica. Così, la società uniforma gli uomini permettendo un solo interesse ed una sola opinione, in altri termini, non è tollerata alcuna forma di differenza rispetto al "comportamento sociale". Queste problematiche sono, per la Arendt, inevitabilmente legate al venire meno dello spazio pubblico, in altre parole, non è possibile allontanarsi dal paradigma politico antico senza incorrere nelle suddette problematiche, poiché la dimensione pubblica antica costituisce l'unico spazio adeguato al raggiungimento dell'eccellenza umana in una qualsiasi attività, eccellenza che risulta, nella modernità, priva di una sede nella quale potersi manifestare. Inoltre, è corresponsabile della perdita dello spazio pubblico così come era inteso nelle *póleis*, qualsiasi pensiero che si basi sull'assunto che il mondo non durerà: per tal via si inibisce ulteriormente il desiderio di eccellere, poiché esso è legato alla volontà di determinare anche nel futuro, oltre che nel presente, una traccia duratura della propria esistenza, configurando così quella che per il mondo greco antico era l'immortalità, ovvero il ricordo da parte delle future generazioni:

Alla base dell'antica stima riservata alla politica è la convinzione che l'uomo in quanto uomo, ogni individuo nella sua irripetibile

unicità, appare e conquista la sua identità nel discorso e nell'azione, e che queste attività, malgrado la loro futilità da un punto di vista materiale, posseggono una qualità durevole perché provocano il *ricordo di sé*<sup>5</sup>.

Si badi bene, ciò non sta ad indicare la presenza, negli antichi greci, di una sorta di egoismo individualistico, ma il fatto che, per essi, si potesse avere un'identità personale solo avendo una "storia" da condividere con gli altri uomini e da lasciare in eredità, sottoforma di "fama immortale", alle future generazioni. Da questa prospettiva, la *pòlis* rappresenta lo scenario ideale nel quale poter acquisire, tramite la condivisione di parole e atti, tale fama immortale. La *pòlis* è, quindi, memoria delle gesta del passato e "palcoscenico" per quelle del presente, finalizzate all'essere ricordati nel futuro. Pertanto le *pòleis* non si debbono considerare solo come delle città-stato fisicamente situate in un territorio, ma come una specifica organizzazione umana scaturente dall'agire e dal parlare insieme all'interno di un determinato spazio comune in cui poter apparire; insomma per la Arendt, la *pòlis* è l'esatto opposto di ciò che è il totalitarismo: essa rappresenta non un determinato evento storico-politico, ma una vera e propria categoria concettuale, indipendente dalle coordinate spazio-temporali di realizzazione.

"Ovunque andrete, voi sarete una *polis*": queste parole famose non solo furono la parola d'ordine della colonizzazione greca, ma esprimevano la convinzione che l'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria collocazione pressoché *in ogni tempo e in ogni luogo*<sup>6</sup>.

5 Ivi, p. 153, corsivo mio; anche la riflessione filosofica solitaria e la pratica della bontà cristiana contribuiscono alla distruzione dello spazio pubblico: la prima si basa su un dialogo solitario tra "sé e se stesso" (fondamentale come momento preliminare all'accesso alla dimensione pubblica, deleterio per quest'ultima se fine a se stesso), la seconda si fonda sull'assunto che le buone azioni, per essere tali, non debbano essere né viste, né udite, né ricordate e, dunque, assenti da un mondo comune; cfr. *La posizione delle attività umane*, in Ivi.

6 Ivi, p. 145, corsivo mio.

Ma attenzione, da ciò non si deve supporre, errando, che la Arendt propugni la

esclusione o la negazione della sfera sociale, che non avrebbe senso in una moderna concezione dell'agire, ma la sua necessaria sottomissione alla sfera della *politeia*. In altri termini, per poter agire in pubblico, con gli altri, un essere umano deve radicarsi necessariamente nel privato – deve esistere come *creatura*, grata delle sue origini e *sola* dinanzi alle domande poste dal mero fatto di esistere – ma, a partire da tale solitudine e privatezza, egli può fondare con gli altri uno spazio comune, in cui le differenze originarie non contano più. L'*isonomia*, tipo ideale della forma politica in Hannah Arendt, è infatti la conquista dell'uguaglianza, davanti alla legge comune, di esseri che restano essenzialmente diversi<sup>7</sup>.

Ma diversamente, e ben distante, dai desideri della Arendt, ciò che si manifesta nella moderna dimensione sociale, non è più l'*aretē* o la *virtus*, bensì sono le passioni e le emozioni soggettive che, uscendo dall'ambito dell'intimità ed invadendo la dimensione dell'essere in comune, causano il rischio di una deriva solipsistica, che mette in dubbio la certezza della realtà del mondo e degli altri uomini. Ciò accade perché nella moderna società di massa le relazioni fra gli uomini sono più rare e difficoltose che nel mondo antico. In esso infatti la condivisione della sfera pubblica offre agli uomini la possibilità di relazionarsi tra loro, mentre, nella società di massa non esiste alcun mondo comune (poiché lo spazio sociale è disgregato in una serie di proiezioni dell'intimità individuale) che possa mettere in relazione fra loro gli uomini. Tuttavia, il fatto che la Arendt lamenti l'assenza di un mondo comune, non significa affatto che essa desideri l'esistenza di un'unica prospettiva dalla quale osservare la realtà (cadendo così nella sua stessa critica al concetto di ideologia), quello che rimpiange è invece l'esistenza di uno spazio comune all'interno del quale poter confrontare prospettive diverse: la distruzione di un mondo comune

7. A. DAL LAGO, *Introduzione*, in H. ARENDT, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 1987, pp. 43–44; su questo cfr. H. ARENDT, *La lingua materna*, Mimesis, Milano, 2005.

può avvenire in condizioni di radicale isolamento [...] Ma può anche accadere nelle condizioni di una società di massa o di isterismo di massa, in cui vediamo tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino. In entrambi i casi gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da loro. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro singola esperienza, che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte<sup>8</sup>.

Quindi, se il termine “privato” nel suo uso originario indica la privazione della vita politica, esso indica invece oggi la privazione di una qualsiasi forma di relazione con gli altri, al punto tale che qualunque cosa un uomo faccia nella sua *privacy*, rimane senza significato e senza importanza per gli altri. Non a caso la Arendt individua nella solitudine il fenomeno di massa *par excellence* dell'attuale società<sup>9</sup>. La tendenza a rinchiudersi nella *privacy* si trova *in nuce* nel cristianesimo, per il quale la politica costituisce un peso che qualcuno deve assumersi per il bene di chi, libero da tale fardello, possa occuparsi della gestione della propria casa e della salvezza della propria anima; il radicarsi di tale prospettiva nell'odierna società conferisce talmente tanta importanza alla *privacy*, da esaltare tutto ciò che è in essa contenuto, in primo luogo la proprietà privata e la ricchezza. Significativo a questo proposito è il fatto che nel mondo antico il *peculium*, il possesso privato di uno schiavo, potesse ammontare a somme considerevoli, senza per questo variare la condizione servile del suo proprietario, testimoniando dunque come la ricchezza non fosse tenuta in gran considerazione, in quanto ininfluenza ai fini della vita politica, così come essa era concepita nelle *pòleis*: nell'antichità le ricchezze sono ininfluenti ai fini dell'ammissione alla vita pubblica, per accedere alla quale i requisiti richiesti sono quelli della libertà e dell'appartenenza alla comunità. Risulta in tal modo ancora

8. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 43.

9. Sulla solitudine e l'isolamento come fenomeni della moderna società, cfr. D. RIESMAN, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna, 1956.

più chiaro come la transizione dal mondo culturale antico a quello moderno consista essenzialmente nella trasformazione della cura privata dei beni privati (nei quali rientra sia la vita biologica che la ricchezza privata) in una preoccupazione pubblica<sup>10</sup>. Per la Arendt, quindi, lo spazio privato priva gli uomini di una “esistenza autentica”, raggiungibile solo in uno spazio pubblico nel quale l'uomo possa realizzare appieno la sua natura di “essere politico”. L'azione politica è dunque sostanzialmente concepita dalla Arendt come un'azione creativa, per potersi dedicare alla quale la *conditio sine qua non* è la libertà dalle necessità naturali.

A mio avviso, questo però non significa che, come da alcuni interpreti dell'Opera arendtiana è sostenuto, l'azione sia, essenzialmente, contro natura; affermando questo, se ne dovrebbe concludere che, nelle loro funzioni più alte, le *pòleis* rappresentassero una negazione della natura:

Esistenza contro natura. Contro natura è la cultura, la storia, e perciò anche (forse soprattutto) il senso che talvolta l'esistenza riesce a conferire alle cose del mondo e alle relazioni fra gli uomini<sup>11</sup>.

Diversamente, ritengo che l'azione non sia, per la Arendt, una forma di opposizione alla natura, bensì una forma di trascendimento della natura, un andare oltre la natura, emancipandosi da essa il più possibile (tendendo, cioè, al balzo dal regno delle necessità a quello della libertà), senza per questo negarla: senza la vita biologica, l'esistenza politica non potrebbe avere luogo. Semmai, da tale prospettiva, la natura può rappresentare una negazione della cultura (in quanto una vita spesa unicamente nella dimensione biologica,

10. Emblematico di ciò è il fatto che, nella modernità, si possa osservare molto frequentemente come i soggetti benestanti non usino le proprie ricchezze come un fondo esonerante dal lavoro che consenta loro di dedicarsi alla ricerca dell'eccellenza nello spazio pubblico, bensì per l'accumulazione di ulteriore ricchezza, utilizzando il potere politico unicamente come protezione di questa.

11. P. FLORES D'ARCAIS, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in H. ARENDT, *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano, 1985, p. 17, cfr. dello stesso autore, *Hannah Arendt: esistenza e libertà, autenticità e politica*, Fazi, Roma, 2006.

come accade all'arendtiano *animal laborans*, è del tutto impolitica), ma se la cultura distruggesse la natura, distruggerebbe le sue stesse fondamenta, collassando. La cultura non è contro la natura, è oltre la natura.

## 5.2. I margini d'applicazione dell'antica *politeia* al contesto odierno

Una delle prime conseguenze che deriverebbero dall'applicazione delle teorie politiche arendtiane al contesto contemporaneo, sarebbe quella della scomparsa della figura del politico di professione. Egli infatti, insieme ai partiti, rappresenta la causa della trasformazione della politica, da azione ad amministrazione, la quale si esplica non tramite la condivisione di parole e azioni, ma attraverso delle precise tecniche, note solo ai professionisti della politica. L'*agorà* si muta così in "Palazzo", testimoniando il fatto che il primo pericolo che ogni democrazia corre è quello di una degenerazione dall'interno. Tale degenerazione del sistema politico ne mina la stabilità, poiché dilata le distanze fra i cittadini e gli amministratori del potere, ponendo a quelli dei dubbi sulla legittimità governativa di questi; si generano così delle tensioni sociali che, non di rado, sfociano in episodi di violenza. Ma, avverte la Arendt, per contestare e contrastare la degenerazione della politica esiste un'alternativa alla violenza: la disobbedienza civile<sup>12</sup>.

La disobbedienza civile esprime la posizione di un gruppo di persone accomunate da una medesima opinione che, nonostante sia, o proprio in quanto è un'opinione minoritaria, sentono il desiderio di

12. L'importanza, agli occhi della Arendt, di queste due forme di contestazione è comprensibile sin dai titoli di saggi come: *La disobbedienza civile*, e *Sulla violenza*, in *Politica e menzogna*, cit. Sulla arendtiana riduzione della politica da ricerca dell'eccellenza ad amministrazione, ritengo che il problema non risieda nella riduzione in sé, ma nell'onnipervasività, nella forza totalizzante, della riduzione stessa: al di fuori di essa (e quindi di una politica intesa come amministrazione) non vi è nulla. La concezione della politica come amministrazione, invece, potrebbe essere accettabile se tale amministrazione non esaurisse il senso della politica, ma costituisse il tentativo di creare le migliori condizioni possibili all'interno delle quali ciascuno possa ricercare l'eccellenza.

manifestare. La disobbedienza civile nasce da un accordo reciproco fra coloro che la praticano e tale accordo non è assimilabile né ad una sorta di patto religioso né laico. Nel primo caso infatti, i partecipanti dovrebbero obbedire ad ogni cosa che venisse loro rivelata da un'autorità superiore; nel secondo, dovrebbero rinunciare ai propri diritti, affidandosi ad un potere politico assoluto; in entrambi i casi stipulerebbero un patto *verticale*. La disobbedienza civile è invece assimilabile, per la Arendt, ad una sorta di contratto sociale *orizzontale*, simile a quello descritto da John Locke nei *Due trattati sul governo*. Esso infatti produce un accordo fra pari, che si impegnano reciprocamente fra loro, originando una *societas* (nel senso latino di alleanza) orizzontale che costituisce la base per l'istituzione di un governo, base che, anche qualora il governo dovesse sciogliersi, rimarrebbe intatta<sup>13</sup>. Inoltre, la disobbedienza civile, rappresenta una possibilità di azione politica diretta in un mondo in cui tale possibilità è limitata all'elezione di rappresentanti; disobbedendo civilmente si può (ri)assaporare il gusto di una vita pubblica fatta di condivisione di esperienze e di relazioni con gli altri. La disobbedienza civile offre, insomma, la possibilità di fare attivamente politica, trascendendo i limiti della rappresentatività della quale, però, la Arendt riconosce la necessità, dovuta alle ampie dimensioni delle società attuali. Quello di cui, infatti, ella va in cerca è un modo per unire le esigenze della politica contemporanea, con lo spirito della Grecia classica, ovvero «un principio di organizzazione completamente diverso, che ha inizio dal basso, continua verso l'alto e alla fine porta a un Parlamento»<sup>14</sup>.

È per queste ragioni che la Arendt, fin dagli anni Quaranta, ha avanzato un'interessante proposta di soluzione politica della disputa israelo-palestinese. Non è però uno Stato binazionale, ebraico ed

13. In altri termini, la *societas* rappresenta per la politica moderna quel sostrato indispensabile che, per la politica antica, era dato dalla sfera privata; sul possibile impatto delle teorie arendtiane sulla modernità cfr. A. MICHELIS, *Responsabilità e tarda modernità: Hannah Arendt e Hans Jonas*, in P. CODA-G. GRAZIANO (a cura di), *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma, 2000.

14. H. ARENDT, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in *Politica e menzogna*, cit., p. 281.



arabo, ciò di cui la filosofa tedesca auspica l'avvento, esso infatti continuerebbe a propinare l'idea di un "blocco" israeliano contrapposto ad uno palestinese, costituendo così la trasposizione parlamentare di quegli scontri extra-parlamentari che vorrebbe risolvere: lo Stato israeliano e quello palestinese si porrebbero, l'uno nei confronti dell'altro, in un atteggiamento di chiusura o, nella migliore delle ipotesi, di filantropica tolleranza. Diversamente da ciò, la Arendt propone la creazione di una Federazione, essa infatti costringerebbe i diversi soggetti politici che la compongono a dialogare fra loro (ovvero a condividere parole e atti in uno spazio comune) al fine di edificare un'unica e comune realtà politica: «Una vera federazione è composta da diversi elementi nazionali chiaramente distinti, o da altri elementi politici, che insieme organizzano lo Stato»<sup>15</sup>. La Federazione, quindi, dovendo pervenire ad un'unica e condivisa definizione della propria costituzione, non si limita ad affiancare fra loro diversi soggetti politici (come nel caso di uno Stato plurinazionale), ma obbliga questi ultimi ad interagire per giungere ad un accordo sui propri principi universali. Portando avanti tali considerazioni negli anni Quaranta, la Arendt rintraccia negli Stati Uniti d'America, nell'Unione Sovietica e nel *Commonwealth* britannico, i più rilevanti esempi di Federazione. Non deve pertanto stupire il fatto che il modello della Federazione venga proposto come modello da applicare anche in Europa (precorrendo così il sorgere dell'attuale Unione Europea), cioè in quel continente in cui

La vittoriosa avanzata degli eserciti alleati, la liberazione della Francia e la continua disgregazione della macchina militare e del terrore tedesca hanno riportato alla luce la struttura originaria di questa guerra, che ha avuto inizio come guerra civile intereuropea<sup>16</sup>.

15. H. ARENDT, *Antisemitismo e identità ebraica*, Comunità, Torino, 2002, p. 89; poco prima (pp. 66 e 86) viene criticamente ricordato come il programma di uno Stato binazionale sia stato proposto, per la prima volta, da Judah Leon Magnes, fondatore della Yichud; sui rapporti della Arendt con la cultura ebraica cfr. F.G. FRIEDMAN, *Hannah Arendt*, Piper, München-Zürich, 1985.

16. H. ARENDT, *Antisemitismo e identità ebraica*, cit., p. 121.

Se la Seconda Guerra Mondiale può essere interpretata, almeno nelle sue origini, come una guerra civile, possono allora, a maggior ragione, essere così interpretati tutti i conflitti dell'odierno mondo globalizzato; diviene pertanto ancora più degno d'attenzione il modello politico federativo. In esso, dovremmo oggi chiederci, se e come sarebbe possibile realizzare una democrazia che sia confronto con gli altri, senza travolgerli o esserne travolti, cioè senza fondersi con gli altri, ma mantenendo la propria individualità all'interno di un paradigma politico condiviso e unificato, ma non per questo omogeneo e uniforme.

### 5.3. Conclusioni

Infine, è doveroso ricordare come la Arendt più matura (quella cioè successiva a *Le origini del totalitarismo* ed a *Vita activa*), trovi una conferma delle proprie fondamentali linee di riflessione, nel pensiero politico di Tocqueville<sup>17</sup>. Anche per il pensatore francese infatti la natura della politica, in generale, e quella della democrazia, in particolare, risiede nella libertà di autodeterminare le proprie azioni e, afferma Tocqueville, la possibilità di fare ciò, dedicandosi alla politica, è, in America, garantita a tutti i cittadini, grazie all'“uguaglianza delle condizioni”:

Senza fatica constatai la prodigiosa influenza che l'eguaglianza delle condizioni esercita sull'andamento della società; essa dà allo spirito pubblico una determinata direzione, alle leggi un determinato indirizzo, ai governanti nuovi principi, ai governati abitudini particolari [...] più studiavo la società americana, più vedevo nell'eguaglianza delle condizioni la forza generatrice da cui pareva derivare ogni fatto particolare<sup>18</sup>.

17. Cfr. H. ARENDT, *Politica e menzogna*, cit.; bisogna però rilevare come la Arendt non si confronti col secondo libro della *Democrazia in America*, quello cioè che sottolinea il carattere onnipervasivo del potere amministrativo, l'apatia dei singoli divenuti folla e l'abrutimento sia dei lavoratori salariati che dei capitalisti.

18. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., vol. 2, p. 15; sull'argomento cfr. G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

Forse è proprio cercando di mediare, sotto l'influsso di Tocqueville, fra una politica elitaria, aristocratica, ed una "popolare", dal basso, che rilasciando un'intervista nel 1972 allo scrittore Adalberto Reif, la Arendt ebbe a dire:

Non è affatto necessario che tutti quelli che vivono in un paese siano membri di un consiglio. Non tutti vogliono o debbono preoccuparsi degli affari pubblici. In questo modo è possibile un processo di autoselezione per mettere assieme una vera *élite* politica nel paese. Chiunque non è interessato agli affari pubblici si accontenterà semplicemente di vedere che siano decisi senza di lui. Ma a ogni persona deve essere data la possibilità di formare un nuovo concetto di Stato<sup>19</sup>.

19. H. ARENDT, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in *Politica e menzogna*, cit., p. 282. Cfr. F. SOLLAZZO, *Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico*, in «B@belonline/print», e «B@belonline.net», n. 3, 2007.



## 6. La società aperta: ambizioni e limiti

Una delle più semplici ed antiche forme di storicismo (lo storicismo può essere inteso come quel movimento di pensiero che ritiene che la storia abbia un intrinseco *telos*) è la cosiddetta dottrina del popolo eletto che si basa su un'interpretazione teistica della storia, ovvero, riconosce Dio come autore della storia e vede in un determinato popolo (quello eletto) lo "strumento storico" della volontà divina. Ora, secondo Karl R. Popper, da questa prospettiva il nazi-fascismo ed il marxismo possono essere considerati due varianti di tale dottrina, anzi, essi rappresentano le

due più importanti versioni moderne dello storicismo [...]: la filosofia storicistica del razzismo o fascismo da una parte (destra) e la filosofia storicistica del marxismo dall'altra (sinistra) [...] al popolo eletto il razzismo sostituisce la razza eletta [...] considerata come lo strumento del destino e alla fine destinata a dominare la terra. La filosofia storicistica di Marx sostituisce al popolo eletto la classe eletta, considerata come lo strumento per la creazione della società senza classi e, nello stesso tempo, come classe destinata a dominare la terra<sup>1</sup>.

Insomma, in tutte le sue possibili varianti (di cui le principali sono quella teistica, quella biologica e quella economica), lo storicismo

1. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma, 1996, vol. I, p. 29; su tale critica allo storicismo e per un'introduzione a Popper cfr. C. SIMKIN, *Popper's Views on Natural and Social Science*, E.J. Brill, Leiden–New York–Köln, 1993, M. BALDINI, *Introduzione a Karl R. Popper*, Armando, Roma, 2002, G. GRAZIANO, *Karl Popper: la razionalità nella scienza e nella politica*, PLUS, Pisa, 2004, e G. COTRONEO, *Popper e la società aperta*, Armando Siciliano, Messina, 2006.

rappresenta sempre una malattia del pensiero, poiché porta gli uomini a rifiutare le proprie responsabilità nei processi di edificazione della società, sottomettendosi ad un superiore “destino storico”.

Con la critica dello storicismo, Popper non fa altro che collocarsi nel solco della critica operata da pressoché tutta l'*intelligenza* europea nei confronti della dismissione del ragionamento indipendente e della conseguente deresponsabilizzazione morale, con le conseguenze politico-sociali che ne derivano. Il suo pensiero diviene invece singolare nella formulazione di un altro male socio-politico che, lo stesso autore, chiama “teoria cospiratoria della società”. Essa, all’opposto dello storicismo, si basa sul presupposto che nella storia non vi sia un *telos*, immanente o trascendente, al quale l’uomo debba sottomettersi, ne consegue che la storia sia il prodotto di determinate istituzioni umane, svincolate da qualsiasi *telos*, attraverso le quali alcuni uomini detengono il potere. Per questo (cioè per la sua assenza di fede in un superiore fine ultimo), essa non può essere considerata solo come una forma di secolarizzazione delle superstizioni religiose: essa rappresenta l’idea di una autonomizzazione ed emancipazione delle forze che controllano la società, da una qualsiasi prospettiva teleologica. Ma attenzione, a rendere la teoria cospiratoria tale, non è semplicemente l’idea dell’assenza di un *telos* nella storia, bensì il fatto che, a partire da tale idea, si produca l’

opinione secondo cui tutto quel che accade nella società – comprese le cose che la gente, di regola, non ama, come la guerra, la disoccupazione, la povertà, le carestie – sono il risultato di un preciso proposito perseguito da alcuni individui, o gruppi potenti<sup>2</sup>.

Secondo il pensatore austriaco, la teoria cospiratoria della società ha la sua debolezza nel fatto che le cospirazioni, anche qualora fossero tentate, sono nella maggior parte dei casi destinate al fallimento. Infatti, secondo la teoria cospiratoria, le istituzioni e gli eventi sociali

2. K.R. POPPER, *Previsione e profezia nelle scienze sociali*, in *Congetture e confutazioni: Popper e il dibattito epistemologico post-popperiano*, Paravia, Torino, 1988, p. 580; sullo stesso argomento cfr. K.R. POPPER, *Come io vedo la filosofia*, in «La Cultura», n. 4, 1976.

dovrebbero essere degli esiti voluti di determinati progetti, mentre, secondo Popper, la maggior parte delle conseguenze delle nostre azioni intenzionali, sono inintenzionali, dunque, «poche di queste cospirazioni alla fine hanno successo [...] i cospiratori raramente riescono ad attuare le loro cospirazioni»<sup>3</sup>.

Tuttavia, il più grande male socio-politico scorto da Popper risiede, notoriamente, nel programma politico di Platone, i cui aspetti fondamentali sono, a giudizio di Popper, i seguenti: la rigida divisione delle classi; l'identificazione della sorte dello Stato con quella della sua classe dirigente; una serie di privilegi della classe dirigente sulle altre; l'impossibilità di cambiare l'organizzazione sociale; la sottomissione del singolo alla comunità; la divulgazione di menzogne propagandistiche (prima fra tutte, quella della tripartizione dell'anima); il potere politico incontrastato dei filosofi, che si ritengono in contatto con la verità unica ed assoluta (*alētheia*). L'approccio platonico alla politica è, per Popper, viziato da un grave difetto definibile come "ingegneria utopica", consistente in un progetto di ricostruzione globale della società, finalizzato all'edificazione di un mondo che sia del tutto esente da qualsiasi tipo d'imperfezione. L'utopismo, il perfettismo e l'estetismo sono, allora, le linee guida di questa ingegneria utopica che, per il pensatore viennese, determinano il carattere totalitario della teoria politica platonica<sup>4</sup>.

Ora, quanto alla lettura popperiana di Platone, ritengo che sia necessario soffermarsi su almeno tre aspetti del pensiero politico platonico, che sembrano sfuggire all'autore austriaco. Primo, Platone vive il tramonto dell'epoca d'oro della Grecia periclea, ovvero, la sconfitta di Atene contro Sparta a seguito della guerra del Peloponneso (404 a.C.), il conseguente governo filo-spartano di Atene, quel-

3. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., vol. 2, p. 114; probabilmente, però, ciò non distoglie chi crede nella teoria della cospirazione dal ritenere che la cospirazione nella quale egli crede sia una delle poche, se non addirittura l'unica, ad essere stata realizzata.

4. Cfr. K.R. POPPER, *Contro Platone*, Armando, Roma, 2001. Per una critica, introduttiva, a queste e ad altre tesi popperiane, cfr. F. SOLLAZZO, *Le ragioni della società aperta*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).

lo dei Trenta Tiranni (404–403 a.C.), la condanna a morte di Socrate da parte del mondo politico ateniese (399 a.C.), tutto ciò è interpretato dal filosofo greco non come una mera crisi politica ma come una complessiva crisi dell'uomo, superabile solamente con una rinascita filosofica e, solo in conseguenza di ciò, politica. Secondo, i miti sono delle invenzioni filosofiche i cui fini non sono, però, quelli di ingannare gli uomini, bensì quelli di a) rendere più accessibile ed intuitiva la comprensione dei ragionamenti filosofici, e b) riuscire ad alludere ad idee che si trovano al di là dei limiti del *logos* (ragionamento/linguaggio). Terzo, l'instaurazione dello Stato ideale platonico non avviene perché imposta (esplicitamente o coattamente) da un tiranno, da un gruppo di oligarchi o dalla maggioranza, bensì solo se e quando tutti i cittadini liberamente contribuiscono a ciò.

Tornando a Popper, se Platone è considerato direttamente il teorico antico del totalitarismo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel lo è indirettamente nell'epoca moderna. La legge della dialettica e la filosofia dell'identità sono infatti, per il nostro, le fondamenta su cui si erge la filosofia di Hegel. La legge della dialettica, rappresenta una variante ottimistica (al contrario, ad esempio, di quella di Oswald Spengler) dello storicismo, secondo la quale l'ineluttabile sviluppo della dialettica coincide con il progresso della civiltà e si concretizza nello Stato (Hegel allude a quello prussiano). La filosofia dell'identità, costituisce un'applicazione della legge della dialettica alla realtà che porta Hegel ad affermare

che tutto ciò che è razionale dev'essere reale e che tutto ciò che è reale dev'essere razionale e che lo sviluppo della realtà è lo stesso che quello della ragione [...] il suo risultato fondamentale è un *positivismo etico e giuridico*, la dottrina che ciò che è, è bene, dal momento che non ci sono altri standard all'infuori di quelli esistenti; è la dottrina che la forza è diritto<sup>5</sup>.

5. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., vol. 2, p. 52; ed ancora, «il pubblico si attende, a partire da Hegel, e ancor più a partire da Spengler, che un saggio, e in particolare un filosofo o un filosofo della storia, sia in grado di predire il futuro», K.R. POPPER, *La liberazione di sé mediante il sapere*, in *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando, Roma, 1989, pp. 142–143; sulle critiche ad Hegel cfr. anche K.R. POPPER, *Contro i paroloni*,



Tali ragionamenti sono stati, per Popper, l'arsenale di tutti i moderni movimenti totalitari, poiché hanno generato idee quali: il nazionalismo, inteso come l'incarnazione dello Spirito nello Stato; la concezione di una "inimicizia naturale" fra uno Stato e tutti gli altri; l'"eticizzazione" della guerra; il mito del "Grand'Uomo"; l'ideale della vita eroica<sup>6</sup>. Ovviamente, quale trasposizione materialistica dell'hegelismo, il pensiero di Karl Marx risulta, agli occhi di Popper, profondamente intriso di quegli stessi errori di cui si nutre: il materialismo storico e dialettico rappresenta una sorta di storicismo economico, giacché si fonda sulla previsione di un'ineluttabile evoluzione economica, alla quale seguirà un'altrettanto ineluttabile mutazione politico-sociale<sup>7</sup>.

Ma qual è l'alternativa che Popper propone, in luogo di ogni forma di autoritarismo e di storicismo? La risposta è nota: la "società aperta"<sup>8</sup>. Essa consiste nell'accoglimento e nel confronto, all'interno della società, di una molteplicità di prospettive e valori filosofici, religiosi e politici, insomma, di punti di vista diversi, di proposte differenti e magari contrastanti<sup>9</sup>; essa accetta qualsiasi gruppo ed in-

in Ivi. Come nelle critiche a Platone, Popper sembra non considerare il complessivo paradigma filosofico dell'autore, infatti per Hegel il pensiero svolge sempre una funzione conciliante: egli non nega l'esistenza del molteplice, ma si sforza di comprenderlo all'interno del tutto.

6. Cfr. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., vol. 2, pp. 75–92.

7. L'unico merito, benché a suo dire sopravvalutato, che Popper riconosce a Marx, è quello di avere rivelato l'esistenza di una interazione fra le condizioni materiali d'esistenza (in primo luogo quelle economiche) e le idee, cfr. ivi, pp. 126–128.

8. Nonostante che il termine di società aperta sia divenuto identificativo dell'Opera popperiana, lo stesso Popper afferma che «parlare di *società* è estremamente fuorviante. Naturalmente si può usare un concetto come la *società* o l'*ordine sociale*; ma non dobbiamo dimenticare che si tratta solo di concetti ausiliari. Ciò che esiste veramente sono gli uomini [...] Questo è ciò che esiste davvero», K.R. POPPER, *La scienza e la storia sul filo dei ricordi*, Jaca Book–Casagrande, Bellinzona, 1990, pp. 24–25, tesi che ricorda quella arendtiana sull'esistenza al mondo non dell'uomo ma degli «uomini nella pluralità», H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1991, p. 4.

9. A proposito del confronto fra prospettive diverse: «L'idea di Popper riguardo la disponibilità a ricevere delle critiche mi sembra anche di grande importanza pratica. Le nostre istituzioni politiche sono tristemente poco attrezzate per eseguire una tale funzione, mentre troppa attività governativa — in particolare le relazioni tra il governo, gli interessi dei gruppi e le attività delle comunità con una responsabilità politica — non è

dividuo, ad eccezione degli intolleranti, poiché essi si pongono al di fuori dell'idea sociale basilare, quella di tolleranza:

se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro l'attacco degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti, e la tolleranza, con essi [...] noi dovremmo [...] proclamare, in nome della tolleranza, il diritto di non tollerare gli intolleranti<sup>10</sup>.

Ma perché secondo Popper l'idea di tolleranza deve costituire il principio fondamentale della società aperta? Ciò dipende da due ragioni essenziali: la fallibilità della conoscenza umana ed il politeismo dei valori. La prima è un'idea che non necessita di spiegazioni (soprattutto all'interno del pensiero di uno "scientista"). Il secondo punto merita, invece, un chiarimento. Per Popper, il risultato più importante cui la ragione può pervenire in campo etico, è quello di mostrare come l'etica non sia una scienza e come, conseguentemente, i valori ultimi non siano "teoremi", ma proposte ed ideali di vita, in merito ai quali ciascuno di noi compie una scelta personale. In altre parole, i valori ultimi derivano, in maniera logica, da argomentazioni (confrontabili) che, a loro volta, non si fondano su nulla, pertanto, i valori ultimi non si possono né dimostrare né confutare razionalmente, ma solo accettare o respingere in base ad una personale e libera scelta di coscienza<sup>11</sup>. Fallibilità della conoscenza uma-

affatto soggetta a un sincero esame pubblico», J. SHEARMUR, *Il pensiero politico di Karl Popper*, Società Aperta, Milano, 1997, p. 199, cfr. anche E. DÖRING—W. DÖRING, *Philosophie der Demokratie bei Kant und Popper*, Akademie, Berlin, 1995.

10. K.R. POPPER, *Utopia e violenza*, in *Congetture e confutazioni: Popper e il dibattito epistemologico post-popperiano*, cit., p. 605.

11. Su ciò sia consentita la seguente osservazione: per Popper la libera scelta di coscienza è la scelta che la coscienza compie quando è *libera dalla razionalità*, tuttavia per lui non vi sono dubbi sul fatto che all'assenza della razionalità corrisponda la presenza del nulla; ma se fosse in balia del nulla, come potrebbe la coscienza compiere una qualsiasi scelta? Mi permetto qui di accennare alla proposta di ridefinire quello che Popper chiama nulla (ben lungi dall'essere tale), come una sorta di "intuizione extra-razionale", fondativa della ragione stessa ma a lei inaccessibile, alla quale ci si può approssimare con l'emozionalità (da non confondersi con l'emotività).

na<sup>12</sup> e inderivabilità delle proposte etiche dalla logica sono, quindi, i popperiani pilastri su cui si erge la società aperta. Per tal via, si ritiene che la società possa essere immunizzata da presunte leggi ineluttabili e necessarie, edificando la stessa per mezzo del confronto di opinioni che (come e oltre Hannah Arendt) non solo non richiedono una fondazione ultima, ma non devono e non possono avere una simile fondazione, in caso contrario la società sarebbe chiusa all'interno di quella che, di volta in volta, si porrebbe come la sua fondata e, dunque, assoluta verità.

Uno dei primi effetti che una simile impostazione produce è quello di sottrarre qualsiasi pretesa razionale alla domanda "chi deve comandare?": a nessuno, uomo o gruppo di uomini, inerisce razionalmente l'attributo della sovranità. Pertanto, la razionale e determinante domanda politica che dobbiamo porci è, per Popper

Come possiamo organizzare le istituzioni politiche in modo da impedire che i governanti cattivi o incompetenti facciano troppo danno?<sup>13</sup>

Come, in altri termini, uomini fallibili, portatori di idee fallibili, possono controllare altri uomini fallibili, portatori di altre idee fallibili, che momentaneamente governano la società? Per rispondere, Popper si spinge a fissare delle precise regole, funzionali alla trasposizione della società aperta dalla teoria alla pratica politica: a) in una democrazia, la maggioranza ha il diritto di governare ma, se non vuole trasformarsi in una tirannia, ha il dovere di lasciare alla minoranza la possibilità di attuare un cambiamento politico pacifico, divenendo maggioranza; b) in senso lato, sono possibili solo due forme di governo, fra cui siamo chiamati a scegliere: la democrazia

12. L'idea della tolleranza come risultato dello scetticismo sulla bontà di qualsiasi idea è presente già nel *Saggio sulla tolleranza* di Locke del 1667, in cui l'autore ricerca un superamento politico delle controversie religiose; inoltre già nella successiva *Epistula de tolerantia* Locke afferma che questa (la tolleranza) vada negata agli intolleranti, giudicati un pericolo per l'intera società.

13. K.R. POPPER, *La società aperta e suoi nemici*, cit., vol. 1, p. 156; su ciò cfr. anche K.R. POPPER, *Società aperta, universo aperto*, Borla, Roma, 1984.

o la tirannide; c) in democrazia deve essere possibile qualsiasi tipo di cambiamento politico, ad eccezione di quello che può mettere in pericolo il carattere democratico di uno Stato; d) in un regime democratico, la maggioranza protegge le minoranze, ad eccezione di coloro che dovessero incitare al rovesciamento della democrazia stessa; e) il controllo governanti-governati deve essere reciproco e costante poiché, in entrambi i gruppi, potrebbero insorgere tendenze anti-democratiche; f) la democrazia tutela i diritti umani, quindi, la sua distruzione comporterebbe la loro eliminazione; g) i suddetti principi offrono la possibilità di instaurare e mantenere la democrazia, dunque, laddove la loro comprensione non fosse sufficientemente sviluppata, essi vanno promossi: «se essa (la democrazia) effettivamente sopravviverà o meno, il nostro compito è comunque lavorare per la sua salvezza»<sup>14</sup>. Insomma, per Popper

Si vive in democrazia quando esistono istituzioni che permettono di rovesciare il governo senza ricorrere alla violenza, cioè senza giungere alla soppressione fisica dei suoi componenti. È questa la caratteristica di una democrazia [...] La differenza fra una democrazia e una tirannide è che nella prima il governo può essere eliminato senza spargimento di sangue, nella seconda no [...] per quanto sia ben consapevole delle sue molte imperfezioni, penso che la democrazia sia, nella storia del genere umano, la migliore e più nobile forma di convivenza sociale mai realizzata<sup>15</sup>.

Proseguendo le sue argomentazioni, Popper propone che «L'idea di democrazia come *governo del popolo* deve venire sostituita dall'idea di democrazia come *giudizio del popolo*»<sup>16</sup>, affermando che qualora si verifici quel «paradosso della democrazia», con il quale si è dovuto

14. K.R. POPPER, *Epistemologia e industrializzazione*, in *Il mito della cornice*, il Mulino, Bologna, 1995, p. 271, parentesi mia, su questo, cfr. K.R. POPPER, *La società aperta e suoi nemici*, cit., vol. 2, pp. 189-190.

15. Rispettivamente in K.R. POPPER-H. MARCUSE, *Rivoluzione o riforme?*, Armando, Roma, 1977, p. 46, K.R. POPPER, *L'opinione pubblica e i principi liberali*, in *Congetture e congetture: Popper e il dibattito epistemologico post-popperiano*, cit., p. 595, e K.R. POPPER, *Epistemologia e industrializzazione*, in *Il mito della cornice*, cit., p. 270.

16. D. ANTISERI, *Karl Popper*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999, p. 207.

confrontare pressoché ogni pensatore politico, consistente nel pericolo di una tirannia della maggioranza, la maggioranza stessa vada rimossa, utilizzando ogni mezzo necessario:

Io non sono contrario, in tutti i casi e in tutte le circostanze, alla rivoluzione violenta. Io credo [...] che sotto una tirannide può davvero non esserci alcuna altra possibilità e che una rivoluzione violenta può essere giustificata. Ma credo anche che qualsiasi rivoluzione del genere debba avere come scopo *soltanto* l'instaurazione di una democrazia<sup>17</sup>.

Ora, a mio avviso, è alquanto palese come la prospettiva popperiana si fermi alla superficie dei fenomeni, non problematizzando questioni cruciali come, ad esempio, l'equiparazione implicita dei regimi democratici della quantità con la qualità, il fatto che il tradimento dei meccanismi democratici venga attuato ottundendo negli individui la capacità di comprenderlo e, soprattutto, il fatto che così come una tirannide non è altro che un determinato dispositivo di gestione del potere, altrettanto sono i sistemi democratici; il diaframma dirimente fra una in- e una soddisfacente vita associata (nonché individuale), non risiede nell'impiego di un certo dispositivo, ma nel senso che in esso viene riposto: non il dispositivo in sé, ma l'orizzonte di significato in cui è collocato, lo rende accettabile o rifiutabile.

Per concludere, è interessante notare come le teorie politico-sociali di Popper non abbiano lasciato indifferenti i pensatori moderni che, anzi, si sono spesso divisi fra entusiastici estimatori e aspri critici di tali teorie. Fra i primi, è di particolare rilievo l'ammirazione di Norberto Bobbio nei confronti della formulazione della società aperta, ammirazione che lo porta addirittura ad affermare che «La democrazia, o è la società aperta, in contrapposto alla società chiusa, o non è nulla, un inganno di più»<sup>18</sup>. Fra i secondi invece, spic-

17. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 2, cit., pp. 177–178.

18. N. BOBBIO, *Società chiusa e società aperta*, in «Il Ponte», 1946, p. 1045; recensione pubblicata da Bobbio poco tempo dopo la prima edizione (quella in lingua inglese) de *La società aperta e i suoi nemici*; inoltre, l'interesse suscitato in Bobbio dalle teorie politiche popperiane, lo porta ad attribuire a queste ultime una portata tale che «Dalla teo-

ca la contrarietà di Theodor W. Adorno alla concezione popperiana dell'avalutatività delle scienze sociali. Se infatti, per Popper, le scienze sociali devono essere guidate da una logica avalutativa, nella loro descrizione della società<sup>19</sup>, per Adorno, questo "zelo puristico", è semplicemente impossibile poiché «I metodi non dipendono dall'ideale metodologico, ma dalla cosa»<sup>20</sup>, ovvero, il metodo non è indifferente all'oggetto di studio. Ecco perché per Adorno una teoria sociale è *critica*, non semplicemente quando essa consiste in un'analisi razionale dei fatti, come è invece per Popper, bensì quando essa si alimenta nelle e delle contraddizioni sociali: sono esse a dover essere criticate, decryptate, e ciò non è possibile da farsi se non assumendo tali contraddizioni all'interno del pensiero, annullando così le distanze fra il soggetto e l'oggetto, fra il puro pensiero e le contraddizioni sociali, fra la "dialettica" e la società. Oggi, è probabilmente questa la differenza discriminante fra un pensatore "empirista" e/o "postivista" e/o "razionalista", e un "dialettico": non più, come in passato, un diverso atteggiamento nei confronti dei sentimenti e del "mondo interiore" in senso lato, bensì il fatto che, per i primi, il pensiero debba essere una funzione staccata dalla società ed operante in base a delle regole proprie (collocandosi così nella tradizione metafisica occidentale che scinde, in una logica di dominio, il soggetto, dominante, dall'oggetto, dominato), mentre, per i secondi, il pensiero si

ria popperiana della società aperta in poi, l'opposizione chiuso/aperto ha preso il posto dell'opposizione illuministica luce/tenebre», N. BOBBIO, *Liberalismo vecchio e nuovo*, in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991, p. 119, opera nella quale l'applicazione della democrazia viene propugnata non solo nell'ambito istituzionale ma anche in quello imprenditoriale; per una panoramica sul dibattito sulle teorie popperiane, cfr. A. BORGHINI, *Karl Popper*, FrancoAngeli, Milano, 2000, I. JARVIE-S. PRALONG (a cura di), *Popper e La società aperta 50 anni dopo*, Armando, Roma, 2000, D. ANTISERI, *Karl Popper*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, H. KIESEWETTER-D. ANTISERI, "La società aperta" di Karl Popper, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, e K.R. POPPER, *Dopo La società aperta*, Armando, Roma, 2009.

19. Cfr. K.R. POPPER, *La logica delle scienze sociali*, in AA.Vv., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972.

20. T.W. ADORNO, *Sulla logica delle scienze sociali*, in AA.Vv., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 127, e per un confronto fra la prospettiva popperiana e quella adorniana, cfr. R. DAHRENDORF, *Note sulla discussione di K. R. Popper e Th. W. Adorno*, in AA.Vv., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit.

esplica, inevitabilmente, all'interno di una contingenza, decifrabile da quello, solo non staccandosene ma penetrandola; è questa, forse, l'odierna differenza fra la *ratio* e il *logos*.





## 7. Democrazia e democrazie

Il nostro governo si chiama democrazia in quanto si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza. Le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento eguale, ma quanto alla reputazione di ognuno, il prestigio [...] non lo si raggiunge in base allo stato sociale di origine, ma in virtù non soltanto per quanto attiene i rapporti con la città, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani [...]: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada [...] La cura degli interessi privati procede per noi di pari passo con l'attività politica, ed anche se ognuno è preso da occupazioni diverse, riusciamo tuttavia ad avere una buona conoscenza degli affari pubblici. Noi non pensiamo che il dibattito arrechi danno all'azione; il pericolo risiede piuttosto nel non chiarirsi le idee discutendone, prima di affrontare le azioni che si impongono<sup>1</sup>.

Citando la famosa orazione funebre periclea, Norberto Bobbio richiama l'attenzione su come, nel mondo politico antico, in particolare in quello pericleo, la condizione preliminare per il funzionamento di un regime democratico consista nell'interesse dei cittadini (non di tutti, ma solo di quella parte che può accedere allo spazio della politica) verso la cosa pubblica e nella buona conoscenza della sua natura. Ora, nonostante le profonde differenze esistenti fra la nostra condizione politica e quella antica, sia a li-

1. TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 37-41, citato in N. BOBBIO, *Democrazia: le tecniche*, in *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 370, ristampato in N. BOBBIO, *Democrazia Totalitarismo Populismo*, Nuova Cultura, Roma, 2003, pp. 102-103. Per un'introduzione all'Opera di Bobbio cfr. T. GRECO, *Norberto Bobbio*, Donzelli, Roma, 2000, e V. PAZÉ (a cura di), *L'opera di Norberto Bobbio*, FrancoAngeli, Milano, 2005.

vello teorico che pratico (basti pensare, ad esempio, all'estensione dell'ambito territoriale ricadente sotto un determinato potere, che ha avuto come effetto il passaggio dalla pratica politica diretta alla politica rappresentativa), per Bobbio la definizione periclea di democrazia continua tuttora ad essere valida: nell'idea di democrazia sono presenti degli immutabili valori ultimi «in base ai quali noi distinguiamo i governi democratici da quelli che non lo sono, (tali valori ultimi) sono la libertà e l'eguaglianza»<sup>2</sup>. Tuttavia, tali valori ultimi non possono essere perseguiti attraverso delle regole rigorose, degli automatismi che, se praticati, ne garantirebbero la realizzazione; ad essi si può solo tendere tramite dei principi generali, degli “universal procedurali” che, di volta in volta, designano la metodologia che viene ritenuta idonea per la realizzazione della democrazia che, in questi termini, si configura allora non come uno *status quo*, ma come un ideale, il cui valore non risiede affatto in una sua istituzionalizzazione (inevitabilmente storica, contingente, pertanto sempre rivedibile), bensì nella costante tensione ad esso. Per questo «La democrazia perfetta non può esistere e di fatto non è mai esistita»<sup>3</sup>. Pertanto la stessa “regola di maggioranza”, che sembrerebbe essere il cardine di ogni regime democratico, può e deve essere sottoposta a critica, evidenziando come essa non sia necessariamente garanzia di libertà ed uguaglianza; infatti, alla considerazione che:

Il dominio della maggioranza, caratteristico della democrazia, si distingue da ogni altro tipo di dominio perché, secondo la sua più intima essenza, non soltanto presuppone, per definizione stessa, un'opposizione – la minoranza –, ma anche perché riconosce politicamente tale opposizione e la protegge nei diritti fondamentali e con le libertà fondamentali<sup>4</sup>.

2. N. BOBBIO, *Democrazia Totalitarismo Populismo*, cit., pp. 109–110, parentesi mia.

3. Ivi, p. 109.

4. H. KELSEN, *La democrazia*, il Mulino, Bologna, 1987, pp. 141–142.

Si può controargomentare come:

Che una decisione collettiva sia presa a maggioranza [...] non prova assolutamente nulla rispetto alla minore o maggiore libertà con cui quella decisione è stata presa. E pertanto attribuire alla regola della maggioranza il potere di massimizzare la libertà o il consenso è attribuirle una virtù che non le appartiene. Spesso, purtroppo, le maggioranze sono formate non dai più liberi ma dai più conformisti. Di regola, anzi, tanto più alte sono le maggioranze, specie quelle che sfiorano l'unanimità, tanto più sorge il sospetto che l'espressione del voto non sia stata libera<sup>5</sup>.

Pertanto, se «La regola della maggioranza è un docile strumento [...] ritorna il problema ineludibile della *contrattazione* come mezzo alternativo di decisione collettiva»<sup>6</sup>, (ritorna dunque quella che Hannah Arendt descrive come la condivisione di parole e azioni).

Interessante, inoltre, notare come una simile prospettiva in tema di democrazia ricorra anche in altri autori:

Che cos'è esattamente la democrazia? Innanzitutto occorre evitare l'identificazione fra democrazia e governo della maggioranza. La democrazia ha esigenze complesse, fra cui, naturalmente, lo svolgimento di elezioni e l'accettazione del loro risultato, ma richiede inoltre la protezione dei diritti e delle libertà, il rispetto della legalità, nonché la garanzia di libere discussioni e di una circolazione senza censura delle notizie. In realtà, anche le elezioni possono essere del tutto inutili se si svolgono senza avere offerto alle diverse parti un'adeguata possibilità per presentare le loro posizioni, o senza concedere all'elettorato la possibilità di avere accesso alle notizie e valutare le opinioni di tutti i contendenti. *La democrazia è un sistema*

5. N. BOBBIO, *Democrazia Totalitarismo Populismo*, cit., p. 133. L'argomento per il quale ad un maggiore consenso su/ successo di qualcosa, corrisponda una minore qualità di quel qualcosa, è presente già in Platone come irrisone delle opere di Aristofane. Inoltre è da considerarsi come, soprattutto nella modernità, esistano dei fattori di condizionamento "coscienziale" che inibiscono la formazione di un libero e critico giudizio.

6. Ivi, p. 155, corsivo mio; sulla logica dei meccanismi istituzionali di regolamentazione della convivenza cfr. N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 2005, e P. ROSSI (a cura di), *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

*che esige un impegno costante, e non un semplice meccanismo (come il governo della maggioranza), indipendente e isolato da tutto il resto*<sup>7</sup>.

Ora, se la libertà è (così come l'eguaglianza) uno dei valori fondamentali della democrazia, cui essa si ispira e che tenta di concretizzare, è allora utile ricordare come Bobbio distingue nel concetto di libertà due diverse sfumature, definite come "libertà negativa" e "libertà positiva". Secondo Bobbio, la libertà negativa è quella in cui un soggetto ha la possibilità di agire senza essere impedito e/o costretto da altri soggetti, è la libertà d'azione, è definibile come "libertà da", è la forma di libertà dei moderni, ha il suo prototipo nelle libertà civili, e nasce da autori quali Thomas Hobbes, John Locke e Montesquieu; la libertà positiva, invece, è quella in cui un soggetto ha la possibilità di orientare il proprio volere verso uno scopo senza essere determinato dal volere altrui, è la libertà della volontà, è definibile come "libertà di", è la forma di libertà degli antichi, e nasce da autori quali Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Il punto di contatto fra queste due forme di libertà risiede nel fatto che l'una implica sempre l'altra, infatti

La 'libertà da' e la 'libertà di' si implicano nel senso che, essendo due aspetti della stessa situazione, l'uno non può stare senza l'altro o, in altre parole, in una situazione concreta nessuno può essere 'libero da...' senza essere 'libero di...' e viceversa [...] non vi è 'li-

7. A. SEN, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano, 2010, pp. 61-62, corsivo mio, ed ancora, è da evitare l'errore di «considerare la democrazia in modo troppo ristretto e limitato — in particolare, soltanto nei termini di votazioni pubbliche — e non nei più ampi termini di ciò che John Rawls definiva "l'esercizio della ragione pubblica" [...] Nella più ampia prospettiva della "discussione pubblica" (ossia della partecipazione popolare alla discussione dei problemi di governo), la democrazia deve assegnare un posto di primaria importanza alla garanzia di un dibattito pubblico libero e di interazioni deliberative nel pensiero e nella pratica politica, non semplicemente attraverso e in vista di elezioni», Ivi, pp. 7-8 e 10; cfr. dello stesso autore, *The Possibility of Social Choice* (Discorso tenuto in occasione del conferimento del premio Nobel per l'Economia nel 1998), in «The American Economic Review», n. 89, 1999, e N. BOBBIO, *Elogio della mitezza*, il Saggiatore, Milano, 2010.

bertà da' che non liberi una o più 'libertà di', così come non vi è una 'libertà di' che non sia una conseguenza di una o più 'libertà da'<sup>8</sup>.

Ora, la libertà, indipendentemente dalle accezioni sopraesposte, risulta sempre soppressa dall'instaurazione di una qualsiasi forma di "potenza", come ad esempio (e sono queste per Bobbio quelle che hanno più profondamente segnato la storia dell'Occidente) la potenza ideologica (quella cioè delle grandi concezioni del mondo), la potenza economica (quella inerente al possesso delle ricchezze) e la potenza politica (quella relativa al controllo delle istituzioni); dunque, non c'è da meravigliarsi che le principali lotte di liberazione combattute, sia a livello teoretico che pratico, in Occidente, siano quelle contro ogni forma di dogmatismo, contro le soggezioni dell'economia e contro la monopolizzazione della politica da parte del/dei sovrano/i di turno. Le suddette linee di tendenza si potrebbero schematizzare come segue:

Potenza	Mezzi di coercizione	Lotta per la libertà come
Ideologica	Idee, ideali, concezioni del mondo	Liberazione dalla superstizione religiosa (libertà di pensiero contro la Chiesa e le Chiese)
Economica	Possesso della ricchezza	Liberazione dai vincoli di una struttura economica (libertà di disposizione dei beni e libertà di commercio contro il sistema feudale)

8. N. BOBBIO, (voce) *Libertà*, in «Enciclopedia del Novecento», 1979, vol. 3, ristampata in N. BOBBIO, *Democrazia Totalitarismo Populismo*, cit., pp. 60 e 61, esemplificando: «Quando io dico [...] che sono 'libero di' esprimere le mie opinioni, dico, e non posso non dire, nello stesso tempo che sono 'libero da' una legge che istituisce la censura preventiva. Così come quando io dico che sono 'libero da' qualsiasi norma che limiti il mio diritto di voto, dico e non posso non dire nello stesso tempo che, sono 'libero di' votare»; su ciò cfr. M. RAVELLI (a cura di), *Norberto Bobbio: maestro di democrazia e di libertà*, Cittadella, Assisi, 2005.

Politica	Possesso della forza	Liberazione da un sistema politico e legislativo concentrato in una ristretta cerchia di dominanti (libertà civili e libertà politica contro lo Stato assoluto)
		Lotta contro il dispotismo sotto la triplice forma di dispotismo sacerdotale, feudale e principesco

Tuttavia Bobbio, rileva come l'Occidente, nel tentativo di liberarsi da quelle potenze, non sia pervenuto all'instaurazione di una forma di autentica libertà, bensì al liberalismo, che l'autore considera come

Un certo modo d'intendere e di attuare la libertà che, nello stesso tempo in cui rompeva catene antiche, altre, e ancor più dure e forti, ne forgiava e ne ribadiva<sup>9</sup>.

E le nuove catene alle quali Bobbio si riferisce sono quelle della tecnica e della scienza, di quei fattori, cioè, che pur non provocando la perdita delle libertà civili e politiche, determinano la mancanza della libertà di uno sviluppo critico delle facoltà della natura umana; in tale modo, ciò che provocano non è un semplice processo di asservimento, ma una generale dinamica di disumanizzazione che si manifesta, a livello psicologico come conformismo di massa, a livello economico come mercificazione e reificazione di ogni relazione umana e a livello politico come disinteresse verso ogni forma di partecipazione attiva ai processi decisionali. È questo, per Bobbio, il totalitarismo (prodotto tipico, in questi termini, della nostra epoca), il quale

non è soltanto un tipo di sistema politico (onde non è del tutto corretto parlare di "Stato totalitario") ma è un tipo di sistema sociale,

9. N. BOBBIO, *Democrazia Totalitarismo Populismo*, cit., p. 83; su questo cfr. entrambi di N. BOBBIO, *Liberalismo e Democrazia*, Simonelli, Milano, 2005, e *Contro i nuovi dispotismi*, Dedalo, Bari, 2008.

nella sua globalità, o, se si vuole, è un tipo di Stato solo nel senso in cui, essendo cancellata la distinzione tra società civile e Stato da cui è stata contraddistinta la storia dello Stato moderno, la società intera si risolve nello Stato, è una società integralmente statalizzata [...] Ma a differenza delle società sinora esistite [...] (essa percepisce la propria mancanza di libertà) non più come una privazione ma come l'appagamento di un bisogno, il bisogno appunto di non essere liberi: quel che in altri tempi era la fuga dalla schiavitù si convertirebbe nel suo contrario, nella "fuga dalla libertà"<sup>10</sup>.

Paradossalmente, dunque, la sostanza dell'odierna (apparente) libertà, è altro dalla libertà.

A differenza di quest'ultima, l'eguaglianza non è una qualità od una proprietà di un soggetto (fisico e/o morale), ma è una relazione fra soggetti, il cui contenuto è storicamente condizionato; pertanto anche il suo contrario, la disuguaglianza, non è altro che una relazione che può essere riempita dei più diversi significati, sempre storicamente determinati<sup>11</sup>. Ma, prosegue Bobbio, esiste un punto di contatto fra questi due opposti, entrambi infatti devono essere tesi al raggiungimento della giustizia che, in senso lato, consiste nella possibilità di ciascuno di sviluppare le proprie capacità. Eguaglianza e disuguaglianza, insomma, sono solo delle modalità relazionali, e «ciò che dà a questo rapporto un valore, cioè ne fa un fine umanamente desiderabile, è l'essere giusto»<sup>12</sup>. Conseguentemente, Bobbio rifiuta sia il liberalismo (sbilanciato a favore della disuguaglianza), tendente ad uno Stato limitato e garantista, che l'egualitarismo (sbilanciato a favore dell'eguaglianza), tendente ad uno Stato espansionista ed interventista, ritenendo invece la democrazia l'unico regime

10. N. BOBBIO, *Democrazia Totalitarismo Populismo*, cit., pp. 87 e 90, seconda parentesi mia.

11. Ecco perché, anche nel campione dell'egualitarismo, Rousseau, si trova uno spunto in favore delle disuguaglianze, quelle naturali che, in quanto tali, vengono considerate benefiche o, perlomeno, moralmente indifferenti, cfr. J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine delle disuguaglianze fra gli uomini*, Feltrinelli, Milano, 1997, in generale, J. CARTER (a cura di), *L'idea di uguaglianza*, Feltrinelli, Milano, 2001, e per un approfondimento della posizione di Bobbio sulla questione dell'eguaglianza, N. BOBBIO, *Destra e sinistra*, Donzelli, Roma, 2009.

12. N. BOBBIO, *Democrazia Totalitarismo Populismo*, cit., p. 10.

in grado di conciliare armonicamente la “qualità” della libertà con la “relazione” della (dis)eguaglianza.

Ora, per meglio comprendere in cosa consista la democrazia, Bobbio ne offre una descrizione sia storica che concettuale. Storicamente essa rappresenta il quarto stadio di una sorta di evoluzione dei sistemi politici in cui, al primo livello troviamo lo stato anarchico o di natura (caratterizzato dalla hobbesiana *bellum omnium contra omnes*), al secondo un sistema di equilibrio fra potenze (descrivibile come un *pactum societatis*, inteso come un patto di non aggressione con il quale le parti rinunciano all’uso della forza reciproca: ad esempio, la pace intesa come una momentanea tregua fra due guerre), al terzo l’ordine derivante dal predominio di una potenza o di un sistema egemone (in tale stadio la forza di un soggetto o di una comunità di soggetti è utilizzata per impedire l’uso della forza reciproca, cosicché la pace si pone come il risultato di un atto di forza, come nel caso dell’antica *pax romana* o dell’odierna *pax americana*; in questo scenario, chi detiene il potere lo detiene contro chi ne è escluso), al quarto l’accettazione consensuale, e pertanto stabile, di un ordine democratico (caratterizzato da un *pactum subiectionis* che, diversamente dal terzo stadio, è fondato sul consenso e non imposto con la forza, solo così si può giungere a regole collettivamente stabilite e collettivamente vincolanti). Da una prospettiva concettuale, invece, la democrazia è descrivibile come un sistema in perenne trasformazione: ogni popolo ed ogni generazione ha la responsabilità di trovare la propria via alla democrazia, essendo quest’ultima, per Bobbio,

un insieme di regole (mai cristallizzate, definitive) di procedura per la formazione di decisioni collettive, in cui è prevista e facilitata la partecipazione più ampia possibile degli interessati [...] (ovvero) l’unico modo d’intendersi quando si parla di democrazia, in quanto contrapposta a tutte le forme di governo autocratico, è di considerarla caratterizzata da un insieme di regole — primarie o fondamentali — che stabiliscono *chi* è autorizzato a prendere le decisioni collettive e con quali *procedure*<sup>13</sup>

13. N. BOBBIO, *Premessa*, e *Il futuro della democrazia*, in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991, pp. XXII e 4, parentesi mie; cfr anche dello stesso autore, *Quale*



Ne deriva che per Bobbio (similmente a Karl R. Popper) la democrazia non è un qualcosa che nasce spontaneamente, al contrario, essa può sorgere solo laddove gli uomini prendono una decisione in tal senso. Questa considerazione (oltre a confermare che *la* democrazia esiste solo idealmente, mentre di fatto esistono *le* democrazie) apre il problema della formazione della, e della partecipazione alla democrazia:

l'unico modo per fare di un suddito un cittadino è quello di attribuirgli quei diritti che gli scrittori di diritto pubblico del secolo scorso avevano chiamato *activae civitatis*, e l'educazione alla democrazia si svolge nello stesso esercizio della pratica democratica<sup>14</sup>.

Allora, praticando attivamente la democrazia ci si (auto)educa alla democrazia stessa. Per questo la passività dei cittadini è uno dei principali ostacoli per la realizzazione della democrazia, per questo ogni forma di regime autoritario ha bisogno di "passivizzare" politicamente i cittadini, mentre la democrazia necessita di cittadini attivi che, in vari modi, partecipino alla formazione delle decisioni<sup>15</sup>. Quello a cui invece, secondo Bobbio, si assiste oggi, è il dilagare del fenomeno dell'apatia politica, per la quale le persone sono «semplicemente disinteressate per quello che avviene, come si dice in Italia, con felice espressione, nel "palazzo"»<sup>16</sup>. L'apatia politica non conduce solo ad un generale disinteresse nei confronti della dimensione politica, ma anche ad una deresponsabilizzazione nell'uso del proprio voto (del quale anche i politicamente passivi, apatici dispongono) utilizzato come una merce di scambio, in base a quel *do ut des*, già denunciato alla propria Camera dei deputati da Tocqueville,

*democrazia?*, Morcellania, Brescia, 2009.

14. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 20.

15. Per Bobbio, le condizioni preliminari perché ciò accada sono essenzialmente due: a) che i cittadini possano usufruire di una libera ed onesta informazione, b) che la politica non venga ridotta agli *arcana imperii*, accessibili solo ai "tecnici"; cfr. F. SOLLAZZO, *Coltivare la democrazia per costruirne una*, in «Filosofi per Caso: area di discussione metropolitana», 21/08/2009.

16. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 21.

che in pieno Ottocento (ma con una sorprendente somiglianza con i giorni nostri) si chiedeva

se non fosse aumentato il numero di coloro che votano per interessi personali e non sia diminuito il voto di chi vota sulla base di un'opinione politica [...] (sicché) chi gode dei diritti politici ritiene di farne un uso personale nel proprio interesse<sup>17</sup>.

Se quello della mercificazione del voto è il problema che (troppo) spesso caratterizza i votanti, quello del cosiddetto “potere invisibile” è invece il male che altrettanto (troppo) spesso caratterizza i votati (e, più in generale, chiunque detenga il potere). Il potere invisibile è quel potere che nasce con le teorie della Ragion di Stato, in base alle quali allo Stato è lecito ciò che non è lecito ai cittadini: secretare<sup>18</sup> determinate questioni. Ma, afferma Bobbio, quando si è costretti a tenere segreta un'azione, vuol dire che quella azione non sarebbe possibile da compiersi (almeno in quegli stessi termini) se fosse resa pubblica e, per Bobbio, nessuno Stato che voglia essere democratico (ovvero che voglia dare ai cittadini la possibilità di compartecipare alle decisioni politiche) può agire in tale modo. Deriva da qui l'obbligo, per uno Stato democratico, della pubblicità degli atti di governo, poiché essa, la pubblicità, è già di per sé una forma di controllo. A tale proposito Bobbio ricorda come

Nell'Appendice alla *Pace perpetua* Kant enunciò e illustrò il principio fondamentale secondo cui «Tutte le azioni relative al diritto di

17. A. DE TOCQUEVILLE, *Discorso sulla rivoluzione sociale*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1968-1969, 2 voll, p. 271, parentesi mia.

18. «Al pari di Dio, il potente tende a rendersi inaccessibile: gli *arcana dominationis* sono una imitazione degli *arcana naturae* (o degli *arcana Dei*). Elias Canetti ha scritto pagine memorabili sul “segreto”, come essenza del potere, che meritano di essere meditate (come del resto l'intero libro, *Massa e potere*): il potere deve essere imperscrutabile, appunto come i decreti di Dio. Non deve essere visto perché ciò gli consente di vedere meglio quello che fanno gli altri: “Il detentore del potere conosce le intenzioni altrui, ma non lascia conoscere le proprie. Egli deve essere sommamente riservato: nessuno può sapere ciò che egli pensa, ciò che si propone”» N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 216, Bobbio cita da E. CANETTI, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981, p. 353.

altri uomini la cui massima non è suscettibile di pubblicità, sono ingiuste»<sup>19</sup>.

Insomma, il governo della democrazia è il governo del potere pubblico in pubblico, cosa che, nota Bobbio, ha significativamente rilevato Jürgen Habermas mostrando come la trasformazione dello Stato moderno consista nel graduale emergere della “sfera privata del pubblico” (ovvero, della rilevanza pubblica della sfera privata), cioè di quell’opinione pubblica che, nella modernità, pretende di discutere gli atti del potere esigendone, pertanto, la pubblicizzazione<sup>20</sup>.

Inoltre, anche Gustavo Zagrebelsky fa notare come Bobbio ne *Il futuro della democrazia* annoveri lo “spirito democratico” fra le “promesse non mantenute della democrazia”. Per Bobbio infatti, così come per Zagrebelsky, l’attaccamento alla democrazia non si sviluppa da solo, spontaneamente, bensì esso va sollecitato costantemente poiché, quando tale sollecitazione viene meno

Invece dell’attaccamento cresce l’apatia politica. In Italia, e forse non solo, si è democratici non per convinzione, ma per assuefazione e l’assuefazione può portare alla noia, perfino alla nausea e al rigetto<sup>21</sup>.

A tal proposito, Zagrebelsky si spinge fino a codificare i passaggi civici fondamentali ai fini dell’edificazione di un’autentica democrazia:

19. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 18, la citazione, che è tratta da I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1956, p. 330, rappresenta l’applicazione, operata dallo stesso Kant, del già formulato imperativo categorico, al diritto, in quanto *Per la pace perpetua* è del 1795, mentre la *Critica della ragion pratica* risale al 1788.

20. Ovviamente, Bobbio si riferisce a J. HABERMAS, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971, opera alla quale imputa però il limite di non distinguere tra un uso del termine “pubblico” inteso come ciò che pertiene allo Stato, alla *res publica*, allo *ius publicum*, e un uso di “pubblico” inteso come manifesto, palese.

21. G. ZAGREBELSKY, *Decalogo contro l’apatia politica*, in «la Repubblica», 04/03/2005 (intervento tenuto in occasione del Convegno *Una scuola per la cultura, il lavoro, la democrazia*, svoltosi presso l’Università Roma Tre nel 2005).

1) La fede in qualcosa che vale. La democrazia è relativistica, non assolutistica [...] 2) La cura delle individualità personali. La democrazia è fondata sugli individui, non sulla massa [...] 3) Lo spirito del dialogo. La democrazia è discussione, ragionare insieme; è, socraticamente, filologia [...] 4) Lo spirito dell'uguaglianza. La democrazia è basata sull'uguaglianza; è insidiata dal privilegio [...] 5) Il rispetto delle identità diverse. In democrazia le identità particolari sono ininfluenti sul diritto di stare in società [...] 6) La diffidenza verso le decisioni irrimediabili. La democrazia implica la rivedibilità di ogni decisione (sempre esclusa quella sulla democrazia stessa) [...] 7) L'atteggiamento sperimentale. La democrazia è orientata da principi ma deve imparare quotidianamente dalle conseguenze dei propri atti [...] 8) Coscienza di maggioranza e coscienza di minoranza. In democrazia, nessuna deliberazione si interpreta nel segno della ragione e del torto [...] 9) L'atteggiamento altruistico. La democrazia è forma di vita di esseri umani solidali [...] 10) La cura delle parole. Essendo la democrazia dialogo, gli strumenti del dialogo, le parole, devono essere oggetto di cura particolare, come non è in nessun'altra forma di governo<sup>22</sup>.

È interessante notare come i precetti individuati da Zagrebelsky non siano affatto descrittivi di meccanismi (come ad esempio le regole pro democrazia ipotizzate da Popper), ma di principi: essi non descrivono un possibile modo di realizzazione di una democrazia, bensì *lo spirito della democrazia*. E non potrebbe essere altrimenti dato che, per Zagrebelsky, così come per Bobbio, la democrazia non è una rigorosa formula scientifica, ma è un valore che può essere realizzato in molteplici (forse infinite) modalità, a patto che queste non ne alterino lo spirito, l'essenza. È presente dunque nell'analisi della democrazia, (così come in quella del suo contrario, ma non per questo di necessità l'opposto, il totalitarismo), la duplice possibilità d'intenderla come un particolare evento storico o come una categoria filosofica.

22. *Ibid.*; per un approfondimento, cfr. di Zagrebelsky, *Il «crucifige!» e la democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino, 2007, *La difficile democrazia*, Firenze U.P., Firenze, 2010, (con G. NAPOLITANO) *L'esercizio della democrazia*, Codice, Torino, 2010, e *Sulla lingua del tempo presente*, Einaudi, Torino, 2010, e R. LISSONI (a cura di), *Prometeo e la democrazia*, Albo Versorio, Milano, 2009.

A mio avviso, solo intendendola in quest'ultimo modo è possibile chiarire lo spirito della democrazia, ed è questo l'unico modo per evitare che essa si trasformi di fatto in totalitarismo. Quest'ultimo ne rappresenta, infatti, il contrario, ma non necessariamente l'opposto: il totalitarismo è un rischio insito all'interno della stessa democrazia (basti ricordare la felice espressione toquevillina di "dispotismo democratico"), ed il rispetto di specifiche regole procedurali non mette al riparo da tale pericolo. È invece necessaria una generale comprensione dell'essenza della democrazia, intesa non come un cristallizzato apparato di procedure, bensì come un valore. Solo comprendendo lo spirito della democrazia, si possono realizzare le democrazie<sup>23</sup>.

23. Cfr. F. SOLLAZZO, *La difesa della democrazia dai suoi avversari esterni ed interni*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).



## 8. Giustizia, giustizia e diritti umani

Le moderne argomentazioni critiche sull'edificazione di una società pacificata, possono trovare concreta applicazione nella società odierna? La giustizia (che nella sua elaborazione teorica la si può definire "giustizia") è sicuramente la tematica centrale intorno alla quale si impenna l'etica, si potrebbe anzi dire che la giustizia rappresenta il propellente dell'etica, la questione sulla quale è impennata l'antica morale universale e per rispondere alla quale nascono le moderne etiche applicate (intendibili, quindi, come letture diverse di un medesimo tema).

Per riuscire a mettere in pratica la giustizia, si è dato luogo ad una sua istituzionalizzazione: il diritto, all'interno del quale si pongono i diritti umani che, pertanto, sebbene si manifestino attraverso forme istituzionalizzate, originano anch'essi (come lo stesso diritto e la stessa giustizia) da una interrogazione etica. In questo scenario, la politica si pone come un possibile "filtro" tramite il quale avviene il passaggio dal piano etico-valoriale a quello pratico-istituzionale.

La definizione dello *status* concettuale e pratico della giustizia, del diritto e dei diritti umani, si pone come uno dei primi e imprescindibili compiti che ogni associazione umana deve soddisfare, senza però avere mai la pretesa di esaurire poiché, sebbene la chiarificazione di tali questioni sia indispensabile perché si dia una pacifica convivenza umana, dal momento che in essi albergano desideri ed esigenze umane derivanti dalla basilare costituzione antropologica, universale in un dato orizzonte di significato, così da rendere universali, in tal senso, anche quei desideri e quelle esigenze, non va però dimenticato come ogni loro specifica definizione sia costantemente "precaria", in quanto storicamente determinata.

Il tentativo di pervenire ad una definizione universalmente riconosciuta della giustizia e dei diritti umani attraversa l'intera storia dell'umanità, al punto tale che la stessa può essere letta come una costante lotta per l'affermazione di concezioni diverse, e non di rado antitetiche, dell'una e degli altri, concezioni spesso considerate definitive da coloro che le professano, essendo esse modellate sulla loro determinata visione della vita in società, e della vita *in toto*. Ma, come fa notare Gustavo Zagrebelsky, tale modo di procedere è sempre destinato al fallimento, in quanto: adotta come posizioni iniziali degli assunti artificiali e, spesso, immotivati; assoggetta a tali assunti ideali o ideologici la giustizia ed i diritti umani, facendo sì che il loro contenuto sia determinato da quelli; riduce la giustizia ed i diritti umani al mero risultato dell'applicazione di specifiche regole procedurali e/o alla pedissequa conformità alla legge<sup>1</sup>. Per superare tale *impasse*, lo stesso Zagrebelsky ipotizza che

Forse, l'origine del fallimento è nel carattere speculativo dei tentativi di comprendere la giustizia: speculativo, sia nel senso di rispecchiamento intellettuale di qualche cosa che sta fuori di noi – ciò che è giusto — sia nel senso di ragionamento che costruisce da sé i suoi oggetti — le idee di giustizia [...] Forse possiamo dire che la giustizia è un'esigenza che postula un'esperienza personale: l'esperienza, per l'appunto, della giustizia o, meglio, dell'aspirazione alla giustizia che nasce dall'esperienza dell'ingiustizia e dal dolore che ne deriva. Se non disponiamo di una formula della giustizia che possa mettere tutti d'accordo, molto più facile è convenire — a meno che si abbia a che fare con coscienze deviate — nel percepire

1. «Nell'identificazione della giustizia con la legalità c'è [...] una forzatura: giungeremo a designare l'essere umano giusto come colui che sa solo obbedire, esente da libertà e responsabilità: una negazione della dignità, questa, che può piacere soltanto agli "organizzatori sociali" di tutte le specie politiche che [...] possono solo creare formicai umani [...] La voce della giustizia chiama invece sì all'osservanza della legge, ma sempre in nome di ciò che supera la legge e di cui essa è espressione», G. ZAGREBELSKY, *L'idea di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, in G. ZAGREBELSKY-C.M. MARTINI, *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino, 2003, p. 22; cfr. di Zagrebelsky, *La virtù del dubbio*, Laterza, Roma-Bari, 2007, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2008, *Intorno alla legge*, Einaudi, Torino, 2009, e *Scambiarsi la veste*, Laterza, Roma-Bari, 2011.



l'ingiustizia insita nello sfruttamento, nella reificazione degli esseri umani da parte di altri esseri umani<sup>2</sup>

Insomma, il modo migliore di comprendere la natura della giustizia sarebbe quello di partire dall'osservazione dell'ingiustizia, poiché, se si tentasse di darne una definizione concettuale in positivo trascurando l'esperienza dell'ingiustizia, si cadrebbe in quelle sopraesposte problematiche che, sostanzialmente, dipendono dall'inconciliabilità di diverse prospettive, la cui diversità origina da una comune *impasse* nei confronti di una definizione in positivo della giustizia stessa. Infatti, nel tentativo di darne una definizione concettuale prescindente dall'esperienza dell'ingiustizia «la giustizia rinuncia alla sua autonomia e si perde negli ideali o nelle ideologie o nelle utopie»<sup>3</sup>.

Ora, è possibile definire concettualmente la (in)giustizia, nella maniera più “universale” possibile, senza per questo assoggettarla ad ideali, ideologie o utopie? A mio parere, ciò può essere possibile ricorrendo alla concezione della costituzione antropologica essenziale. Accogliendo l'idea che la giustizia sia una funzione mai definitiva della giustizia<sup>4</sup>, si può affermare che, se si vuole evitare un catastrofico scollamento fra il comune sentire umano e le regole che, di circostanza in circostanza, lo istituzionalizzano, la giustizia (giustizia) deve rappresentare la fonte ispiratrice del diritto (giustizia). Esiste tuttavia la problematica della reciproca influenza di giustizia e diritto, infatti, nonostante dovrebbe essere un puro senso della prima a determinare il secondo, può però darsi il caso in cui un ingiusto uso del secondo distorca la corretta percezione della prima, corretta percezione che può invece essere garantita da un senso del-

2. G. ZAGREBELSKY, *L'idea di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, in G. ZAGREBELSKY-C.M. MARTINI, *La domanda di giustizia*, cit., pp. 15-16.

3. Ivi, p. 4; ricordo, a tale proposito, che già Platone definisce la giustizia a partire dal confronto con il suo opposto: «L'ingiustizia sorge quando gli uguali sono trattati in modo ineguale, ed anche quando gli ineguali sono trattati in modo uguale», *Le leggi*, libro VI, 757.

4. Cfr. S. VECA, *Emozioni e ragioni in una teoria della giustizia*, in C. DOVOLICH (a cura di), *Etica come responsabilità*, Mimesis, Milano, 2003.

la giustizia e da una conseguente pratica del diritto antropologicamente fondati, che non possono non riconoscere come diritti umani il soddisfacimento delle basilari necessità biologiche ed emozionali dell'uomo, derivanti da quella che (almeno nella storia culturale nella quale — non credo in perpetuo — ci troviamo) è la sua stessa struttura antropologica essenziale.

Ora, in una simile prospettiva, i diritti umani fondamentali sono da intendersi come una modalità di *minimizzazione delle sofferenze non desiderate* e di *massimizzazione delle possibilità di soddisfazione*; ma oltre ad individuarne tale funzione, è anche possibile offrirne una definizione?

*Una risposta al quesito può ricavarsi da [...] Ginsberg, il quale afferma chiaramente, in On Justice in Society, che «non esistono... diritti naturali nel senso di diritti presociali, o diritti dell'uomo allo stato di natura» (nello stato di natura vi sono necessità che, nello stato di diritto, si trasformano in diritti), ma precisa immediatamente che «esistono però diritti naturali (ergo fondamentali) nel senso di 'diritti razionalmente giustificabili' (ed i diritti antropologicamente fondati sono razionalmente giustificabili)»<sup>5</sup>.*

La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, si pone come il moderno manifesto di tali diritti, tuttavia, è necessario considerare che ogni atto umano, (anche quello che volesse esprimere un'istanza universale come, per l'appunto, la *Dichiarazione*) è sempre influenzato dal contesto storico-geografico in cui si svolge, al punto tale che

Nella considerazione dei diritti dell'uomo possiamo notare una persistente ambiguità e contraddittorietà. Da una parte essi sono percepiti come *assoluti*, come esigenze imprescindibili, come valori irrinunciabili sotto ogni cielo e in ogni tempo. Ma, dall'altra, non possiamo sottrarci alla constatazione che essi sono *storicamente relativi*. Hanno una storia, una loro evoluzione e, in un certo senso,

5. V. FERRARI, *Presentazione*, in M. GINSBERG, *La giustizia nella società*, Giuffrè, Milano, 1981, p. XXXVIII, parentesi mie; cfr., sui valori antropologici originanti i diritti umani, F. VIOLA, *Antropologia dei diritti dell'uomo*, in «Nuove Autonomie», n. 2, 1995.

mutano. La lista dei diritti dell'uomo si è enormemente allungata e il loro contenuto, dovendo fra l'altro far fronte a nuove situazioni storiche, è mutato<sup>6</sup>.

Ora, a mio parere, la constatazione dell'ambiguità e della contraddittorietà della *Dichiarazione* (con la quale si apre la precedente citazione) si supera nella considerazione che la *Dichiarazione* è *al tempo stesso universale, moderna ed occidentale*: essa è universale per lo spirito che la anima, moderna ed occidentale per l'*humus* che la genera; si potrebbe dire, universale nei principi, moderna ed occidentale nelle prescrizioni. Conseguentemente, una *Dichiarazione* che vuole essere *universale* non si può mai considerare definitiva, sia perché se la si considerasse conclusa, il mondo che l'ha partorita (nel caso della *Dichiarazione* quello moderno occidentale) peccherebbe di arroganza e presunzione nei confronti di quelle realtà storico-geografiche che non hanno contribuito alla sua stesura, sia perché, anche qualora alla sua elaborazione partecipassero tutte le realtà storico-geografiche esistenti (ipotesi, forse, nel suo versante geografico non del tutto irrealizzabile nell'era della globalizzazione e del cosmopolitismo), essa rappresenterebbe la visione che, dei diritti umani, avrebbe l'umanità in un dato momento storico, visione, pertanto, mutabile.

Ora, con tale ragionamento, si vuole non semplicemente affermare che le universali esigenze umane sono tali, universali, solo nell'ambito di un certo orizzonte di pensiero, quanto piuttosto che, all'interno di un certo orizzonte, a tali esigenze "universali" (nel senso di cui sopra), possono corrispondere molteplici modalità di sod-

6. F. VIOLA, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino, 1989, p. 157; è enorme la letteratura relativa ai diritti umani, per un'introduzione filosofica (e giuridica) cfr. AA.Vv., *Human Rights in the World*, Pennsylvania U.P., Philadelphia, 1992, F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000, B. NASCIMBENE, *L'individuo e la tutela internazionale dei diritti umani*, in AA.Vv., *Istituzioni di diritto internazionale*, Giuffrè, Milano, 2002, G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Roma-Bari, 2002, C. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2002, I. ADINOLFI (a cura di), *Diritti umani*, Città Nuova, Roma, 2004, e M. FLORES (a cura di), *Diritti Umani*, Utet, Torino, 2007, 6 voll.

disfacimento<sup>7</sup>; una di esse, è quella che la modernità occidentale ha configurato sotto la titolatura di diritti umani, pervenendo così alla conclusione che «la tutela di tali diritti [...] significa soddisfacimento dei bisogni primari»<sup>8</sup>.

Tuttavia, è da notare come tale tutela debba oggi manifestarsi non tanto attraverso una elaborazione e/o una revisione dei diritti umani (processi, questi, già ampiamente presenti), bensì tramite una loro applicazione, infatti

Il problema di fondo relativo ai diritti umani è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. È un problema non filosofico, ma politico: non si tratta di sapere quali e quanti siano questi diritti, quale sia la loro natura e il loro fondamento, se siano diritti naturali o storici, assoluti o relativi, ma quale sia il modo per garantirli, per impedire che nonostante le dichiarazioni solenni vengano continuamente violati<sup>9</sup>.

Così, se è vero che oggi il problema cruciale dei diritti umani non è quello concettuale di una loro tematizzazione, bensì quello pratico di una loro attuazione, è altrettanto vero che quest'ultimo problema (che si (im)pone nell'istante in cui i diritti umani vengono pensati), si manifesta correntemente con una modalità diversa rispetto al Novecento, nel quale la violazione dei diritti umani era legata a doppio filo alla categoria della cittadinanza ed al fenomeno dell'apolidismo (come Hannah Arendt ha ampiamente mostrato). Difatti, annodando i diritti umani alla categoria di cittadinanza, essi vengono a coincidere con i diritti elargiti dallo Stato, come i diritti civili (tutelanti l'esistenza di ciascun singolo individuo), i diritti sociali (tutelanti l'esistenza dei gruppi etnico-culturali) ed i diritti politici (tutelanti la libertà d'azione individuale e collettiva), cosicché, non appartenendo ad uno Stato si è privi di qualsiasi diritto. Correntemente inve-

7. Cfr. F. SOLLAZZO, *Pluralismo etico e pluralismo culturale*, in «B@belonline.net», n. 6, 2004.

8. G. HARRISON, *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi, Roma, 2002, p. 165.

9. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 2006, p. 16.

ce, i diritti umani sono scissi dall'appartenenza statale, potendo così essere riconosciuti anche a chi è privo di una cittadinanza specifica (in nome di quella che, sempre di più, viene chiamata cittadinanza globale), in altre parole, essi vengono odiernamente considerati diritti conferiti «all'uomo senza altra specificazione, senza frontiere e senza confini, senza ulteriori definizioni sociali»<sup>10</sup>. Ma allora, se non è più la privazione della categoria della cittadinanza (con il relativo fenomeno dell'apolidismo) il vettore attraverso il quale si perpetra oggi la violazione dei diritti umani, rimane da pensare che il motore di tale violazione risieda nella mancata comprensione del fatto che

C'è una relazione tra i diritti umani e i bisogni umani [...] L'idea di "bisogni fondamentali" è costruita intorno a questo: dal lato opposto della loro soddisfazione c'è la sofferenza. "Avere un diritto" significa innanzi tutto che c'è un aspetto dell'essere umano che deve in qualche modo essere rispettato e tutelato nello svolgimento della vita sociale e politica<sup>11</sup>.

10. A. TOURAINE, *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano, 2005, p. 376; dello stesso autore, cfr. *Il pensiero altro*, Armando, Roma, 2009.

11. J. GALTUNG, *Lo stato nazionale e la cittadinanza: e la cittadinanza globale?*, in AA.VV., *Educare alla pace*, Esperia, Milano, 1998, p. 290, e F. VIOLA, *Il carattere morale della pratica sociale dei diritti*, in *Etica e metaetica dei diritti umani*, cit., p. 97. Cfr. F. SOLLAZZO, *Giustizia e diritti umani*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).



## Etica

Lo scandalo è la mera esistenza dell'altro. Ogni altro "occupa troppo posto" e va ricacciato nei suoi limiti che sono quelli del terrore illimitato.

M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO,  
*Dialettica dell'illuminismo*





## 1. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*

La crisi dei cosiddetti “pensieri forti”, volti, ciascuno ponendosi come un superamento dell’altro, ad interpretare il mondo come un tutto unitario e coerente, ha prodotto l’idea che sia impossibile pensare la storia umana in termini di orizzonti generali di senso, e che anzi tale impostazione non rappresenti un progetto emancipatorio ma, al contrario, una tela che imprigiona l’uomo<sup>1</sup>. È questo l’*humus* che ha generato le cosiddette etiche pubbliche (o pratiche), proponentesi “socraticamente” come un discorso sulla società non esterno ad essa, come un dibattito coinvolgente non solo e non tanto lo “specialista” ma la società nella sua interezza, con l’ambizione e la speranza di pervenire ad una regolamentazione comportamentale condivisa e consapevole dell’uomo nel mondo, anche dopo il tramonto dei grandi sistemi di filosofia della storia.

Ponendosi in quest’ottica, il movimento della cosiddetta “riabilitazione della filosofia pratica”, nato in Germania agli inizi degli anni Sessanta con la formula di *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*<sup>2</sup>,

1. Cfr., per una visione d’insieme, J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981 e J.F. LYOTARD, *Il post moderno e la nozione di “resistenza”* (intervista del 09/05/1994 presso l’Istituto Italiano di Cultura di Parigi), in Rai Educational, *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, www.educational.rai.it, e G. PATELLA, *Sul postmoderno*, Studium, Roma, 1990, D. TARIZZO, *Il pensiero libero*, Cortina, Milano, 2002, M. FERRARIS, *Tracce*, Mimesis, Milano, 2006, G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*, Mondadori, Milano, 2007, J.F. LYOTARD, *Discorso, figura*, Mimesis, Milano, 2008, A. TIMOFTE, “*Redigieren der Moderne*”, Grin, München, 2008, e C. PAGÈS, *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, Paris, 2010.

2. L’espressione riprende il titolo del noto testo: M. RIEDEL (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg, 1972–1974, 2 voll.; per un approfondimento cfr. AA.VV., «Fenomenologia e società», n. 2, 1988 (monografia intitolata *Verso un’etica pubblica*), R. BERNSTEIN, *La nuova costellazione*, Feltrinelli, Milano, 1994, J.

si connota come un movimento di rinascita dell'interesse filosofico per le tematiche della morale, del diritto e della politica, affrontate da una prospettiva alternativa rispetto sia a quella tecnico-scientifica che a quella metafisico-trascendentale. Per superare il relativismo ed il pluralismo etico della moderna società, globalizzata e policentrica, il movimento della *Rehabilitierung* rifiuta sia il modello della razionalità tecnico-scientifica (avvalendosi in ciò delle argomentazioni della prima Scuola di Francoforte) con il suo "divisionismo etico"<sup>3</sup>, sia quello metafisico con la sua lontananza dagli ambiti della vita pratica (a partire dalla sua pretesa fondazione trascendentale), volgendosi invece alla ricerca di un modello di razionalità che, conciliando l'*ethos* con il *logos* (quindi né tramite una *ratio* calcolante e strumentale, né tramite argomentazioni che si porrebbero prima e/o oltre la vita pratica), possa fungere da guida per l'azione.

Hans-Georg Gadamer<sup>4</sup> può essere considerato il padre putativo della *Rehabilitierung*, anche se quest'ultima non deve essere considerata come un movimento unitario, bensì come un generale ambito di riflessione, all'interno del quale si trovano molteplici teorie, fra le quali, una delle fondamentali è costituita dall'etica comunicativa

HABERMAS, *Morale Diritto Politica*, Comunità, Milano, 2001, W. PRIVITERA, *Il luogo della critica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, S. MAFFETTONE, *Etica pubblica*, il Saggiatore, Milano, 2001, A. HONNETH, *Critica del potere*, Dedalo, Bari, 2002, F. SOLLAZZO, *Riabilitazione della filosofia pratica ed "etica del discorso"*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>), riedito in riedito in «Observaciones Filosóficas», n. 11, 2011, e W. KERSTING, *Macht und Moral*, Mentis, Paderborn, 2010.

3. Il divisionismo etico è quella posizione che divide nettamente i fatti dai valori, ritenendoli appartenenti a categorie del tutto disomogenee, tra le quali non sussiste alcun rapporto: i fatti sono oggetti del conoscere e quindi della scienza, i valori appartengono invece all'ambito delle scelte e delle preferenze soggettive. Il divisionismo etico risale all'empirismo humiano (si veda la "legge di Hume", di Moore) e, più recentemente, alla sociologia avalutativa weberiana.

4. Cfr. H.G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida, 1974, e H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983, 2 voll.; su Gadamer cfr. M. GARDINI-C. MATTEUCCI, *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata, 2003, D. DI CESARE, *Gadamer*, il Mulino, Bologna, 2007, O. OTTAVIANI, *Esperienza e linguaggio*, Carocci, Roma, 2010, e I. SCHEIBLER, *Gadamer: between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield, Lanham-Oxford, 2010.

o del discorso, elaborata da Karl–Otto Apel<sup>5</sup> e (soprattutto) da Jürgen Habermas<sup>6</sup>. Se l'ermeneutica filosofica di Gadamer si richiama al paradigma filosofico del “neoaristotelismo” (da Aristotele infatti Gadamer trae la distinzione tra la *phrónesis* e l'*epistème*, il sapere morale e quello teoretico), l'etica della comunicazione di Habermas si rifà a quello del “postkantismo” (da Kant infatti Habermas mutua il progetto di un'etica svincolata dalle peculiarità del contesto dell'agire), se il metodo ermeneutico gadameriano si esercita nell'immediatezza della situazione, il metodo discorsivo habermasiano si basa su regole generali che precedono l'azione, se Gadamer può essere considerato “contestualista”, in quanto sottolinea il carattere storico di una ragione che non esiste mai allo stato puro ma solo nelle impurità e nelle particolarità delle diverse tradizioni linguistiche, Habermas lo si può considerare “universalista”, poiché insiste sul valore decontestualizzante della comunicazione linguistica e sulla

5. Cfr. K.O. APEL, *The Response of Discourse Ethics*, Peeters, Leuven, 2001, K.O. APEL, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, Pellegrini, Cosenza, 2004, in questo volume il saggio di Apel *Etica del discorso come etica della co-responsabilità* è mancante di tre pagine, rispetto alla versione originale in lingua tedesca che Apel consegnò a Bianco nel 2004 in occasione del terzo Convegno del Progetto di Ricerca di Interesse Nazionale *Responsabilità e Comunità*, ed è stato ripubblicato con l'aggiunta delle suddette tre pagine, in F. BIANCO–M. ZANATTA (a cura di), *Responsabilità e comunità*, Pellegrini, Cosenza, 2007, e K.O. APEL, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein Heidegger Gadamer Apel*, Pellegrini, Cosenza, 2006; su Apel cfr. anche F. DAL BO, *Il sistema etico di Karl–Otto Apel*, in *Società e discorso*, Mimesis, Milano, 2002, e M. BORRELLI–M. KETTNER (a cura di), *Filosofia trascendentalpragmatica*, Pellegrini, Cosenza, 2007.

6. Cfr. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano, 2002, J. HABERMAS, *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano, 2004, e J. HABERMAS, *A Political Constitution for the Pluralist World Society?*, in G.W. BROWN–D. HELD (a cura di), *The Cosmopolitanism Reader*, Polity, Cambridge, 2010; su Habermas cfr. L.E. HAHN, *Perspectives on Habermas*, Open Court, Chicago–La Salle, 2000, S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma–Bari, 2000, I. DAL CANTON, *Conflitto e comunicazione*, Ghibli, Milano, 2002, F. CORRELA DA PONTE, *Jürgen Habermas und die Kritik am Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, Grin, München, 2006, M. AMPOLA–L. CORCHIA, *Dialogo su Jürgen Habermas*, ETS, Pisa, 2007, P. ANDERSON, *I fatti normativi: Jürgen Habermas*, in *Spectrum*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2008, L. CORCHIA, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas*, ETS, Pisa, 2008, L. CORCHIA, *Bibliografia dell'opera di Jürgen Habermas (1952–2007)*, e G. SABATINO, *Il nuovo terrorismo*, in «Il Trimestrale», n. 1, 2008, A. DE SIMONE, *Modelli di normatività*, e R. GATTI, *Religione, politica, normatività*, in A. DE SIMONE (a cura di), *Paradigmi e fatti normativi*, Morlacchi, Perugia, 2008, e L. CORCHIA, *La logica dei processi culturali*, ECIG, Genova, 2009.

sua conseguente capacità di superare i condizionamenti situazionali. È lo stesso Habermas a tracciare il profilo dell'etica del discorso, con il suo proposito di fondazione razionale dei principi dell'agire, definendola come deontologica, cognitivistica, formalistica ed universalistica.

Che cosa vuol dire etica del discorso? In via preliminare vorrei illustrare il carattere deontologico, cognitivistico, formalistico ed universalistico dell'etica kantiana [...] I giudizi morali chiariscono come i conflitti d'azione si possono risolvere sulla base di un accordo razionalmente motivato. In senso lato, essi servono a giustificare le azioni alla luce di norme valide o la validità delle norme alla luce di principi degni di essere riconosciuti [...] A questo riguardo parliamo di un'etica "deontologica". Questa intende la giustezza delle norme o dei comandi in analogia con la verità di una proposizione assertoria [...] In questo senso noi parliamo anche di un'etica "cognitivistica". Questa deve poter rispondere alla domanda sul modo come si possano fondare le asserzioni normative [...] Sotto questo aspetto, noi parliamo di un'etica "formalistica". Nell'etica del discorso il posto dell'imperativo categorico viene preso dal procedimento dell'argomentazione morale [...] "Universalistica", noi chiamiamo, infine, un'etica la quale sostiene che questo principio morale (o uno simile) non solo esprime le intuizioni di una determinata cultura o di una determinata epoca, ma vale universalmente<sup>7</sup>.

L'etica comunicativa, quindi, attribuisce al discorso la capacità di dirimere i conflitti, attraverso un accordo che legittimi l'esistenza di norme universali; accordo di comprensibile significativa importanza nelle discussioni di carattere etico. A ciò Habermas approda riformulando i passaggi fondamentali del pensiero morale kantiano, svincolandolo da ogni possibile riferimento metafisico, al fine di dare uno spessore pratico al discorso, rendendo così questo immediatamente accessibile a tutti e le norme che ne derivano direttamente verificabili da chiunque<sup>8</sup>:

7. J. HABERMAS, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in W. KUHLMANN (a cura di), *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 7-9.

8. Per raggiungere una "situazione discorsiva ideale", in grado cioè di coinvolgere tutti gli interessati, è altresì necessario che il dialogo si instauri al livello delle "narrative

Da questa prospettiva anche l'imperativo categorico deve venir riformulato nel senso proposto. Invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di universalità. Il peso si sposta da ciò che ciascuno (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come legge universale<sup>9</sup>.

In tale modo, la *Diskursethik*<sup>10</sup> soddisfa le "pretese di validità" (*Geltungsansprüche*) delle conclusioni alle quali si approda attraverso una discussione ragionevole (ovvero razionalmente sensata); in altri termini, per tale via si può giungere alla costituzione di una tavola di valori condivisi, originanti la cosiddetta "opinione pubblica"<sup>11</sup>.

Quest'ultima, nella modernità, nasce nella sfera pubblica borghese che, differentemente da tutte le precedenti impostazioni sociali, affonda le proprie origini nella libera circolazione delle merci e delle notizie: così come la libera circolazione di merci e notizie è un processo che non esclude potenzialmente nessuno, allo stesso modo la formazione dell'opinione pubblica in una società (quella borghese)

contingenti", sempre *in fieri*, delle quali ciascun uomo è depositario e portatore.

9. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 76.

10. Sull'argomento cfr. N. GOTTSCHALK-MAZOUZ, *Diskursethik*, Akademie, Berlin, 2000, M. NIQUET-F.J. HERRERO-M. HANKE, *Diskursethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, N. GOTTSCHALK-MAZOUZ, *Perspektiven der Diskursethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, A. FABRIS, *Etica del discorso*, Carocci, Roma, 2006, e U. STEINHOFF, *Kritik der kommunikativen Rationalität: eine Darstellung und Kritik der kommunikativen theoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel*, Mentis, Paderborn, 2006.

11. Prima di proseguire vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che anche nel caso di una perfetta pratica dialogica, esisteranno sempre posizioni inconciliabili, valori non dialettizzabili, non discutibili, non negoziabili; pertanto, un regime democratico deve garantire non solo l'esistenza di uno spazio pubblico di confronto, ma anche quella della sfera delle libertà personali, una sfera nella quale ciascuno cura ciò che per lui non è contrattabile: «Un processo democratico non approda (solo) alla formazione di una volontà generale, ma (anche) al riconoscimento dell'area della libertà di ciascuno», A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità*, il Saggiatore, Milano, 2002, p. 264, parentesi mie (è interessante notare che in tale prospettiva, liberalismo e comunitarismo rappresentano, rispettivamente, l'estremizzazione del secondo e del primo dei due poli di quel processo democratico).

basata su tale processo, non esclude potenzialmente nessuno<sup>12</sup>. Ora, tale libera circolazione di merci e notizie pone il peculiare problema di dover essere amministrata, ma, se è da questa circolazione che sorge l'opinione pubblica, allora l'amministrazione di tale circolazione coincide con l'amministrazione dell'opinione pubblica stessa. Nasce così un'amministrazione stabile, sottoforma di una attività statale continuativa: questo è, infatti, il ruolo del potere pubblico borghese, al punto tale che, nella modernità, il termine pubblico diviene sinonimo di statale. Lo statale rappresenta quindi la piattaforma sulla quale si svolge la circolazione delle merci e delle informazioni, una piattaforma abitata dalla società civile. Ecco perché, nella modernità

Come *pendant* dell'autorità si costituisce la società civile [...] Nella trasformazione dell'economia tramandata dall'antichità in economia politica si riflettono i mutati rapporti<sup>13</sup>.

Avviene così quella dinamica (che è interessante notare come sia stata già colta da Hannah Arendt in *Vita activa*) in base alla quale un potere pubblico che amministra la società civile (intesa come la sfera dei privati), eleva a questione di pubblico interesse la riproduzione della vita, portando quindi tale problematica al di là dei limiti della sfera domestica privata:

Mentre la vita privata si pubblicizza, la sfera pubblica, a sua volta, assume forme di intimità [...] (poiché) la società contrappostasi allo Stato da un lato delimita chiaramente un ambito privato nei confronti del pubblico potere, dall'altro, però, eleva a questione di pubblico interesse la riproduzione della vita, oltre i limiti di un potere domestico privato [...] A questa sfera privata, divenuta pubblicamente rilevante, della «società civile» allude Hannah Arendt, quando caratterizza, diversificandolo dall'antico, il moderno rap-

12. Ritengo che un simile fenomeno, precedentemente alla modernità, sia riscontrabile, con tutti i distinguo del caso, nell'impero romano.

13. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971, p. 32.

porto della sfera pubblica con quella privata, mediante lo sviluppo del «sociale»<sup>14</sup>.

Ora, ciò che Habermas rileva, è che la strutturazione delle regole funzionali alla amministrazione della società da parte del potere pubblico, avviene attraverso una modalità senza precedenti: la pubblica argomentazione razionale. Anche se è noto che questo è già il tipico modo di fare politica delle *pòleis*, l'originalità riscontrata da Habermas nella modernità risiede (oltre che nella diversità, messa già in luce dalla Arendt, del concetto e dei contenuti della politica fra l'antichità e la modernità) nel fatto che in tutte le epoche precedenti a quella borghese la dimensione politica, quella in cui si forma l'opinione pubblica giuridicamente rilevante in quanto produttrice di leggi, non è accessibile a tutti gli uomini, ma solo a quelli che possiedono determinati requisiti (quali, ad esempio, la libertà nell'antica Grecia; in generale, l'appartenenza ad un determinato ceto), in base ai quali assumono lo *status* di cittadini, mentre, con la società borghese, la politica diviene potenzialmente accessibile ad ogni uomo che, per il semplice fatto di essere tale, è allo stesso tempo un cittadino: prima dell'avvento della società borghese si è un semplice uomo o un cittadino, dopo si è un uomo e un cittadino. Non potrebbe essere spiegato altrimenti il fatto che solo nella società borghese ogni individuo è, almeno in teoria, libero di muoversi dalla dimensione della società civile a quella della politica, e viceversa: «Alla separazione tra Stato e società corrisponde "la scissione dell'uomo (*bourgeois*) in uomo pubblico (*citoyen*) e in uomo privato (*homme*)"»<sup>15</sup>.

Tuttavia, nella modernità mancano spesso e palesemente le condizioni economiche, sociali e culturali, in virtù delle quali ciascun uomo possa essere, di fatto e non solo formalmente, anche un cittadino (veste, quest'ultima, che rimane così solamente "ufficiale" ed "ornamentale"), e tali condizioni vengono a mancare non solo a causa di determinati rapporti di forza nella (ri)produzione della

14. Ivi, pp. 190, 38 e 32, parentesi mia; su ciò cfr. *Genesis della sfera pubblica borghese*, in Ivi.

15. Ivi, p. 151, parentesi mie.

vita (poiché la nostra è «una società mondiale contraddistinta da una distribuzione estremamente ingiusta delle chances di vita»<sup>16</sup>), ma anche (e forse soprattutto) a causa della cosiddetta cultura di massa<sup>17</sup>, che si manifesta attraverso quei fenomeni di mercificazione della cultura, di conformismo sociale, di *marketing* politico, di manipolazione delle opinioni, d'indottrinamento sistematico di nuovi valori, già approfonditamente colti e descritti dalla prima Scuola di Francoforte. Per tal via, l'accesso, potenziale, alla politica è reso, di fatto, impossibile e/o non attraente: l'uomo è esplicitamente impedito e/o latentemente reso disinteressato a divenire un cittadino, è privato delle possibilità concrete e/o delle motivazioni necessarie per decidere responsabilmente tra opzioni con conseguenze prevedibili. Tuttavia, poiché uno dei tratti determinanti della modernità è quello, derivante dalla rivoluzione francese, in base al quale ciascun uomo è depositario del diritto/dovere di non essere un mero "consociato" (ovvero, colui che gode della protezione della legge,

16. J. HABERMAS, *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia, 1992, pp. 8–9, è infatti palese che «Il mondo in cui viviamo è allo stesso tempo notevolmente comodo e assolutamente povero [...] La contemporanea presenza di opulenza e agonia nel mondo che abitiamo rende difficile evitare interrogativi fondamentali sull'accettabilità etica dell'organizzazione sociale prevalente», A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano, 2002, p. 11.

17. «La cultura di massa deriva infatti il suo nome equivoco dal fatto che l'allargamento della diffusione viene raggiunto con l'adattamento alle esigenze di distensione e di distrazione di gruppi di consumatori di livello culturale relativamente basso e senza invece preoccuparsi di educare il vasto pubblico a una cultura sostanzialmente integra [...] La cultura si trasforma in merce non solo secondo la forma, ma anche secondo il contenuto, lascia cadere alcuni elementi, la cui ricezione presuppone un certo apprendistato, grazie al quale l'appropriazione "consapevole" accresce a sua volta la consapevolezza. Non già la standardizzazione come tale, ma quel particolare preconditionamento dei prodotti che conferisce loro piena fruibilità, cioè la garanzia di poter essere recepiti senza rigorose premesse e, ovviamente, senza tracce durevoli, pone la commercializzazione dei beni culturali in un rapporto inverso rispetto alla loro complessità [...] l'area di risonanza di un ceto colto educato all'uso pubblico della ragione è compromessa; il pubblico è diviso fra minoranze di specialisti che discutono in modo non-pubblico e la grande massa dei consumatori che recepiscono pubblicamente», J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 198–199 e 209; una rilevante conseguenza di ciò, consiste nell'impossibilità che si dia una significativa discussione pubblica di argomenti pubblicamente rilevanti, poiché la maggioranza delle persone è impossibilitata o disinvogliata a partecipare a tale discussione, e coloro che invece cercano di sviluppare tale dibattito hanno a che fare con termini e concetti mutilati.



ma non del diritto di legislazione, di elaborazione della stessa<sup>18</sup>), anche l'uomo che non si cura del suo *status* di cittadino è periodicamente chiamato ad esprimere le proprie opinioni politiche che, a causa dell'impossibilità d'accesso alla e/o del disinteresse per la e/o della manipolazione delle informazioni sulla politica stessa, non risultano essere il frutto di una riflessione critica, ma l'esito artificioso prodotto da determinate forze dominanti. In questo modo, l'opinione pubblica degenera da strumento di liberazione ad istanza di conformismo ed oppressione. Questo è ciò che avviene quando l'autocoscienza politica dei cittadini non dispone più di un luogo nel quale poter dare vita ad un'autentica comunicazione pubblica, questo è ciò che avviene quando accademie, università, musei, teatri, ecc. vengono spogliati della loro veste di "infrastrutture culturali", ed assoggettati ai modelli del mercato. Si assottiglia, così, «quel cuscinetto politico-culturale su cui lo stato di diritto democratico deve essere poggiato per rimanere stabile»<sup>19</sup>. Dinamica, questa, che dalle società occidentali sta contagiando quelle orientali, sempre più tese ad emulare le prime, e descritta da Habermas con il termine di "rivoluzione recuperante"<sup>20</sup>. Tale termine, per il pensatore francofortese, sta ad indicare la diffusione su scala planetaria di una cultura industriale (mossa unicamente da logiche economiche), figlia del razionalismo occidentale, con effetti omogeneizzanti, visibili tramite l'irrigidimento di determinati stili di vita ed il conseguente blocco della capacità d'immaginazione rivolta al futuro, al punto tale che, l'unica operazione concettuale che gli individui riescono a portare avanti è quella del recupero nel presente degli elementi già esistenti nel passato. In altri termini, assistiamo ad una irresistibile inclinazione a recuperare i modelli del passato come schemi interpretativi del presente e, soprattutto, del futuro, a vedere, cioè, "il passato

18. Non a caso, la *Dichiarazione dei diritti* del 1789 è rivolta sia all'uomo che al cittadino.

19. J. HABERMAS, *Dopo l'utopia*, cit., p. 48

20. "Rivoluzione recuperante" è la traduzione letterale di *Die nachholende Revolution*, titolo di un volume di Habermas tradotto in italiano come *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano, 1990.

come futuro” anziché “il passato per il futuro”. Ma, nonostante che quella della rivoluzione recuperante sia una problematica derivante dall’estremizzazione della *ratio* illuministica (già notoriamente messa sotto accusa, per primi, da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno nella *Dialettica dell’illuminismo*), ciò non significa che la ragione stessa debba essere depotenziata, al contrario, solo un supplemento di ragione può combattere le problematiche provocate da una razionalità distorta, in quanto viziata da logiche calcolanti e strumentali<sup>21</sup>. Per questo, si può considerare l’etica del discorso come l’esito della

ricerca delle tracce di una Ragione che unifichi senza annullare le distanze, che colleghi senza dare lo stesso nome a cose diverse, che tra estranei renda riconoscibile ciò che vi è in comune, ma lasciando all’altro la sua alterità [...] (ma ciò non è possibile) se ci lasciamo semplicemente trascinare nel vortice di atmosfere da fine del mondo invece di farci *ammaestrare* dai nostri sentimenti [...] Ciò di cui abbiamo bisogno sono più pratiche fondate sulla solidarietà; senza di ciò, anche l’agire intelligente rimane privo di fondamento e senza conseguenze. Tali pratiche, tuttavia, da parte loro necessitano di istituzioni razionali, di regole e forme di comunicazione che moralmente non esigano troppo dai cittadini e, anzi, richiedano loro con moderazione il tributo della virtù orientata al bene comune [...] Io penso che l’approccio della teoria del discorso possa dare buoni frutti non solo per la morale, ma anche per il diritto e la politica. Così quella della democrazia diventa la questione della istituzionalizzazione di procedure e di circuiti di comunicazione che rendano possibile una formazione più o meno discorsiva della volontà e dell’opinione<sup>22</sup>.

La ragione, quindi, può (e per Habermas deve) avere una funzione normativa “filtrata” dai sentimenti e portata avanti dalla e nella comunicazione; tuttavia, nella modernizzazione occidentale, questa

21. Se di fronte al male si può infatti affermare come «La capacità alla metafisica è paralizzata perché ciò che è successo ha mandato in pezzi la base dell’unificabilità del pensiero speculativo metafisico con l’esperienza» (T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970, p. 326), ciò che si impone è il ripristino di tale unificabilità, (ri) conducendo l’esperienza nell’ambito di un pensiero critico.

22. J. HABERMAS, *Dopo l’utopia*, cit., pp. 121, 96, 99 e 128, parentesi mia; cfr. anche, dello stesso autore, *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano, 2002.

funzione è formalmente riconosciuta alla ragione in campo morale, e di fatto disconosciuta in quello giuridico, politico ed istituzionale, nei quali determinati valori (fra i quali spiccano il denaro ed il potere — autonomizzatisi —) sono stati affrancati dalla ragione ed inseriti in una dimensione delinguistificata, guidata da una logica efficientista. Tale logica si autolegittima attraverso una determinata industria della comunicazione (che comprende tanto l'industria dell'intrattenimento quanto quella dell'informazione), che non solo esprime, ma soprattutto produce valori morali e regole giuridico-politiche preconfezionate, sottraendole, quindi, a processi di formazione tramite discussione. Da qui, quella che sembra essere la zona d'ombra della teoria dell'agire comunicativo: l'etica del discorso può darsi in maniera autentica solo se in una comunità i processi decisionali discorsivi non siano né fisicamente impediti, né psicologicamente inibiti, né in alcun modo manipolati, insomma, solo se l'individuo conserva quella libertà, quell'autonomia materiale, intellettuale e coscienziale che oggi in larga parte non ha, compromettendo così la condizione di possibilità *par excellence* di un "buon esito" dell'agire comunicativo, e di ogni altra possibile etica pubblica: (la arendtiana facoltà di giudizio) il senso critico.



## 2. Libertarismo

Posti di fronte alla questione del passaggio dalla stato di natura allo stato di diritto, vi sono pensatori che, pur riconoscendo la necessità di quest'ultimo, lo pongono in contrapposizione con la libertà individuale, ipotizzando, pertanto, una impostazione sociale in cui il potere politico sia ridotto al minimo indispensabile. È questo, in prima approssimazione, il punto di vista dei pensatori liberali, nel cui solco si pone la teoria nozickiana dello "Stato minimo", proponente la tesi di un interventismo statale ridotto allo stretto indispensabile, nella regolamentazione dei rapporti interpersonali. Con una simile argomentazione Robert Nozick, ponendosi nella prospettiva del liberalismo e dell'individualismo radicale di Friedrich A. von Hayek<sup>1</sup>, opera una critica della teoria della giustizia di John Rawls.

1. Hayek e Nozick si pongono fra i più influenti pensatori liberali nella modernità; di loro cfr. R. NOZICK, *Invarianze*, Fazi, Roma, 2003, *La vita pensata*, Rizzoli, Milano, 2004, e F.A. VON HAYEK, *The road to serfdom*, Routledge, London, 2007; su loro cfr. R. CUBEDDU, *Politica e certezza*, Guida, Napoli, 2000, A. BUGLIANI, *Nozick e il soggetto: decostruzione e maieutica*, in F. CAMBI (a cura di), *La ricerca educativa nel neopragmatismo americano*, Armando, Roma, 2002, vol. 2, D. SCHMIDTZ (a cura di), *Robert Nozick*, Cambridge U.P., Cambridge, 2002, A. EBENSTEIN, *Hayek's journey*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, U. TERNOWETZ (a cura di), *Friedrich A. von Hayek e la Scuola Austriaca di Economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, B. CALDWELL, *Hayek's Challenge*, Chicago U.P., Chicago, 2004, A. COCOZZA (a cura di), *Utopia e sociologia*, Armando, Roma, 2004, E. FESER, *On Nozick*, Wadsworth, Belmont, 2004, P. ELLEN FRANKEL-F.D. MILLER JR.-P. JEFFREY (a cura di), *Natural Rights*, Cambridge U.P., New York, 2005, M.N. ROTHBARD, *Diritto, natura e ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, S. BAKAYA, *The Political Theory of Robert Nozick*, Kalpaz, Delhi, 2006, T.A. BURCZAK, *Socialism after Hayek*, Michigan M.P., Ann Arbor, 2006, P. ERCOLANI, *Il Novecento negato*, Morlacchi, Perugia, 2006, E. FESER (a cura di), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge U.P., New York, 2006, E. ANGNER, *Hayek and Natural Law*, Routledge, Milton Park-New York, 2007, G. PELLEGRINO-I. SALVATORE (a cura di), *Robert Nozick*,

Nozick imputa infatti a Rawls il fatto che la sua teoria della giustizia, basandosi su un'onerosa tassazione finalizzata ad aiutare i ceti più svantaggiati, sottragga agli individui più abili e più capaci una parte del frutto del loro lavoro, violando così la loro libertà. Difatti, assorbendo gli insegnamenti lockiani, Nozick ritiene che ogni individuo sia padrone di se stesso, del proprio lavoro e dei frutti che ne ricava, pertanto, una tassazione redistributiva origina una sorta di schiavitù poiché costringe l'individuo a lavorare non per se stesso ma per gli altri:

Nozick, nella sua polemica contro lo Stato distributivo, non usa mezzi termini: «La tassazione dei guadagni di lavoro è sullo stesso piano del lavoro forzato», la giustizia distributiva realizza solo ingiustizia, perché serve a premiare soltanto l'«invidia» di coloro che sperano di vivere di rendita alle spalle degli altri<sup>2</sup>.

Ecco perché, in luogo della rawlsiana teoria della giustizia, Nozick propone la “teoria del titolo valido”<sup>3</sup>, per la quale il diritto alla proprietà privata non può subire alcuna limitazione, se questa è posseduta a giusto titolo:

1. La persona che acquisisce una proprietà secondo il principio di giustizia nell'acquisizione (Una ricchezza è giusta se la sua acquisizione originale fu giusta e pure giusto è stato ogni passaggio successivo da persona a persona; o se ogni precedente ingiustizia è stata sanata) ha diritto a quella proprietà.
2. La persona che acquisisce una proprietà secondo il principio di giustizia nel trasferimento, da qualcun altro avente diritto a quella proprietà, ha diritto a quella proprietà.

LUISS U.P., Roma, 2007, A. EBENSTEIN, *Friedrich von Hayek*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, e A. FARRANT (a cura di), *Hayek, Mill and the Liberal Tradition*, Routledge, Milton Park–New York, 2011.

2. N. MATTEUCCI, *Il liberalismo*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 78, e cfr. R. NOZICK, *La giustizia distributiva*, in *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano, 2008.

3. Con la perifrasi “Titolo valido”, si è reso l'originale termine di “entitlement”, cfr. *ivi*, p. 160, nota del traduttore. Per un'introduzione all'argomento cfr. D. KNOWLES, *Entitlement*, in *Political Philosophy*, Routledge, London 2001.

3. Nessuno ha diritto a una proprietà se non con applicazioni (ripite) di 1 e 2.

(In sintesi) Il principio completo di giustizia distributiva direbbe semplicemente che una distribuzione è giusta se ciascuno ha diritto a possedere le proprietà che possiede con quella distribuzione<sup>4</sup>.

Come si vede, la nozickiana teoria del titolo valido consiste nell'applicazione del concetto di giustizia non alla ripartizione delle risorse, come avviene nelle teorie di giustizia distributiva, ma all'acquisizione delle stesse, potendosi così definire come una «teoria della giustizia nella proprietà»<sup>5</sup>, il cui fondamento risiede nel carattere storico della giustizia nel possesso della proprietà. Ovviamente, l'*humus* del quale si nutre tale teoria è quello, lockiano, della concezione dell'inviolabilità della proprietà privata, quest'ultima infatti porta, per Nozick, alcuni importanti benefici, fra cui: l'aumento della ricchezza sociale (mettendo i mezzi di produzione nelle mani di coloro che li sanno usare con efficienza e profitto), l'incremento dell'iniziativa e della sperimentazione e la possibilità per le persone di stabilire come investire le proprie risorse senza intermediari.

Nozick assorbe da Hayek l'idea che il liberalismo non sia una mera concezione economica, ma una sorta di visione del mondo con riflessi in ambito sociale, politico, giuridico e psicologico. In particolare modo, quello psicologico è ritenuto da Hayek un campo di ricerca molto fecondo, poiché rende evidenti quelli che lui ritiene essere i danni che lo statalismo provoca alla mentalità di ciascun individuo. Secondo il filosofo viennese, infatti, uno Stato onnipotente, oltre a mortificare l'economia di mercato, tende ad inibire il "gusto" della libertà d'iniziativa, incidendo, così, negativamente sulla *forma mentis* delle persone. Ogni forma di liberticidio, insomma, non colpisce solo la struttura esterna della realtà, ma blocca anche la spinta all'azione che ogni individuo porta in sé. Di conseguenza, una teoria della giustizia sociale che implichi una qualsiasi forma di controllo sulle risorse economiche dei cittadini (ad esempio, redistribuendo

4. Ivi, p. 161, prima parentesi p. IX, ultima parentesi mia.

5. Ivi, p. 163.

le ricchezze attraverso un determinato sistema di tassazione) rappresenta una violazione della libertà degli individui, i quali possono condividere le proprie ricchezze con gli altri, solo se desiderano farlo, ma in nessuno caso essendo moralmente e/o legalmente obbligati a farlo. La fiducia nei benefici dei processi (re)distributivi è, in Hayek, sostituita da quella nel libero mercato, nella sua (per Hayek, non problematica ma lineare) capacità di armonizzazione spontanea fra le decisioni dei produttori ed i desideri dei consumatori<sup>6</sup>. È questa la via che conduce alla formazione di quella che egli chiama la “Grande Società”, ossia, una società complessa, non sottostante ad una pianificazione centralizzata, bensì affidata all’iniziativa individuale ed alla libera concorrenza. In una simile società la politica appare non solo come un male necessario, ma addirittura come un meccanismo imperfetto rispetto alle regole del libero mercato, regole alle quali la politica, per migliorarsi, dovrebbe tendere, a partire dall’ambito terminologico: il termine democrazia (governo del popolo) dovrebbe essere sostituito da quello di “demarchia” (governo delle regole). Hayek si spinge inoltre sino ad ipotizzare gli organi costituzionali che una tale demarchia dovrebbe avere: un’“assemblea legislativa”, costituita da persone fra i 45 ed i 60 anni, che restano in carica per quindici anni, con il compito di tutelare la sfera privata da qualsiasi coercizione, ed un’“assemblea governativa”, che *latu sensu* corrisponde ai parlamenti, composta da persone, suddivise in partiti, elette periodicamente, con il compito di occuparsi degli interessi particolari<sup>7</sup>.

Ora, pur proseguendo su questa linea di riflessione, Nozick non estremizza le argomentazioni di Hayek, che lo condurrebbero alla conclusione della doverosità dell’eliminazione dello stato di diritto, sulla necessità del quale come rimedio alle problematiche dello stato di natura si trova in accordo con Locke, ma le rielabora sino a giungere alla teoria del cosiddetto Stato minimo, inteso come quello Stato che interviene il meno possibile nella regolamentazione dei

6. Non è forse superfluo osservare come tale punto sia in assoluto disaccordo con le posizioni di molti autori continentali.

7. Cfr. F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano, 1986.



rapporti (in primo luogo) economici e (in generale) sociali, fra gli individui. Lo Stato minimo è alternativo a quello contrattualista poiché non nasce da un accordo sul potere politico, fra quanti dovranno poi sottoporvisi, infatti la genesi dello Stato minimo è da Nozick immaginata come l'estendersi progressivo di un processo fondamentalmente mercantile: gli individui che si trovano nello stato di natura, anziché accordarsi fra di loro con un patto, comprano protezione da associazioni disposte a fornirgliela. La garanzia della sicurezza (considerabile forse come l'elemento di contatto fra l'assolutismo ed il liberalismo, dal momento che anche per Thomas Hobbes essa è la funzione fondamentale dello Stato, benché derivante, diversamente che per Nozick, da un patto sociale) giunge, così, attraverso una via puramente di mercato. Ovviamente, tale proposta poggia sul postulato di una contrapposizione, data per inevitabile e assodata, tra gli individui e la società, e sul fatto che essa debba essere risolta in favore dei primi, poiché, oltre agli individui stessi, non esistono, per Nozick, entità moralmente e politicamente rilevanti. In questa prospettiva, lo Stato assume esclusivamente la funzione di un "guardiano notturno":

uno stato minimo, ridotto strettamente alle funzioni di protezione contro la forza, il furto, la frode, di esecuzione dei contratti, e così via, è giustificato; [...] qualsiasi stato più esteso violerà i diritti delle persone di non essere costrette a compiere certe cose, ed è ingiustificato [...] Lo stato minimo è lo stato più esteso che si può giustificare<sup>8</sup>.

Quello minimo è, allora, non solo uno Stato necessario, ma addirittura l'unico Stato giustificabile, poiché soltanto esso riesce contemporaneamente ad evitare l'anarchia ed a garantire che la libertà individuale non venga limitata dagli interessi statali. È questa quindi, per Nozick, l'unica forma di ordinamento istituzionale realizzante quell'utopia che il pensiero occidentale moderno ha sempre ricercato, e che egli, diversamente dalla tradizione che va da Tommaso

8. R. NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, cit., pp. XIII e 159.

Moro al socialismo utopistico, non interpreta come il perseguimento di un determinato genere di vita valido per tutti, bensì come la possibilità di un ordinato con-vivere, che si colloca a metà strada fra lo statalismo e l'anarchia, e nel quale ciascun individuo sia libero di ricercare il proprio stile di vita<sup>9</sup>.

In altri termini, lo Stato minimo si potrebbe definire come uno Stato razionale, anzi, addirittura come l'esito ultimo della razionalizzazione dello Stato, dato che, per Nozick

se c'è una cosa che continua (dopo le “destabilizzazioni antropologiche” portate da Niccolò Copernico, Charles Darwin e Sigmund Freud) a conferire all'umanità uno status speciale, questa è la razionalità. Forse questo nostro importante attributo non viene esercitato sempre con coerenza; nondimeno esso fa di noi un caso a parte<sup>10</sup>.

Lo Stato minimo rappresenta, dunque, la casa ideale per un simile “caso a parte”. Tuttavia, lo stesso autore ritiene anche che la razionalità sia «una forza che fa parte integrante di un contesto, in cui gioca un ruolo insieme ad altre componenti, non un'istanza esterna ed autosufficiente che giudichi ogni cosa»<sup>11</sup>. La razionalità, insomma, si esplica all'interno di un contesto, che influenza e dal quale è influenzata, e lo stesso vale per i risultati ai quali si giunge attraverso il suo uso. Un esempio di ciò, Nozick lo evince dall'interazione razionalità-società, tipica della modernità occidentale, che ha prodotto un mondo in cui

calcolo economico e monetario, razionalizzazione burocratica, regole e procedure generali hanno finito per prendere il posto di un'azione basata sui legami personali e i rapporti di mercato sono stati estesi a nuovi campi<sup>12</sup>.

9 Cfr. R. NOZICK, *Un'impalcatura per utopia*, in Ivi.

10. R. NOZICK, *La natura della razionalità*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 12, parentesi mia.

11. Ivi, p. 170.

12. Ivi, p. 237.

Ora, a mio avviso, se la razionalità, ed i risultati cui si perviene con il suo utilizzo, è sempre contestualizzata (e in ciò viene alla mente Hans-Georg Gadamer), ciò significa che l'ordinamento sociale libertalista, che in Nozick sfocia nella teoria dello Stato minimo, può essere, tutt'al più, il migliore ordinamento sociale per la moderna società occidentale, ma non il miglior ordinamento sociale in assoluto. Ciò non toglie certo importanza e valore alla teoria libertalista dello Stato minimo, ma la colloca in una prospettiva in cui tale teoria appare, come è inevitabile che sia, come una possibile scelta all'interno di una certa storia culturale.

È interessante ricordare, a questo punto, le osservazioni di Norberto Bobbio il quale, cercando di decifrare l'essenza del liberalismo, a partire dal chiarimento della questione "Quale liberalismo?", afferma che questo, come teoria economica, sostiene l'economia di mercato, e come teoria politica, sostiene lo Stato ridotto al minimo necessario, ma, a ben vedere, queste due teorie si fondono, poiché

Sotto entrambi gli aspetti, economico e politico, il liberalismo è la dottrina dello stato minimo: lo stato è un male necessario, ma è un male. Non si può fare a meno dello stato, e quindi niente anarchia, ma la sfera in cui si estende il potere politico (che è il potere di mettere in galera le persone) sia ridotta ai minimi termini<sup>13</sup>.

Ma, avverte lo stesso Bobbio, comunque la si voglia impostare, nessuna società può fare a meno di quel collante costituito da una determinata distribuzione delle ricchezze e delle risorse, infatti «Perché una qualsiasi società stia insieme occorre introdurre anche qualche criterio di giustizia distributiva»<sup>14</sup>.

Quest'ultima è invece assente in quel ritiro, propugnato da Nozick, dello Stato dalla sfera del cosiddetto *Welfare*, un ritiro che rischia di innescare dei conflitti sociali che, in assenza di una qualsiasi forma di giustizia distributiva, possono essere sedati solo con mezzi

13. N. BOBBIO, *Liberalismo vecchio e nuovo*, in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991, p. 132.

14. *Ivi*, p. 121.

repressivi, il ché rimanda, paradossalmente, al *modus operandi* delle società totalitarie. In altre parole, nelle teorie liberali è presente un individualismo proprietario che fa astrazione dal carattere ineludibilmente sociale e cooperativo di ogni attività umana<sup>15</sup>.

15. Cfr. F. SOLLAZZO, *L'individualismo nelle teorizzazioni liberali*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>), riedito parzialmente come *L'individualismo nelle teorie liberali*, in «L'accento di Socrate», n. 11, 2011.

### 3. Neocontrattualismo

La sfida lanciata dal moderno neocontrattualismo appare come quella della ricerca di una conciliazione tra i motivi tipici del liberalismo ed i principi più classici della giustizia sociale, dando vita così ad una nuova teoria della giustizia<sup>1</sup>.

Nella modernità, il metodo del contrattualismo è stato ripensato da John Rawls<sup>2</sup> come uno strumento di giustizia sociale la quale, a sua volta, viene dal pensatore statunitense considerata come il possibile *trait d'union* fra la sfera dell'etica e quella della politica. Queste infatti per Rawls, risultano oggi essere distanti e non comunicanti, non solo a causa dell'influenza di autori che ne hanno esplicitamen-

1. Per un'introduzione all'argomento cfr. F. ZANUSO, *A proposito di neoutilitarismo e neocontrattualismo*, in G. PIAIA (a cura di), *Etica e politica: la prassi e i valori*, Gregoriana, Padova, 1990, P. COMENDUCCI, *Contrattualismo, utilitarismo, garanzie*, Giappichelli, Torino, 1991, A. CARDONARO-C. CATARSI, *Contrattualismo e scienze sociali: storia e attualità di un paradigma politico*, FrancoAngeli, Milano, 1992, D.O. BRINK, *Il costruttivismo di Rawls*, in *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, L. MORRI, *Il neocontrattualismo*, in *Etica e società nel mondo contemporaneo*, FrancoAngeli, Milano, 2004, A. BURGIO, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2006, e F. SOLLAZZO, *Il neocontrattualismo come strumento di giustizia sociale*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).

2. Cfr. E. GRIFFO, *Il pensiero politico di John Rawls nel liberalismo contemporaneo*, Zaccaria & C., Napoli, 1999, R.B. TALISSE, *On Rawls*, Wadsworth, Belmont, 2001, P. PRZYBYSZ, *L'idealizzazione nella Teoria della giustizia di Rawls*, in F. CONIGLIONE-R. POLI (a cura di), *La realtà modellata*, FrancoAngeli, Milano, 2004, A. PUNZI (a cura di), *Omaggio a John Rawls (1921-2002): giustizia, diritto, ordine internazionale*, Giuffrè, Milano, 2004, S. FREEMAN, *Rawls*, Routledge, Milton Park-New York, 2007, A. BESUSSI, *John Rawls*, in «il Mulino», n. 1, 2010, S. MAFFETONE, *Rawls*, Polity, Cambridge, 2010, e V. OTTOLINI (a cura di), *Leggere John Rawls*, il Mulino, Bologna, 2010.

te teorizzato la separazione (primo fra tutti, Niccolò Machiavelli), ma anche, e soprattutto, a causa del modo in cui si sono affrontati i grandi temi della modernizzazione come, ad esempio, le nuove potenzialità della tecnologia, le scoperte dell'ingegneria genetica, i processi di globalizzazione, la crisi del *Welfare State* ed il sorgere delle società multietniche: la politica occidentale affronta queste problematiche ignorando il dibattito etico che vi si svolge attorno. Inoltre, vi sono alcuni orientamenti di pensiero, come quello della filosofia analitica o dell'utilitarismo che, con il loro spinto formalismo e con l'estrema cura per le regole procedurali, contribuiscono a perpetuare una schematizzazione dirimente tra un'etica pubblica (o politica) ed un'etica privata (o personale); chiaro esempio di tale separazione è la "ragion di Stato", in nome della quale sono concesse (se non addirittura dovute) azioni considerate invece moralmente riprovevoli, se svolte per fini privati.

Ora, suggerisce Rawls, così come la verità deve essere il primo requisito dei sistemi di pensiero, la giustizia deve esserlo per le leggi e le istituzioni che, pertanto, vanno abolite o riformate se si rivelano ingiuste, anche qualora fornissero un certo grado di benessere alla società nel suo complesso. Pertanto egli rifiuta il principio, tipico dell'utilitarismo, secondo il quale il bene della maggioranza rende sacrificabili gli interessi della minoranza.

Dopo essersi allontanato dall'orizzonte filosofico analitico-utilitaristico, Rawls si volge verso il liberalismo ed il marxismo-leninismo, scorgendo in essi una latente affinità: entrambi risultano essere animati dalla volontà di legare l'etica alla politica, recuperando così la dimensione etica dell'agire politico. Tuttavia, liberalismo e marxismo-leninismo hanno assolutizzato, rispettivamente, i valori della libertà individuale e della uguaglianza sociale; in altre parole, il liberalismo accetta alcune forme di ineguaglianza sociale, in nome della libertà, ed il marxismo-leninismo giustifica una certa limitazione della libertà individuale, in nome dell'uguaglianza sociale.

Ricercando un'armoniosa conciliazione fra queste posizioni, fra la libertà individuale e l'uguaglianza sociale, Rawls propone, in *Una teoria della giustizia*, una forma di contratto sociale negoziato a partire da una condizione di originaria "ignoranza sociale", ovvero, igno-

rando la posizione che ciascun uomo occupa nella scala sociale. In tal modo, Rawls inaugura un neocontrattualismo che, pur prendendo le mosse dalle teorie classiche del contratto sociale («è mio scopo presentare una teoria della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, quale si trova ad esempio in Locke, Rousseau e Kant»<sup>3</sup>), si distanzia dalle dottrine contrattualistiche, il cui scopo è quello di giustificare razionalmente l'esistenza dello Stato e del suo potere politico, muovendo invece in cerca di un generale modello di società giusta. Quest'ultima è per lui una società definibile come "bene ordinata", ovvero, una società orientata da una concezione pubblica della giustizia, una società in cui ogni individuo accetti determinati principi di giustizia, con la garanzia che anche gli altri li accettino, ed in cui le istituzioni soddisfino in modo riconosciuto tali principi. Per tendere verso una simile impostazione sociale, egli propone la teoria del cosiddetto "velo d'ignoranza" (*veil of ignorance*) il quale, mascherando la posizione occupata da ciascun individuo nella scala sociale, ha il compito di escludere la conoscenza di quei fattori contingenti che porrebbero gli uomini in conflitto tra loro, rendendo impossibile qualsiasi accordo sui principi di giustizia; conseguentemente, il velo d'ignoranza porta ogni uomo a privilegiare un'organizzazione sociale che massimizzi i benefici per i meno abbienti, potendo chiunque trovarsi in tale situazione. Per questo, la teoria politica rawlsiana si può definire come una teoria della "giustizia come equità": la scelta dei principi di giustizia avviene fra persone razionali, poste in una condizione di eguaglianza iniziale:

3. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 27. Per comprendere la teoria rawlsiana della giustizia sarà utile considerare come, per il filosofo statunitense, la giustizia debba «in primo luogo essere considerata come uno standard rispetto al quale vengono valutati gli aspetti *distributivi* della struttura fondamentale della società», *ivi*, p. 26, corsivo mio; tale prospettiva, considerante i processi (re)distributivi come vie d'accesso privilegiate alla giustizia, viene criticata da chi ritiene che la stessa giustizia non sia primariamente una questione (re)distributiva, ma relazionale, cioè, inerente ai rapporti sociali che consentono o limitano l'azione, cfr. I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano, 1996.

I principi in base ai quali (una persona) agisce non vanno adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali, o in funzione del particolare tipo di società in cui vive, o di ciò che gli capita di volere. Agire in base a questi principi significherebbe agire in modo eteronomo. Il velo di ignoranza priva le persone in maniera originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere ed eguali, conoscendo solo quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia<sup>4</sup>.

E gli imprescindibili principi di giustizia individuati da Rawls, come fondamento di una società equa, sono i seguenti due: il primo principio afferma che una persona debba disporre del più ampio sistema possibile di libertà, compatibile con una pari libertà degli altri (è questo un principio fondamentale del liberalismo, rintracciabile, difatti, già in un classico del liberalismo stesso: «Il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una società civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri»<sup>5</sup>); il secondo sostiene che le disuguaglianze nella distribuzione dei beni sociali principali, come ad esempio le ricchezze economiche e le cariche politiche, sono ammesse solo se producono benefici compensativi per tutti, in particolare per i più svantaggiati della società, le disuguaglianze, così, vengono messe al servizio del miglioramento di tutti (tale principio rappresenta, comprensibilmente, una rottura con la tradizione classica del liberalismo). In altri termini,

La società che verrebbe scelta, è quella che consente le disuguaglianze in una misura rigorosamente limitata, e ciò solo in quanto generano benefici per tutti. Le conseguenze politiche di un'impostazione

4. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 216, parentesi mia, cfr. anche, dello stesso autore, *Giustizia come equità*, Feltrinelli, Milano, 2006, su questo aspetto del pensiero rawlsiano, C. RUSCITTI, *La teoria della giustizia di John Rawls*, Tracce, Pescara, 2005, I. BARTHOLINI, *La giustizia trascendentale di John Rawls*, e *Il patto identitario*, in *Uno e nessuno*, FrancoAngeli, Milano, 2008, e F. SOLLAZZO, *Il neocontrattualismo come strumento di giustizia sociale*, in «L'EstroVerso», n. 6, 2009, e più in generale sull'argomento, P. MARRONE, *Un'introduzione alle teorie della giustizia*, Mimesis, Milano, 2003, e S. MAFFETTONE-S. VECA, *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

5. J.S. MILL, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 1981, p. 32.



del genere sono, in soldoni, molto chiare: le ineguaglianze di reddito di una società capitalistica possono essere accettabili e non inique solo se, grazie a un robusto intervento redistributivo, contribuiscono a garantire a tutti quei beni sociali fondamentali grazie ai quali gli individui possono costruire i loro progetti di vita<sup>6</sup>.

Così, mettendo da parte le propria condizione sociale, si può ottenere, per Rawls, un “consenso per sovrapposizione” (*overlapping consensus*), inteso come il raggiungimento di posizioni comuni sulle grandi questioni concernenti i diritti e le libertà degli individui. Il «consenso per intersezione di dottrine comprensive ragionevoli»<sup>7</sup> rappresenta quindi lo strumento in grado di superare le differenze presenti tra dottrine morali inconciliabili fra loro, grazie all'accordo sulle questioni *politiche* fondamentali: la rawlsiana società bene ordinata è al contempo moralmente eterogenea e politicamente omogenea, in altri termini, essa non si basa su una comune visione della morale ma della giustizia applicata alla politica, infatti «le dottrine ragionevoli fanno propria, ciascuna dal suo punto di vista, la concezione politica»<sup>8</sup>.

Ora, a mio avviso, le teorie politiche di Rawls rappresentano il più grande progetto di “revisione” delle teorie della giustizia sociale e, forse proprio per questo, contengono alcuni passaggi necessitanti di ulteriori chiarimenti<sup>9</sup>. Innanzi tutto, Rawls sembra ritenere che la condizione sociale cui si appartiene sia il più importante fattore (se non addirittura l'unico) nella determinazione della *forma mentis* e

6. S. PETRUCCIANI, *La giustizia per contratto*, in «Il Manifesto», 27/11/2002.

7. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Comunità, Milano, 1999, p. 123, cfr. anche, dello stesso autore, *The law of peoples*, Harvard U.P., Cambridge, 2002, e *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano, 2004.

8. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., *ibid.*; sulla funzione pubblica dell'*overlapping consensus* cfr. *L'idea di consenso per intersezione*, in Ivi, e V. IORIO, *Istituzioni pubbliche e consenso in John Rawls*, Ed. scientifiche italiane, Napoli, 1995.

9. Cfr. il commento alle teorie politiche rawlsiane di J. HABERMAS, *Reconciliations throught the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in «Journal of Philosophy», n. 92, 1995, per un confronto tra la prospettiva habermasiana e quella rawlsiana, S. MAFFETONE, *Il vincolo etico e la politica: Habermas e Rawls*, in L. TUNDO (a cura di), *Etica e società di giustizia*, Dedalo, Bari, 2001, e sull'argomento in generale, D. ARDILLI, *Ancora sui limiti del neocontrattualismo*, in *Prima della virtù*, Mimesis, Milano, 2006.

della “visione del mondo” di una persona, al punto tale che mascherando le differenze sociali si risolverebbero i diversi punti di vista in un’unica visione della società; in una simile prospettiva, non viene considerato il fatto che anche forze immateriali (come le idee ed i valori) possano concorrere alla determinazione della *Weltanschauung* di una persona. In secondo luogo, il pensatore statunitense pone la giustizia sociale come esito del consenso per intersezione (termine che indica la sovrapposizione delle diversità, ma non una loro interazione che implichi un vicendevole influenzamento, un reciproco scambio), il quale è reso possibile dalla presenza del velo d’ignoranza; in tal caso, al disvelamento delle varie posizioni sociali dovrebbe corrispondere il riaccendersi della conflittualità sociale che rimetterebbe in discussione i risultati precedentemente conseguiti: il consenso raggiunto grazie al velo d’ignoranza è mantenibile solo mantenendo il velo stesso. Inoltre, con la teoria del velo d’ignoranza Rawls vuole esprimere l’esigenza che i principi di giustizia vengano scelti indipendentemente dalla condizione sociale di appartenenza, tuttavia, tale teoria implica il fatto che le persone scelgano e stabiliscano determinati principi di giustizia, solo in quanto potrebbero tornargli utili in prima persona; con tale impostazione, non si fa altro che sostituire all’eteronomia effettiva, l’eteronomia potenziale: le persone non compiono determinate scelte di giustizia in base alla loro presente posizione sociale, bensì in base a quella che potrebbe essere la loro futura collocazione sociale, ma i principi di giustizia non dovrebbero essere elaborati indipendentemente dalla propria condizione sociale sia effettiva che potenziale (fermi restando gli inevitabili condizionamenti delle contingenze), ovvero solo in quanto ritenuti giusti in loro stessi?

Ad ogni modo,

Rawls torna a indicare una strada lungo la quale credevamo di esserci smarriti. Quella che ci obbliga a pensare giustizia e libertà come due concetti che o stanno insieme o cadono. E quindi a ripensare il nesso anche più profondo che lega etica e politica<sup>10</sup>.

10. S. GIVONE, *Addio a Rawls, coniugò libertà e giustizia*, in «Il Messaggero», 27/11/2002.

Le teoria politica neocontrattualista rawlsiana ha quindi introdotto nel discorso filosofico occidentale un nuovo paradigma di giustizia sociale, riossigenando così il dibattito (spesso soggetto a strumentalizzazioni) sulle questioni sociali, proponendo una teoria sociale posta a metà strada, e pertanto alternativa, rispetto ai due grandi movimenti contemporanei (che sembrano essere semplicemente l'uno lo speculare dell'altro) del liberalismo e del comunitarismo.



## 4. Comunitarismo

La crisi delle ideologie ha travolto i grandi sistemi di filosofia della storia sostituendoli con le cosiddette etiche pubbliche, fra di esse, oltre al movimento della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, si assiste ad una rinascita dei motivi tipici dell'individualismo, per il "padre" del quale, le ideologie non sono altro che «teorie provvisorie, modelli costruiti dalla mente ingenua per spiegarsi la connessione esistente fra alcuni dei fenomeni singoli che noi osserviamo»<sup>1</sup>, in contrapposizione alle quali viene affermato il primato dell'individuo sulla società, con la relativa tematizzazione dello "Stato minimo". La concezione dell'individualismo è quindi inevitabilmente legata alle teorie politico-economiche liberali, che si oppongono a qualsiasi forma di giusnaturalismo e/o di contrattualismo. Ora, alla rinascita di tali temi liberali si oppone non solo e non tanto la teoria rawlsiana della giustizia, la quale, infatti, non rifiuta il liberalismo, ma ne tenta l'integrazione con dei principi di "equilibrio distributivo", quanto il movimento dei cosiddetti *communitarians*<sup>2</sup>, a proposito della cui genealogia si deve notare come:

1. F.A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze, 1987, p. 156; cfr. anche R. CUBEDDU, *Sul tema dell'individualismo metodologico*, in «Il Politico», n. 2, 1989.

2. Per un'introduzione al comunitarismo cfr. AA.VV., *Le forme del comunitarismo*, Il cantiere delle idee, Parma, 2000, I. COLOZZI, *Varianti di comunitarismo*, FrancoAngeli, Milano, 2002, V. PAZÉ, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, T. ROCKMORE, *Postmoderno, comunitarismo e conoscenza*, in N.G. LIMNATIS-L. PASTORE (a cura di), *Prospettive sul postmoderno*, Mimesis, Milano, 2005, vol. I, F. SOLLAZZO, *I principi del comunitarismo*. Ch. Taylor e A. MacIntyre, in «Prospettiva persona», n. 61/62, 2007, e K. OHNSORGE, *Il comunitarismo, un approccio filosofico-politico*, in C. VIAFORA-R. ZANOTTI-E. FURLAN (a cura di), *L'etica della cura*, FrancoAngeli, Milano, 2007.

L'indebolimento, e talvolta addirittura il crollo, dello Stato nazional-liberale, che è insieme causa e effetto della scissione fra economia e cultura, ha provocato la diffusione del comunitarismo, nonché di forze economiche transnazionali. Questa ideologia predica la completa corrispondenza nell'ambito di un determinato territorio di organizzazione sociale, orientamenti e pratiche culturali e potere politico, in vista della creazione di una società totale [...] Possiamo [...] parlare di comunitarizzazione (*Vergemeinschaftung*), quando un movimento culturale, o più spesso una forza politica, crea in maniera *volontaristica* una comunità, eliminando tutti quelli che appartengono a un'altra cultura o a un'altra società, oppure non accettano il potere dell'élite dirigente<sup>3</sup>.

Per i comunitaristi, quindi, la comunità è dotata di una soggettività autonoma ma non alternativa a quella dell'individuo, poiché essa è costituita dalle e contribuisce a formare le identità individuali. Fin dall'Ottocento, con Ferdinand Tönnies, la società (*Gesellschaft*) è intesa come una struttura fondata su regole impersonali, mentre la comunità (*Gemeinschaft*) è intesa come il luogo delle relazioni dirette, autentiche e "di sangue", che dotano di senso la vita delle persone<sup>4</sup>. I *communitarians* (i cui teorici fondamentali possono essere considerati Charles Taylor ed Alasdair MacIntyre), si oppongono all'individualismo liberale ritenendo che esso abbia smarrito il significato della concezione di comunità e, quindi, dei valori morali insiti nella tradizione storica di ogni specifica comunità<sup>5</sup>.

3. A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità*, il Saggiatore, Milano, 2002, p. 176, cosivo mio.

4. Di Tönnies cfr. *Comunità e società*, Comunità, Milano, 1979, e *Comunità e società brani scelti*, Kurumuny, Calimera, 2009. Su Tönnies cfr. P. GIOVANNINI, *Ferdinand Tönnies*, in Id. (a cura di), *Teorie sociologiche alla prova*, Firenze U.P., Firenze, 2009.

5. Su tale contrapposizione cfr. E. VITALE, *Il soggetto e la comunità*, Giappichelli, Torino, 1996, A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Ed. Riuniti, Roma, 2000, G. SARTORI, *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei*, Rizzoli, Milano, 2002, E. CANIGLIA-A. SPREAFICO (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, LUISS U.P., Roma, 2003, D. COFRANCESCO, *La democrazia liberale (e le altre)*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, M.L. BELLATI, *Communitarians versus Liberals*, in *Quale multiculturalismo?*, Vita e Pensiero, Milano, 2005, A. DE BENOIST, *Comunitaristi vs. liberali*, in *Identità e comunità*, Guida, Napoli, 2005, M.J. SANDEL, *Public Philosophy*, Harvard U.P., Cambridge, 2005, L. SIMEONI, *Liberalismo e comunitarismo: tesi a confronto*, in *La cittadinanza interculturale*, Armando, Roma, 2005,

1. Giudicando non soddisfacente lo schema empiristico stimolo–risposta come termine di spiegazione per l’agire umano, dato che talvolta la risposta precede lo stimolo e/o varia di fronte ad uno stesso stimolo, Taylor rintraccia in elementi soggettivi, quali le intenzioni, i desideri, le inclinazioni, gli scopi, quei fattori che svincolano il comportamento umano da una causalità di tipo oggettivo. Fra tali elementi soggettivi rientrano anche i beni che, quando sono intesi come assoluti, Taylor definisce “iperbeni”, ovvero

I beni di livello superiore [...] quei bei che, oltre a essere incomparabilmente più importanti degli altri, rappresentano il punto di vista a partire dal quale gli altri beni vanno valutati, giudicati e scelti<sup>6</sup>.

L’intenzionalità rappresenta, allora, una sorta di categoria esistenziale che fa sì che il comportamento umano non sia mai totalmente oggettivabile. Ora, l’intenzionalità è ovviamente un ché di soggettivo, dipende, cioè, dall’identità personale che però, a sua volta, risulta oggi essere affetta da patologie quali isterie, fobie, fissazioni e anomia. Per Taylor, questi aspetti patologici sono il sintomo della crisi di quei “quadri di riferimento” che permettono di dare un senso e un fine alle decisioni personali; al filosofo nordamericano sembra infatti

che il cambiamento relativamente recente intervenuto nelle forme di patologia dominanti rispecchi la generalizzazione e la volgariz-

M. LA TORRE, *Liberalismo e comunitarismo: un dibattito nel crepuscolo di Weimar*, in *La crisi del Novecento*, Dedalo, Bari, 2006, e V. CESAREO, *Individualismo e comunitarismo*, in *Società multiethniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.

6. C. TAYLOR, *Radici dell’io*, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 91. Di Taylor cfr. *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma, 2004, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, 2005, e *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009. Su Taylor cfr. P. COSTA, *Verso un’ontologia dell’umano*, Unicopli, Milano, 2001, A. ALLEGRA, *Le trasformazioni della soggettività: Charles Taylor e la tradizione del moderno*, AVE, Roma, 2002, A. PIRNI, *Charles Taylor*, Milella, Lecce, 2002, N.H. SMITH, *Charles Taylor: meanings, morals and modernity*, Polity, Cambridge, 2002, R. ABBEY (a cura di), *Charles Taylor*, Cambridge U.P., Cambridge, 2004, P. NEPI, *Charles Taylor*, in C. DI MARCO (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano, 2004, e N. GENGHINI, *Identità comunità trascendenza: la prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma, 2005.

zazione culturale di quella “perdita di orizzonte” che pochi spiriti lungimiranti sono andati profetizzando da un secolo o più<sup>7</sup>.

Ora, per Taylor, ciascun quadro di riferimento contiene una determinata visione dei beni che appaiono, al suo interno, come ordinati gerarchicamente (determinando così una distinzione fra i beni relativi e quelli assoluti, gli iperbeni), ineludibili (i moderni disagi umani dipendono infatti dall’averli trascurati) e pre-razionali (situati, cioè, in una sorta di preconsiglio spirituale). Nei beni è infatti presente

una gradualità di conseguimento [...] ma se sono fortemente impegnato nella promozione di un bene che considero il più alto di tutti, sarò convinto che il sì o il no che esprime la direzione corrispondente del mio impegno è assolutamente decisivo per ciò che sono come persona [...] Qui sono in gioco intuizioni morali non solo universali, ma anche particolarmente profonde e forti: così profonde e forti da apparire radicate nell’istinto e non legate, come altre reazioni morali, all’educazione e all’istruzione<sup>8</sup>.

Pertanto, l’identità del soggetto dipende dal riferimento ad un quadro contenente una determinata immagine dei beni e degli iperbeni. È ora fondamentale chiarire che, per Taylor, questi quadri di riferimento si determinano nella storia: i loro contenuti sono storici e, per i moderni occidentali, derivano dall’illuminismo; da ciò discendono due conseguenze. Innanzi tutto, i quadri di riferimento non sono mai un qualcosa di definitivo, ma una tappa storica destinata, prima o poi, ad essere superata; inoltre, a culture diverse corrispondono percorsi storici diversi, una diversa sequenza di paradigmi, di

7. C. TAYLOR, *Radici dell’io*, cit., p. 34. Seppure nell’ambito di una riflessione antropologica sulla tecnica, anche Arnold Gehlen rileva come nella modernità «mancano all’esterno punti d’appoggio stabili per i nostri principi, i nostri impegni e persino le nostre opinioni, manca una riserva costante di usi e consuetudini, di istituzioni, simboli, ideali e “immobili culturali” ai quali si possa affidare la guida del nostro comportamento con la sensazione di fare cosa giusta», A. GEHLEN, *L’uomo nell’era della tecnica*, Armando, Roma, 2003, p. 78.

8. C. TAYLOR, *Radici dell’io*, cit., pp. 90 e 17.



quadri di riferimento. Chi non si avvede dell'importanza di tutto ciò, e ritiene che il nostro sia un paradigma definitivo e che il cammino che ha portato alla sua formazione debba essere ripetuto da ogni altra cultura, come se esistesse un "pacchetto illuministico" ripetibile all'infinito in ogni tempo e in ogni luogo, cade in un atteggiamento definito da Taylor come "aculturale", etnocentrico ed ipervalutante. Dunque, per Taylor esistono tante identità culturali quanti paradigmi valoriali, e ciascuna di esse è il frutto di un determinato cammino storico. Insomma, ogni comunità è perennemente *in itinere*: la sua identità dipende dalla sua storia passata, dalla tradizione, e si modificherà nel futuro. Risulta così evidente come, nel comunitarismo, si dissolva l'io puntiforme lockiano, fondamento delle teorie individualistico-liberali, che dichiara la sua indipendenza dalla e supremazia sulla comunità e/o società (ovvero, la storia), e si affermi un soggetto umano la cui identità si costituisce sul modello identitario della comunità di appartenenza. Una persona che non si definisce a partire da una individualistica rappresentazione del mondo, ma come espressione di sé in un orizzonte dato<sup>9</sup>.

Ma, avverte Taylor, se i beni e gli iperbeni sono dei valori morali, si impone allora alla filosofia morale un nuovo compito: quello di inaugurare una ontologia morale che possa definirli concettualmente; compito che nella modernità è stato disatteso e sostituito da quello, pratico, di stabilire che cosa sia giusto fare. Taylor rileva infatti come la filosofia contemporanea ritenga importante la morale non in sé, ma solo in relazione ai fatti, solo se essa funge da guida per l'azione, così

la moralità affronta il problema di che cosa è giusto fare, non di che cosa è bene essere. Conseguentemente l'obiettivo della teoria morale viene identificato nella definizione del contenuto dell'obbligo, non nella natura della vita buona [...] Al centro dell'attenzione ci sono i principi, gli imperativi o i criteri guida *dell'azione*, mentre la preoccupazione di mettere a punto delle visioni del bene è completamente assente. La morale si occupa esclusivamente di quello che

9. Cfr. A. HONNETH, *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, in «Fenomenologia e società», n. 1-2, 1996, e A. MOSCONI, *La Fine delle Egemonie*, Alpina, Torino, 2008.

dobbiamo *fare*, trascurando il problema di che cosa sia apprezzabile in sé o di che cosa dovremmo ammirare o amare<sup>10</sup>.

Poiché una determinata concezione morale è uno degli elementi fondamentali che concorrono all'elaborazione di quegli ineludibili quadri di riferimento i quali, a loro volta, forniscono l'orizzonte dentro il quale la vita acquista un significato, l'indebolimento della teoria morale provoca inevitabilmente la già menzionata crisi dell'identità soggettiva. Quindi, per Taylor, il superamento di quella crisi ed il relativo recupero dell'identità personale, può avvenire solo ripristinando uno spazio morale (il quadro di riferimento) all'interno del quale il soggetto morale possa autodefinirsi, ma tale "rivitalizzazione morale" può darsi solo attraverso uno specifico percorso concettuale. Innanzi tutto, è necessario costituire un'immagine dell'identità personale come storia, difatti, così come per una comunità, anche per un soggetto la propria identità è sempre costruita *in itinere* tramite il percorso che si svolge: l'identità di una persona ha necessariamente uno spessore temporale e, quindi, una struttura narrativa. Inoltre, tale narrazione non può prescindere, come invece accade all'immagine individualistica dell'uomo come io puntiforme, dall'interazione con gli altri: la storia di una persona e/o di una comunità è sempre intrecciata con le storie di altre persone e/o di altre comunità, difatti «noi conseguiamo l'identità in mezzo ad altri io [...] Il mio scoprire la mia identità non significa che io la elaboro in completo isolamento, ma che la nego attraverso il dialogo – in parte aperto, in parte interiorizzato – con gli altri»<sup>11</sup>, quegli altri già

10. C. TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., pp. 109 e 115. Tali osservazioni, che hanno ovviamente nel movimento della *Rehabilitierung* il loro principale bersaglio polemico, sono volte ad affermare la supremazia della teoria sulla prassi; personalmente ritengo che qualsiasi ragionamento che volesse attestare il primato dell'una o dell'altra, dovrebbe confrontarsi con la posizione dell'ultimo Scheler a proposito della parità (pur nella differenza) tra il *Geist* e il *Drang*: «Lo spirito e l'impulso, i due attributi dell'Essere, non sono completi in sé senza una mutua progressiva penetrazione, nella quale è iscritto il loro fine», M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma, 1999, p. 190.

11. C. TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., p. 72 e *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 56; per la nozione di "altri significativi" cfr. G.H. MEAD, *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze, 1966. Qui, però, sembra insorgere una zona d'ombra in Taylor: se

definiti da George Herbert Mead come “altri significativi”. Ed ancora, la questione dell’identità non va affrontata con una metodologia neutrale, tipica della scienza, ma attraverso una prospettiva antropocentrica: non esiste un’antropologia distaccata dalle persone, si cadrebbe altrimenti nell’errore di quanti pensano che «noi abbiamo un io nello stesso senso in cui abbiamo un cuore e un fegato – ossia che ciò rappresenti un dato di fatto che sfugge all’interpretazione»<sup>12</sup>. Infine, i beni morali oltre a dover essere teorizzati, vanno espressi, esplicitati, l’implicito deve avere una sua articolazione (e ciò viene fatalmente ostacolato dall’attuale declino del *logos*).

A quest’altezza del discorso, è interessante notare come Taylor trovi una conferma delle proprie analisi sociali nella filosofia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nella hegeliana visione di una conciliazione dialettica fra soggetto e oggetto, che non annulli le differenze fra i due, ma anzi manifesti l’identità dell’uno in relazione a quella dell’altro. Tale prospettiva rafforza, in Taylor, l’idea che l’uomo non sia un “animale con in più la ragione”, bensì una totalità in cui coscienza e naturalità si compenetrano, plasmandosi vicendevolmente. Ma in Hegel la tensione alla conciliazione ha anche un risvolto sociale, quello dello Stato nazionale. Esso rappresenta infatti la conciliazione dello Spirito con la realtà e, quindi, l’attestazione che la storia acquista un senso solo quando è inserita in un orizzonte più ampio (quello che Hegel chiama “Assoluto” e Taylor “quadro di riferimento”). Per questo il pensatore canadese rifiuta qualsiasi concezione etica che desuma i propri principi unicamente dalla volontà razionale del singolo, per questo Taylor rifiuta il concetto kantiano, emergente dalla *Critica della ragion pratica*, di *Moralität*; quest’ultima infatti designa l’emancipazione dell’uomo dal contesto in cui si trova e la fede in una volontà individuale decontestualizzata, come unico mezzo per determinare il contenuto del dovere: «Il soggetto morale è dunque autonomo in un senso radicale. Segue soltanto i dettami

l’identità è narrazione, e le narrazioni si intersecano fra loro, come si stabiliscono i limiti, i confini che determinano l’identità, la purezza di una narrazione, nelle sue interazioni con le altre?

12. C. TAYLOR, *Radici dell’io*, cit., p. 144.

della sua propria volontà»<sup>13</sup>. Ora, proprio il trionfo della *Moralität* nella modernità, produce individui che trovano unicamente nella propria razionalità, e quindi non in uno specifico contesto di comune appartenenza, la fonte della propria identità e che, conseguentemente, possono definire i criteri della propria convivenza con gli altri, solo in termini utilitaristici e/o contrattualistici. In alternativa a ciò, Taylor propone il recupero del concetto hegeliano di *Sittlichkeit*, rappresentante l'unione di dover essere e essere, del *Sollen* e del *Sein*, del soggetto con un più alto ordine morale. Pertanto, solo

la dottrina che pone la *Sittlichkeit* al vertice della vita morale esige che si guardi alla società come a una vita sociale più ricca [...] della quale l'uomo partecipa in quanto componente [...] questo concetto di società eleva il centro di gravità, per così dire, dall'individuo alla comunità, la quale diventa il luogo della soggettività vivente, che gli individui, come momenti, punteggiano [...] La *Sittlichkeit* è l'espressione di quella dimensione dei nostri doveri che siamo chiamati a sostenere e a continuare<sup>14</sup>.

Le *pòleis* rappresentano, per Taylor, il massimo esempio di penetrazione fra lo spirito di una società ed i cittadini che la compongono, situazione ideale resa possibile dal riconoscimento senza fratture di questi ultimi nella società, frattura che invece interviene con la morte di Socrate: la sua condanna è stata emessa dalla comunità ateniese, ma non rispecchia il comune sentire degli ateniesi. In quell'istante si è prodotta la scissione del soggetto dalla comunità, scissione che, oggi, sfocia nell'individualismo, minacciando di dissolvere l'hegeliano *Volkgeist*<sup>15</sup>. Ora, sebbene Taylor non veda, come

13. C. TAYLOR, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna, 1984, p. 112.

14. Ivi, pp. 124 e 177. Si deve però notare come Taylor non concluda l'iter concettuale kantiano (a differenza, ad esempio, di Hannah Arendt), non passando dalla *Critica della ragion pratica*, esposta alla problematica di un possibile solipsismo, alla *Critica del giudizio*, contenente una soluzione di quella problematica.

15. Come in tutta la sua Opera, anche qui Taylor dà per scontata l'esistenza di un'identità singolare e collettiva "pura" che si confronta con altre identità singolari e collettive "pure", e che gli uomini non devono far altro che riscoprire; ma quali sono i criteri di definizione di tali identità? Essi non sembrano poter essere altro che volontaristici, sicché l'uomo non (ri)scopre la sua identità, ma la costruisce.

Hegel, nei *Volkgeister* l'incarnazione di un presunto spirito sociale sopraindividuale, bensì delle culture storiche, egli giudica disastrosa una loro eventuale sparizione. Infatti per Taylor, la realizzazione, a qualsiasi livello, dell'essere umano, non è mai un processo che possa prescindere dalla situazione storica in cui si svolge, ovvero, non è possibile

specificare alcun contenuto per la nostra azione al di fuori di una situazione che ci fissi degli scopi, che dia quindi forma alla razionalità e fornisca un'ispirazione alla creatività<sup>16</sup>.

Ecco perché, per Taylor, i fondamentali disagi della modernità consistono nell'individualismo, nel primato della ragione strumentale e nella perdita (quasi inconsapevole) della libertà. L'individualismo è infatti una conseguenza della perdita di ampi orizzonti morali in grado di dotare di senso l'esistenza fornendo prospettive di tipo religioso, politico e storico, la cui scomparsa provoca un "disincantamento" del mondo che porta l'individuo ad incentrarsi sul suo proprio io, che risulta così essere dotato di posizioni morali non fondate su ragionamenti, ma adottate semplicemente perché attraenti. Ma l'individualismo stesso è al contempo anche la causa della perdita di un complessivo significato esistenziale, la scomparsa del quale rende l'uomo una sorta di materia prima utilizzabile strumentalmente per il raggiungimento di determinati *standards* di efficienza: le persone vengono costrette ad accettare le esigenze della razionalità moderna, e coloro che rifiutano tale accettazione sembrano non avere nessun'altra alternativa che una sorta di auto-marginalizzazione sociale; tuttavia, per Taylor la filosofia può contribuire ad elaborare una nuova maniera d'intendere la ragione strumentale e la tecnologia, inserendole in una prospettiva alternativa a quella del dominio, ovvero in

un'etica della benevolenza pratica [...] Ma questa benevolenza va a sua volta situata entro la cornice di una giusta comprensione

16. C. TAYLOR, *Hegel e la società moderna*, cit., pp. 219-220.

dell'agente umano, e non messa in relazione con lo spettro di una ragione disincarnata che abita una macchina oggettificata [...] La tecnologia al servizio di un'etica della benevolenza rivolta a persone reali, in carne e ossa<sup>17</sup>.

Un diffuso disinteresse nei confronti dell'autogoverno, disinteresse originante il pericolo di uno slittamento della democrazia in una "sorveglianza duttile", forma di potere già da Alexis de Tocqueville descritta come «dispotismo morbido [...] potere immenso e tutelare»<sup>18</sup>, risulta essere l'inevitabile conseguenza politica per l'individuo chiuso in se stesso ed oppresso dalla razionalità calcolante ed efficientista, ovvero, per una popolazione sempre meno capace di darsi una finalità comune e di realizzarla, in una società afflitta da

una grande crescita dei contatti impersonali e casuali, che sostituiscono le più intense relazioni faccia a faccia dei tempi passati. Tutto questo non può non generare una cultura in cui la mentalità dell'atomismo sociale mette radici sempre più profonde<sup>19</sup>.

Per superare simili problematiche, riemerge con forza la necessità di avvalersi di un determinato orizzonte di riferimento all'interno del quale le persone possano confrontare, dialogicamente, le proprie identità, esprimibili sottoforma di narrazioni, storie. In sintesi, l'importanza dell'appartenenza ad una data comunità viene, da Taylor, così motivata:

Se l'autenticità significa essere fedeli a noi stessi, ricuperare il nostro peculiare «sentiment de l'existence», allora forse possiamo rea-

17. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, cit., p. 124; per Taylor, in M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica* (in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1985), è presente la ricerca di una simile delimitazione alternativa della tecnica che, a mio parere, è pure presente nella concezione gehleniana dell'ascesi e degli ideali ascetici, cfr. A. GEHLEN, *Esperienza ed ethos*, in *L'uomo nell'era della tecnica*, cit. e *L'alternativa dell'ascesi*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990, e in pressoché tutta l'Opera marcusiana.

18. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1968-1969, vol. 2, p. 812.

19. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, cit., p. 69.

lizzarla compiutamente soltanto se riconosciamo che questo sentimento ci congiunge a una totalità più ampia<sup>20</sup>.

2. Proprio per definire i tratti specifici di questa totalità più ampia, MacIntyre si propone di descrivere l'unitaria configurazione teorico-pratica delle tradizioni, applicando ad esse il concetto di "crisi epistemologica", elaborato da Thomas S. Kuhn per interpretare la storia delle rivoluzioni scientifiche<sup>21</sup>.

Per MacIntyre, una crisi epistemologica non si esaurisce nel suo aspetto scientifico che, anzi, ne rappresenta solo una sfaccettatura, ma rispecchia un complessivo cambiamento valoriale, all'interno di una certa tradizione morale, mutamento che, in prima istanza, viene sempre colto e descritto nelle opere letterarie, anziché dalla saggistica scientifica, per la loro aderenza all'esperienza vissuta. Ecco perché

La risposta (ad una crisi epistemologica), invece di essere cercata nella storia della scienza (crisi di vecchi paradigmi, conflitto tra nuovi e vecchi), viene cercata da MacIntyre nella vita quotidiana e negli esempi tratti da opere drammatiche e narrative e non da opere filosofiche<sup>22</sup>.

20. Ivi, p. 107.

21. Di Kuhn cfr. *La tensione essenziale e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2006, *Le rivoluzioni scientifiche*, il Mulino, Bologna, 2008, e, soprattutto, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 2009. Su Kuhn cfr. J.A. Marcum, *Thomas Kuhn's Revolution: An Historical Philosophy of Science*, Continuum, London–New York, 2005, e S. GATTEI, *La rivoluzione incompiuta di Thomas Kuhn*, Utet, Torino, 2007. Di MacIntyre cfr. *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, *The Tasks of Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge, 2006, e *God, philosophy, universities*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2010. Su MacIntyre cfr. S. MENDUS, *After MacIntyre*, Polity, Cambridge, 1994, R. CARSILO, *Il problema morale in MacIntyre*, Levante, Bari, 2000, AA.VV., *MacIntyre and Kierkegaard Today*, in J.J. DAVENPORT–A. RUDD (a cura di), *Kierkegaard After MacIntyre*, Open Court, Peru, 2001, M.C. MURPHY, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge U.P., New York, 2003, J.R. WEINSTEIN, *On MacIntyre*, Wadsworth, Belmont, 2004, e C. RAPPOSELLI, *Tradizioni e razionalità, la narrativa genealogica di Alasdair MacIntyre*, Aracne, Roma, 2005.

22. F. RESTAINO, *Filosofia e post-filosofia in America*, FrancoAngeli, Milano, 1990, p. 192, prima parentesi mia.

L'approdo cui MacIntyre giunge con una simile analisi, è che una crisi epistemologica in una tradizione etica si dà quando non vi è più corrispondenza tra il "sembrare" e l'"essere", ossia, quando tutto ciò che è normale, improvvisamente non lo è più. A conferma di ciò, egli nota come nella modernità occidentale, la crisi epistemologica fondamentale, sia quella che ha segnato il passaggio dal paradigma illuministico a quello individualistico, del quale, per il pensatore scozzese, Friedrich Nietzsche è il maggiore interprete. Ora, l'importanza di una simile interpretazione delle crisi epistemologiche risiede nel fatto che, per tale via, l'individuo acquisisce la sua identità all'interno di un determinato paradigma epistemologico. Da questa prospettiva, MacIntyre imputa all'illuminismo e all'individualismo il torto di avere trascurato come un'esistenza sia narrabile solo se inserita all'interno di una certa tradizione, infatti, per il nostro autore, ogni uomo può e deve affermare:

Sono nato con un passato; e tentare di tagliarmi fuori da questo passato alla maniera individualistica vuol dire deformare i miei rapporti attuali. Il possesso di un'identità storica e il possesso di un'identità sociale coincidono [...] Che lo riconosciamo o no, noi siamo il prodotto del passato, e non possiamo estirpare da noi stessi [...] quelle parti di noi che sono costituite dalla nostra relazione con ciascuna fase formativa della nostra storia<sup>23</sup>.

Dunque, da tale prospettiva viene criticato sia l'illuminismo, per il quale esiste un concetto universale di ragione, indipendente dalle tradizioni<sup>24</sup>, sia l'individualismo, che postula l'esistenza di "soggetti senza passato". Per superare simili problematiche, il filosofo scozzese, propone di recuperare la nozione aristotelica di *phrònesis*, intendendola come una forma di razionalità, diversa da quella scientifica, che non si basa su rigorose dimostrazioni, ma su prescrizioni

23. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, 1993, pp. 264 e 158, cfr. anche S.D. CARDEN, *Virtue ethics: Dewey and MacIntyre*, Continuum, London–New York, 2006.

24. Le critiche comunitariste all'illuminismo si basano su una visione "totalitaria" dello stesso, che è invece assente nelle sue originarie teorizzazioni, cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1956.



comportamentali derivanti da giudizi di valore che provengono dai e pertengono ai modelli morali della tradizione di cui si fa parte, e che danno luogo a determinati costumi e istituzioni. In una simile visione la *phrònesis* si configura come capacità “opinativa” della ragione, come una saggezza che

non è riservata in alcun modo ai filosofi, nemmeno a quelli che esercitano la filosofia pratica, ma è alla portata di tutti gli uomini saggi, che sanno governare bene se stessi, la propria casa o la propria città<sup>25</sup>.

E la “scienza politica”, in quest’ottica neoaristotelica e quindi vicina all’ermeneutica gadameriana, si configura come l’applicazione della *phrònesis* stessa agli scopi pratici. Questa teoria della ragione come opinione conduce inevitabilmente (ed è questo che preme evidenziare a MacIntyre) ad affermare che non esiste *la* tradizione ma *le* tradizioni, per ciascuna delle quali è costantemente possibile (come si è già visto) una variazione nella propria struttura epistemologica, e ciascuna delle quali rappresenta la “pietra di paragone” delle scelte morali dei soggetti che la compongono. Per questo MacIntyre rifiuta le etiche esclusivamente normative che, basandosi sull’immagine di un individuo ontologicamente solo, formulano regole impersonali, formali ed universali; al contrario è necessario

richiamare l’attenzione sul carattere del soggetto agente non solo come un fattore in più di cui tenere conto nella situazione, ma come quello che definisce la situazione stessa; l’etica dovrebbe essere elaborata secondo il punto di vista del soggetto agente, il cui carattere è decisivo e principale per la situazione<sup>26</sup>.

In altre parole, per superare il confine di un’etica puramente formale, impersonale e minimale (come è, ad esempio, quella di Robert Nozick), essa deve essere strutturata non in terza, ma in prima per-

25. E. BERTI, *La filosofia pratica di Aristotele nell’odierna cultura anglo-americana*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. 145, 1992, p. 38.

26. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma, 1995, p. 95.

sona. Nella modernità, al contrario, si è affermata un'etica deontologica in terza persona:

Un'etica simile si caratterizza per la produzione di regole impersonali e giuridiche, che non tengono in alcun conto le motivazioni più profonde e originarie dell'uomo<sup>27</sup>.

Un'etica, in altri termini, non fatta per le persone ma per i "personaggi", ovvero per quei gehleniani "titolari di funzioni" che ricoprono determinate mansioni sociali, e nei quali ciascuna persona è chiamata a riconoscersi, riducendovisi: l'identità del soggetto moderno è data da «quei *personaggi* che ricoprono e rappresentano i ruoli sociali predominanti»<sup>28</sup>. Si impone quindi, per MacIntyre, l'esigenza di separare l'etica delle virtù (presenti in ogni tradizione) da qualsiasi concezione metafisica dell'essere.

Tuttavia, a mio avviso, MacIntyre non si preoccupa di salvaguardare la pluralità delle tradizioni affermando, anzi, che quando una di esse risulta essere superiore ad un'altra, dimostrandone la pochezza dei fondamenti, la assorbe, assimilandola. Per questa via si giunge però ad una possibile transizione dalle storie (tradizioni) degli uomini, alla storia (tradizione) dell'uomo, ma anche all'interno di un'unica storia dell'uomo non sarebbero presenti le storie di comunità ed individui?

3. Riepilogando, i confini identitari del concetto di storia (e quindi di tradizione e di comunità) appaiono tracciabili solo volontaristicamente. Infatti, l'identità di una comunità (e quella di una persona) si costituisce tramite l'aggregazione di più elementi, ma come decidere quanti e quali fattori sia necessario e sufficiente aggregare perché si dia un'identità (collettiva o individuale), se non volontaristicamente? Per di più, i comunitaristi sembrano trascurare il fatto

27. M. MATTEINI, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Città Nuova, Roma, 1995, p. 77; cfr. anche G. MADDALENA, *La lotta delle tradizioni*, L'arciere, Dronero, 2000.

28. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 50.

che tali fattori non derivano esclusivamente dal passato (prossimo o remoto che sia), ma anche dall'impatto sociale prodotto nel presente, o forse di presente in presente, dall'avvento di tutte le possibili modificazioni delle condizioni (immanenti, concrete e trascendenti, spirituali) di esistenza. Insomma, ciò su cui vorrei richiamare l'attenzione è che l'interazione cui sempre, ma soprattutto oggi nell'era della globalizzazione, assistiamo, non sia quella fra comunità (definitibili e definite solo convenzionalmente) ma quella fra fattori di diversa natura (culturali, storici, geografici, economici, fisici...), alcuni provenienti dal passato (più o meno arcaico), alcuni derivanti dalle peculiarità del presente: gli elementi che provengono "orizzontalmente" dal passato e che si intersecano fra loro, vengono a loro volta intersecati "verticalmente" dai nuovi elementi del presente; fra tutti questi, ogni uomo definisce la propria identità prendendo posizione su quegli elementi con i quali entra in contatto, partendo, perciò, da quelli a lui più prossimi che però, non per questo, è detto che debbano essere i soli:

Nella nostra vita siamo tutti individualmente coinvolti in identità di varia natura, in contesti disparati [...] Una persona può considerarsi italiana, donna, agnostica, medico e così via [...] Ognuna di queste collettività — e la persona in questione appartiene a tutte — le fornisce una particolare identità, di diversa importanza a seconda del contesto, che, quando implica atteggiamenti differenti, entra in competizione con le altre per l'attenzione e la fedeltà della persona. Non è possibile attribuire all'individuo l'*appartenenza* esclusiva — o prevalente, a seconda dei casi — a un unico gruppo. Ognuna di queste categorie può essere di importanza cruciale in particolari contesti. Nella determinazione del peso relativo di queste identità e nella definizione di un ordine di priorità che, a sua volta, può variare con le circostanze, è fondamentale il ruolo della *riflessione*<sup>29</sup>.

29. A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 47 e 53-54, secondo corsivo mio; ed ancora: «L'identità personale (e collettiva) [...] è capace di divisioni e prospera con esse [...] io acquisto un'identità più complessa di quella che l'idea di tribalismo (comunitarismo) suggerisce. Mi identifico con più di una tribù: sono americano, ebreo, abitante della East Coast, intellettuale, professore. Immagino una simile moltiplicazione di identità nel mondo», M. WALZER, *La rinascita della tribù*, in «Micromega», n. 5, 1991, p. 110, parentesi mie; cfr. anche F. GARRITANO, *Aporie comunitarie*, Jaca Book, Mi-

In altri termini, l'identità è una sorta di mosaico rispetto al quale non si può fare altro che

Continuare ad *incastrare* insieme i pezzi [...] Ma incastrarli insieme *una volta per tutte*, trovare il *miglior incastro possibile*, quello che mette fine al gioco d'incastro? No, grazie, questo è qualcosa di cui si fa volentieri a meno<sup>30</sup>.

Dunque, la persona, ben lungi dall'essere un soggetto individuale indivisibile, come il termine *in-dividuo* vorrebbe, può essere considerata come un insieme di agenti diversi, nessuno dei quali determinante per la strutturazione dell'identità, ma ciascuno contribuente alla configurazione della stessa. Pertanto, asserire che l'identità personale dipende da ragioni comunitarie significa ridurre l'identità stessa ad uno solo degli elementi che la costituiscono (nel caso specifico, l'appartenenza ad una data comunità), scelto arbitrariamente, in base a priorità soggettive<sup>31</sup>. Ora, benché la scelta di tali priorità sia un'ineludibile esigenza esistenziale, è importante che essa sia consapevole (che vi sia la consapevolezza che di una scelta, appunto, si tratta, con le responsabilità che da ciò derivano), affinché ciascuna persona sia conscia di essere un mosaico, mai cristallizzato, mai definitivo, ma sempre *in fieri*, costituito da molteplici tasselli, ordinati e organizzati (e sempre riordinabili e riorganizzabili) a seguito di una *scelta*, della quale si deve essere coscienti per poterla sottoporre ad un esame critico, e non l'espressione di una sola istanza (peraltro, spesso, stru-

lano, 1999, e su Walzer, A. CARRINO, *Differenza, "eguaglianza complessa" e idea di tolleranza nella filosofia politica di Micheal Walzer*, in AA.VV., *Kommunitarismus versus Liberalismus*, Steiner, Stuttgart, 2000.

30. Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 63.

31. Inoltre, sostenendo che «l'identità fornita all'individuo dalla comunità sia quella principale o dominante (forse persino l'unica significativa) [...] (si può) incoraggiare un atteggiamento di indifferenza verso quegli "altri" che non condividono la nostra peculiare identità», A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, cit., pp. 57-58, seconda parentesi mia; cfr. anche, dello stesso autore, *Other people*, in «The New Republic», 18/12/2000, (con P. FASSINO-S. MAFFETONE) *Giustizia globale*, il Saggiatore, Milano, 2006, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2008, *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2008, *La diseguaglianza*, il Mulino, Bologna, 2010, e *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2010.

mentalmente preconfezionata). Pertanto, l'appartenenza ad una comunità, la cui stessa identità (definibile, come si è visto, solo su base volontaristica) è oggi più che mai in costante mutamento, è soltanto uno degli elementi che concorrono alla definizione dell'identità personale: comunitarismo e identità non sono sinonimi<sup>32</sup>.

32. Cfr. F. SOLLAZZO, *Il comunitarismo come risposta alla crisi del soggetto morale ridotto ad io puntiforme*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).



## 5. *Naturphilosophie* della modernità

Ulteriormente al ritenere che i valori morali (da inverarsi nelle istituzioni) derivino o dall'autonomia decisionale del soggetto o dalle tradizioni delle comunità, vi è una prospettiva filosofica per la quale tali valori rappresentano una sorta di ordine oggettivo stabilito dalla natura, che l'uomo non deve fare altro che comprendere ed assecondare. Il bene morale si pone, così, come mantenimento dell'ordine naturale, pertanto, in tale prospettiva, la cosiddetta *Naturphilosophie*<sup>1</sup>, viene rifiutata la visione dell'etica come un grande criterio regolatore all'interno di un quadro neutro e/o relativistico e ritorna il primato del bene sul giusto, (ri)assumendo l'idea dell'etica come discorso intorno al bene e al male, definiti, e qui risiede la peculiarità della *Naturphilosophie*, naturalisticamente; la natura diventa così il *trait d'union* fra la teoria morale e l'agire materiale.

Ora, volere unificare oggi la sfera riflessiva con quella esperienziale significa, inevitabilmente, affrontare le questioni relative alle nuove potenzialità ed ai nuovi orizzonti scientifico-tecnologici, poiché

il controllo biologico dell'essere umano, particolarmente il controllo genetico, suscita delle questioni etiche di un genere completamente nuovo a cui nessun pensiero e pratica anteriori ci avevano preparati. Infatti, è in gioco qui nientemeno che la natura stessa e l'immagine dell'uomo<sup>2</sup>.

1. Cfr., per un'introduzione, H.D. MUTSCHLER, *Natur-philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 2002.

2. H. JONAS, *L'ingegneria biologica: una previsione*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 221.

In una simile prospettiva, l'etica rappresenta lo spazio nel quale l'uomo è chiamato a meditare su se stesso, in un orizzonte di senso che, per uscire dai limiti del soggettivismo e del relativismo, non può, secondo Hans Jonas, che essere naturalistico<sup>3</sup>.

Sono queste le premesse di quella nuova prospettiva etica, inaugurata dallo stesso Jonas, denominata come "etica della responsabilità"<sup>4</sup>; essa muove alla ricerca di una fondazione razionale dell'etica, in un orizzonte di pensiero metafisico-religioso, ma teso al superamento della metafisica "pura", in direzione delle forme storiche del pensiero metafisico. Questo paradigma etico nasce come risposta critica verso la totale oggettivizzazione del mondo e la totale soggettivizzazione dell'azione umana, rappresentate, per Jonas, dal "disincanto del mondo" e dall'esistenzialismo, la prima, e dalla filosofia nietzscheana e heideggeriana, la seconda; tutti questi movimenti di pensiero producono infatti, per Jonas, esiti nichilistici (sostanzialmente, la riduzione del mondo a cosa e la deresponsabilizzazione del sog-

3. Cfr. H. JONAS, *Tra il nulla e l'eternità*, Gallio, Ferrara, 1992, e dello stesso autore, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., e *Memorie*, il melangolo, Genova, 2008. Su Jonas cfr. P. PELLEGRINO (a cura di), *Hans Jonas*, Milella, Lecce, 1995, A. PRIERI, *Hans Jonas*, Atheneum, Firenze, 1998, L. ALICI, *Hans Jonas: il male come irresponsabilità del potere*, in R. GATTI (a cura di), *Il male politico*, Città Nuova, Roma, 2000, P. NEPI, *Individui e persona*, Studium, Roma, 2000 (quest'ultimo anche su Taylor e MacIntyre), D.J. LEVY, *Hans Jonas*, Missouri U.P., Columbia, 2002, G. GIORDANO (a cura di), *Filosofia ed etica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, F. BORGIA, *L'uomo senza immagine*, Mimesis, Milano, 2006, A. MICHELIS, *Libertà e responsabilità, la filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma, 2007, e F. SOLLAZZO, *La Naturphilosophie di Hans Jonas*, in «Prospettiva persona», n. 64, 2008. In una simile prospettiva è insito il percorso inverso rispetto a quello che, nella modernità, porta dalla morale universale alle etiche applicate.

4. Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 2009, e dello stesso Jonas, *L'etica della responsabilità*, in Rai Educational, *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, [www.educational.rai.it](http://www.educational.rai.it), e per un quadro d'insieme, P. NEPI, *Etiche della responsabilità e etiche pubbliche*, in L. CASINI-M.T. PANSERA (a cura di), *Istituzioni di Filosofia morale*, Meltemi, Roma, 2003 (anche su Rawls, Nozick, MacIntyre, Taylor, Apel e Habermas; cfr. la mia recensione al volume, in «B@belonline.net», n. 5, 2004), R. MORDACCI, *L'etica della responsabilità*, in *Una introduzione alle teorie morali*, Feltrinelli, Milano, 2003, U. GALIMBERTI, *La tecnica e l'impotenza dell'etica*, in E. BONAN-C. VIGNA (a cura di), *Etica del plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2004 (contenente, fra gli altri, anche i saggi: A. HONNETH, *Giustizia e libertà comunicativa*, e P. RICCEUR, *Il Giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*), M.A. FODDAI, *Agire eticamente: Jonas e le nuove responsabilità*, Moderna, Sassari, 2005, e G. LAZZARINI, *Etica e scenari di responsabilità sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2010.



getto di fronte ai suoi simili, problematiche, queste, sempre derivanti da una frattura “ontologico–esistenziale”, sia essa quella fra l’uomo e il mondo, fra il soggetto e l’oggetto o fra lo sviluppo tecnico e quello morale), che Jonas evidenzia, richiamandosi a Max Weber:

quel che Max Weber descrive come “etica dell’intenzione”, contrapponendola in politica all’“etica della responsabilità”, è soltanto quell’assolutezza nell’abbracciare una *causa* intesa in modo incondizionato, incurante di tutte le conseguenze all’infuori del successo possibile, per il cui conseguimento essa non considera troppo elevato nessun prezzo (che dovrà essere pagato dalla collettività), ritenendo degno di un tentativo persino il rischio del fallimento con relativo sfacelo totale. Per contro il “politico della responsabilità” pondera le conseguenze, i costi e le *chances*, senza mai dire a proposito di nessuno scopo: “*pereat mundus, fiat iustitia*” (o qualunque altra cosa sia il bene assoluto)<sup>5</sup>.

L’etica della responsabilità è, quindi, antindividualistica e, pertanto, non kantiana: «L’imperativo categorico kantiano era diretto all’individuo»<sup>6</sup>. Per Jonas infatti, quando il filosofo di Königsberg ha tentato di dare all’azione dell’uomo un fondamento razionale, ha formulato un imperativo contrassegnato dal limite dell’individualismo, al contrario, solo oltrepassando tale limite e pensando l’uomo non come individuo ma come membro di un genere, si può fondare una società responsabile. Responsabilità, oggi più che nel mondo pre–moderno, urgente da fondare e da praticare poiché nella modernità l’azione dell’uomo nel e sul mondo acquista determinate carat-

5. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 169, nota 5. Cfr. anche M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo*, Einaudi, Torino, 1992; Jonas, rifacendosi a Weber (cfr. M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1973), definisce della “responsabilità” (*Verantwortung*) quell’etica che, non procedendo ideologicamente, si distingue da quella della “convinzione” (*Gesinnung*).

6. Ivi, p. 17; tuttavia, si deve ricordare come in Kant la problematica dell’individualismo trovi il suo superamento nella nozione di regno dei fini: «Kant, per giungere all’etica, doveva compensare la mancanza di *intersoggettività trascendentale* con un *ricorso ad hoc* alla nozione metafisica di “Reich der Zwecke” (regno dei fini), cioè di una comunità ideale di esseri ragionevoli», K.O. APEL, *La crisi ecologica come problema per l’etica del discorso*, in P. PELLEGRINO (a cura di), *Hans Jonas*, cit., p. 189, parentesi mia, cfr. anche C. BONALDI (a cura di), *Hans Jonas*, Albo Versorio, Milano, 2004.

teristiche come: l'estensione indefinita nel tempo e nello spazio, la capacità di modificare la natura, l'irreversibilità di particolari processi. Se, da un lato, tutto ciò aumenta la capacità d'azione dell'*homo faber*, dall'altro ne diminuisce la responsabilità, a causa dell'estensione, prodotta dalla scienza e dalla tecnica, dello scarto spazio-temporale esistente tra un'azione ed i suoi effetti, insomma, l'accrescimento

della portata d'efficienza delle azioni dell'*homo faber* illustra la sfida che l'istituzione di un'etica dell'interazione umana rappresenta per la capacità razionale ed immaginativa dell'*homo sapiens*<sup>7</sup>.

Per Jonas, l'accrescimento quantitativo del potere umano implica un mutamento qualitativo dello stesso. Per focalizzare tale questione, lo stesso pensatore tedesco trae ispirazione dall'antico ammonimento sulla natura del potere umano, contenuto nel coro dell'*Antigone* di Sofocle ("molte ha la vita forze tremende; eppure più dell'uomo nulla, vedi, è tremendo"), descrivente le potenzialità distruttive insite nella stessa costituzione ontologica dell'uomo e che sembrano essersi compiutamente incarnate nelle inquietanti potenzialità acquisite dall'uomo con la tecnica<sup>8</sup>.

Secondo una nota metafora che, non casualmente, si diffonde durante la rivoluzione scientifica, i moderni sono descritti come nani e gli antichi come giganti, ma i primi, nonostante la loro limitata statura, riescono a vedere più lontano dei secondi, salendo sulle loro spalle<sup>9</sup>. Ma se al "nanismo conoscitivo" si può porre tale rimedio, al "nanismo etico" non vi è soluzione, ecco perché, l'uomo di oggi può compensare le proprie carenze nozionistiche, incrementando così il

7. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 161.

8. Come è noto, anche Heidegger, uno dei primi maestri di Jonas, passa attraverso l'*Antigone* di Sofocle, nella sua *Introduzione alla metafisica* (cfr. Mursia, Milano, 2007); su questo cfr. S. MANCINI, *Per un'interpretazione fenomenologica di Jonas*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», n. 1, 1993, e M.T. PANSERA, *L'uomo e i sentieri della tecnica*, Armando, Roma, 1998.

9. Cfr. R.K. MERTON, *Sulle spalle dei giganti*, il Mulino, Bologna, 1991; sull'interpretazione jonasiana della rivoluzione scientifica, cfr. H. JONAS, *Dopo il XVII secolo: il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit.

potere del proprio agire, ma non le proprie mancanze in termini di consapevolezza e responsabilità:

La terra vergine della prassi collettiva, in cui ci siamo addentrati con l'alta tecnologia, è per la teoria etica ancora terra di nessuno [...] tremiamo nella nudità di un nichilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi<sup>10</sup>.

Esiste però per l'uomo la possibilità di recuperare quel sapere intorno agli scopi: la riflessione filosofica. Il pensiero rappresenta, infatti, un'insostituibile ed essenziale fonte per lo sviluppo critico del sapere (metafisica) e dell'agire (etica), al punto tale che, per Jonas, anche il nazismo, come qualsiasi altro male socio-politico umano, si spiega con il declino della filosofia, sia nel suo versante metafisico che in quello etico:

fin dai tempi antichi, molto più di ogni altra forma del sapere, la filosofia ha coltivato l'idea di non essere solo al servizio del sapere, ma di educare il comportamento di coloro che le sono devoti, e cioè in direzione del bene verso cui necessariamente tende il sapere [...] L'immagine di Socrate che ha illuminato fin dai suoi inizi il cammino della filosofia non permette che si estingua la fede in questa nobile forza. Sicché l'adesione del più profondo pensatore del XX secolo (Martin Heidegger) alla marcia fragorosa dei battaglioni delle camice bruno non rappresenta solo un'amara delusione personale ma, ai miei occhi, altresì un'autentica catastrofe della filosofia: quest'ultima, non solo un uomo, aveva rinunciato a se stessa<sup>11</sup>.

10. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. XXVII e 31.

11. H. JONAS, *La filosofia alle soglie del Duemila*, il melangolo, Genova, 1994, pp. 40-41, parentesi mia. La delusione di Jonas per l'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo, non gli impedisce, però, di ricordare con ammirazione il suo maestro: «ancor prima di comprenderlo, si era in suo potere [...] Qualcosa si svolgeva dinanzi a noi, qualcosa era in atto lì e si era tentati di dire: "è il pensiero che pensa in lui" [...] il filosofo, mentre insegna, fa nello stesso tempo filosofia. Infatti non si studiava "filosofia" semplicemente come materia, ma si andava appunto da Husserl, Heidegger, Hartmann, Jaspers», H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, Morcellania, Brescia, 1992, pp. 17-18 e 16, cfr. anche, dello stesso autore, *Heidegger e la teologia*, Medusa, Milano, 2004; sul confronto fra

Pertanto, per non cadere né in una forma di sapienza astratta, completamente scissa dalla realtà, né in un agire miope, incapace di vedere oltre se stesso, non è sufficiente ristabilire l'importanza della metafisica e dell'etica, esse devono anche essere (ri)messe in relazione. È questo lo scopo che si prefigge l'etica della responsabilità: ristabilire l'insostituibile ruolo della filosofia nella società, come pensiero metafisico in grado di orientare l'agire umano, collocandolo in un orizzonte di senso. Ora, per evitare qualsiasi forma di dualismo che limiterebbe lo studio dell'interiorità alle discipline umanistiche e quello dell'oggettività alle scienze esatte, lacerando così l'immagine dell'uomo, quel suddetto orizzonte di senso deve essere in grado di (ri)conciliare nell'uomo lo spirito con il corpo. La *Naturphilosophie*, l'indagine sull'essere della natura, è, per Jonas, l'unica prospettiva che possa conciliare nell'uomo, la componente spirituale, coscienziale, con quella corporea, organica. Nasce così, una sorta di "ontologia dell'essere corporeo" che, a partire dalla considerazione che l'uomo non è né solamente un essere spirituale, né solamente un corpo materiale, rifiuta qualsiasi forma di dualismo e/o di esaltazione dell'una o dell'altra componente umana (come accade, ad esempio, nello spiritualismo e nel materialismo), concependo l'essere umano come un tutto unitario, non però perché egli sia composto da un unico fattore, bensì in quanto i due elementi (spirito e corpo) che lo compongono si fondono (in maniera indissolubile) generando una creatura che rappresenta qualcosa di più, rispetto alla mera somma delle sue parti<sup>12</sup>. Ecco perché, essendo l'etica della responsabilità pensata per un soggetto organico dotato anche dei caratteri dell'interiorità, la sua elaborazione implica il gesto

Heidegger ed un altro suo importante allievo, la Arendt, cfr. S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, Jaca Book, Milano, 2001, e M. LILLA, *Martin Heidegger, Hannah Arendt, Karl Jaspers*, in *Il genio avventato*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2010.

12. Cfr. H. JONAS, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino, 1999, su ciò cfr. N. RUSSO, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2004. Tali osservazioni avvicinano Jonas alla riflessione dell'ultimo Scheler su *Geist e Drang* (cfr. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma, 1999), ed a quelle di Plessner su *Körper e Leib* (cfr. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006).

di superare fra l'altro il dualismo, che già da tempo mi era familiare nel suo errore e nella sua seduzione. L'interpretazione ontologica dell'organismo doveva offrire la correzione e nello stesso tempo un contributo alla dottrina universale dell'essere. Nella ricomposizione in unità essenziale di "interno" ed "esterno", di soggettività e oggettività, di io spontaneo e di entità determinata da una causa, quale appare nell'essere organico, si colmava per me l'abisso fra materia e spirito e si superava l'ipoteca legata all'eredità cartesiana che aveva spinto il pensiero moderno all'*aut aut* di materialismo da un lato e idealismo dall'altro, ambedue in se stessi frammentari, e confutata dall'evidenza dell'organismo<sup>13</sup>.

Ma per costruire un'etica adeguata alle esigenze del soggetto contemporaneo, non è sufficiente avere una determinata immagine dell'uomo, è anche necessario chiarire quali siano le circostanze storiche nelle quali egli si muove. La collaborazione, tipica della modernità, fra la scienza e la tecnica ha profondamente mutato il rapporto fra il sapere teorico e quello pratico.

Per quanto riguarda il *sapere* è evidente che la veneranda divisione di "teoria" e "prassi" è scomparsa per entrambe le parti. Per quanto intatta possa continuare a sussistere la sete di conoscenza pura, la compenetrazione tra sapere sulle vette e fare nella pianura della vita è divenuta indissolubile e l'aristocratica autosufficienza della ricerca della verità fine a se stessa non esiste più<sup>14</sup>.

Nella modernità, quindi, viene meno la distinzione fra il conoscere e l'agire: sapere e potere coincidono. Inoltre

13. H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., p. 27; sempre di Jonas, cfr. anche *Tra il nulla e l'eternità*, cit.

14. H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino, 1997, p. 18; sullo stesso argomento, cfr. anche M. MONALDI, *Tecnica, vita, responsabilità: qualche riflessione su Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2000, A. VENDEMIATI, *La relazione medico-paziente in un'etica della compassione e della responsabilità*, in R. ESCLANDA-F. RUSSO (a cura di), *Homo patiens*, Armando, Roma, 2003, P. CONCI, *Hans Jonas: tecnologia e potere*, in C. TUGNOLI (a cura di), *La bioetica nella scuola*, FrancoAngeli, Milano, 2007, e A. DEL GIUDICE, *Hans Jonas: la bioetica come problema di storia della filosofia*, Giannini, Napoli, 2007.

Prima sia il sapere, sia il potere erano troppo limitati perché si includesse nelle previsioni anche il futuro più lontano e nella coscienza della propria causalità tutta la terra. Solo la tecnica moderna con la ricchezza senza confronti delle sue imprese apre questi orizzonti nello spazio e nel tempo<sup>15</sup>.

Da tali premesse ne consegue che un'etica per la moderna società tecnologica debba fare i conti con la mutata natura del sapere/potere dell'uomo nel mondo: l'uomo d'oggi abbisogna di un'etica "cosmica", che coinvolga tutto il genere umano e che sia proiettata verso il suo futuro. Pertanto, l'etica odierna deve uscire da una prospettiva meramente antropocentrica, e prendere in considerazione le conseguenze (nello spazio e nel tempo, per i viventi e per la Terra) insite nel sapere/potere tecnoscientifico:

ora l'intera biosfera del pianeta, con tutta la ricchezza delle sue specie e la sua vulnerabilità — scoperta di recente — di fronte all'eccessivo intervento dell'uomo, rivendica la sua parte nell'attenzione che spetta a tutto ciò che porta in sé il suo scopo — cioè a tutto il vivente. Il diritto esclusivo dell'uomo alla considerazione umana e al rispetto morale è stato spezzato proprio con la conquista di un potere quasi monopolistico su ogni altra forma di vita<sup>16</sup>.

L'"intera biosfera del pianeta" rappresenta quindi l'oggetto di una simile etica, il cui soggetto è pur sempre l'uomo, con il suo (enormemente accresciuto) carico di responsabilità per le conseguenze del proprio agire.

In quanto potenza planetaria di prim'ordine egli non può più pensare solo a se stesso. Il precetto di non lasciare ai nostri discendenti un'eredità devastata esprime questo ampliamento del campo d'azione etico ancora sempre nel senso di un dovere dell'uomo nei confronti *dell'uomo*<sup>17</sup>.

15. Ivi, p. 32.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

Così, l'etica mantiene la sua dimensione umanistica, in un orizzonte però non più antropocentrico, ma fondato sulla preservazione della vita di tutti i viventi e dell'ambiente che li ospita. Per tale via, prendendo l'uomo coscienza delle sue responsabilità verso se stesso, gli altri ed il mondo, acquisisce di pari grado la consapevolezza di essere l'artefice della storia, con tutto ciò che questo comporta<sup>18</sup>. Quella di Jonas è, quindi, un'etica su base metafisica<sup>19</sup>, basata, cioè, sulla convinzione dell'esistenza ontologica nella natura di un "valore assoluto" comprensibile intuitivamente, e sulla derivazione da esso dell'etica, insomma, sulla relazione "essere–dover essere". L'intuizione, infatti, rende comprensibile come

Nella capacità di avere degli scopi in generale possiamo scorgere un bene–in–sé, la cui infinita superiorità rispetto ad ogni assenza di scopo dell'essere è *intuitivamente certa*<sup>20</sup>.

E tale bene–in–sé è, per Jonas, l'esistenza stessa delle cose, della vita e dell'umanità, poiché se tutte le cose che esistono valgono in relazione ad un fine, allora

Questa "cascata di fini" (Rombach) può essere fermata soltanto se c'è *un fine* che può essere considerato come valore in sé. Questo fine deve essere utile a se stesso. Jonas trova questa *utilità per se stesso* nella finalità "esistenza"<sup>21</sup>.

Solo dopo avere posto queste fondamenta metafisiche, si può costruire un'etica fondata su quel "principio responsabilità", che intuisce il dovere di preservare l'esistenza come la massima responsabilità

18. Cfr. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il melangolo, Genova, 2005.

19. Cfr. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma–Bari, 1992, che evidenzia la differenza tra l'etica metafisicamente fondata di Jonas e la concezione dell'etica nel movimento di riabilitazione della filosofia pratica. È altresì interessante notare come l'etica jonasiana sia fondata sulla metafisica e non, al contrario, fondante per la metafisica, come avviene, ad esempio, in E. LÉVINAS, *Etica come filosofia prima*, Guerini, Milano, 2001.

20. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 102, corsivo mio.

21. M. RATH, *Das Prinzip Verantwortung di Hans Jonas e la psicologizzazione in etica*, in P. PELLEGRINO (a cura di), *Hans Jonas*, cit., p. 206.

dell'essere umano<sup>22</sup>. Ora, data la sua fondazione metafisica, questo principio è per Jonas universalmente valido, e la sua applicazione è oggi particolarmente urgente poiché essendo le religioni divenute un fatto soggettivo e personale, non rappresentano più delle universali fonti normative. Spetta allora alla filosofia, in particolar modo alla metafisica, il compito di riempire tale “vuoto etico”, visto che

la fede è quindi molto bene in grado di fornire il fondamento dell'etica, ma non è disponibile su ordinazione, per cui non è possibile appellarsi alla fede mancante o discreditata neppure con il fortissimo argomento della necessità. Per contro la metafisica è stata da sempre una faccenda della ragione e quest'ultima si può incomodare a richiesta<sup>23</sup>.

In questo, la proposta di Jonas si differenzia dal pensiero ambientalista<sup>24</sup>: la responsabilità etica verso l'esistenza è metafisicamente fondata. Di qui la duplice critica all'etica non teleologica del “dovere per il dovere”, rappresentata dall'etica kantiana. Questa infatti è, in primo luogo, fondata non metafisicamente, ma solo logicamente, sicché

un'azione è da considerarsi immorale quando essa risulta contraddittoria, quando cioè il principio che la ispira non può essere universalizzato [...] Ma — replica Jonas — oggi dobbiamo fare i conti con l'ipotesi, per nulla irrealistica, che l'umanità cessi di esistere; e tale idea non è affatto contraddittoria: qualcuno potrebbe ritenere opportuno sacrificare il futuro al presente, ricercare quindi la felicità e la soddisfazione delle generazioni presenti a scapito dell'esi-

22. Cfr. C. FOPPA, *L'essere umano nella filosofia della biologia di Hans Jonas: qualche aspetto*, in P. PELLEGRINO (a cura di), *Hans Jonas*, cit.

23. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 57.

24. Cfr., sul rapporto uomo-natura in Jonas, dello stesso autore, *Sull'orlo dell'abisso: conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino, 2000, e M.L. FURIOSI, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, e sullo stesso tema ma da diverse prospettive, G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976, F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1997, AA.Vv., *Etiche della terra*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, e N. RUSSO, *Filosofia ed ecologia*, Guida, Napoli, 2000.



stenza di quelle future. E una simile idea non potrebbe essere confutata, in quanto autocontraddittoria<sup>25</sup>.

In secondo luogo, l'etica kantiana presuppone una condizione di parità fra i membri di una comunità, ma relativamente alle conseguenze ad ampio spettro e a lungo termine dei moderni processi tecnologici, tale parità non si realizza nei confronti delle generazioni future, né degli altri viventi. Inoltre, un'etica ispirata dal principio responsabilità è, per Jonas, più appropriata per la moderna società tecnologica, non solo in quanto essa supera i suddetti limiti della precedente etica kantiana, ma anche in quanto riesce a coniugare "programmaticamente" la nozione di paura con quella di speranza, ponendosi nel mezzo fra le due. Si passerebbe così da un atteggiamento che contrappone immotivatamente l'ottimismo (speranza) al pessimismo (paura), ad un ragionamento in cui la paura rappresenta la spinta verso la responsabilità che, a sua volta, legittima la speranza; il principio responsabilità è quindi connesso ad una "euristica della paura" che, come Thomas Hobbes, seppure in un altro contesto, aveva già tematizzato,

assume come punto di partenza della morale, anziché l'amore verso il *summum bonum*, il timore di un *summum malum* [...] La paura [...] fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza<sup>26</sup>.

Hobbes è infatti considerato «l'unico filosofo, secondo Jonas, ad avere anticipato (pur dandone una lettura esclusivamente politica) la propria euristica della paura»<sup>27</sup>, difatti, «Hobbes la sapeva più lunga facendo della paura il *primum movens* della ragione nelle faccende del bene comune»<sup>28</sup>. Tuttavia, l'euristica della paura non deve sfocia-

25. A. DA RE, *La saggezza possibile*, Gregoriana, Roma, 1994, p. 238.

26. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 36 e 284.

27. H. ACHTERHUIS, *La responsabilità fra il timore e l'utopia*, in P. PELLEGRINO (a cura di), *Hans Jonas*, cit., p. 103, parentesi mia; su questo cfr. P. SGRECCIA, *Il caso e l'euristica della paura in Hans Jonas*, in *La dinamica esistenziale dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, e F. SOLLAZZO, *Le nuove (co)responsabilità del soggetto morale: Naturphilosophie ed "euristica della paura"*, in «Diogene Magazine», 14/11/2009.

28. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 291, nota n. 27.

re in forme di catastrofismo apocalittico, né di perfettismo utopistico<sup>29</sup>, essa deve invece descrivere una forma di speranza responsabile che, lo stesso Jonas, sintetizza in un nuovo imperativo categorico: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»<sup>30</sup>. Ovviamente, tale imperativo, per dare dei frutti, necessita di essere declinato anche in sede politica, passando dunque dal piano della responsabilità individuale a quello della co-responsabilità politica: così come i genitori si prendono cura dei figli, allo stesso modo lo Stato deve proteggere i propri cittadini, sostiene Jonas, che a tale proposito propugna la creazione di un'autorità mondiale e di istituzioni sopranazionali che garantiscano l'umanità dal rischio distruttivo insito nel potere tecnoscientifico:

Si tratta insomma di stabilire, almeno in via ipotetica, se alla cieca autonomia del mercato e del progresso tecnico e scientifico, sia preferibile un centro decisionale, dotato di responsabilità per l'intera umanità. È questa una domanda a cui oggi nessuno può realisticamente rispondere<sup>31</sup>.

Per concludere, si deve onestamente notare come l'appello jonasiano a far sì che «la responsabilità morale, e non indebite pretese allo sfruttamento indiscriminato della biosfera, costituisca la “specificità” dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi»<sup>32</sup>, abbia la sua zona d'ombra nella considerazione che «Non sarebbe difficile mostrare quanto di nichilismo, di utopismo, di ingenuità, siano ancora presenti

29. Cfr., come esempi emblematici di tali tendenze, rispettivamente G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, e E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994, 3 voll.

30. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16. «Questo imperativo che include non un dovere individuale ma un dovere collettivo di propagazione, è la richiesta più ardita e più paradigmatica di una nuova etica della responsabilità per il futuro che sia stata fatta fino ad oggi come risposta alla crisi ecologica», K.O. APEL, *La crisi ecologica come problema per l'etica del discorso*, in P. PELLEGRINO (a cura di), *Hans Jonas*, cit., p. 181.

31. A. DAL LAGO, *Introduzione*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 24.

32. A. DA RE, *La saggezza possibile*, cit., p. 241.

in queste posizioni di Jonas»<sup>33</sup>. In Jonas, cioè, il tentativo di evitare gli esiti nichilistici cui è destinato ad approdare il moderno “Prometeo scatenato”<sup>34</sup>, poggia sull’argomentazione dell’esistenza di un *telos* immanente nell’ordine naturale, che, dunque, l’uomo non deve fare altro che assecondare e preservare; ma, in una simile prospettiva, l’uomo perderebbe un suo peculiare tratto antropologico (già tematizzato, seppure con modalità diverse, dai padri dell’antropologia filosofica moderna, Max Scheler, Arnold Gehlen ed Helmuth Plessner): la possibilità di trascendere la natura. In Jonas, insomma, l’uomo passa dall’estremo, cartesiano, di essere il *maître et possesseur de la nature*, a quello di esserne il semplice guardiano, ma poiché l’uomo non è mera naturalità, per assolvere tale compito dovrebbe negare una parte di se stesso. Forse è proprio questo il maggiore limite di Jonas: l’assenza di un’adeguata riflessione antropologica, che possa saldare la metafisica, l’ontologia all’etica.

Infine, alla luce del concreto impatto sociale che le teorie jonasia-ne possono produrre (si pensi al largo credito che esse hanno trovato in ambito bioetico), ci si dovrebbe chiedere se non siano presenti delle tracce di autoritarismo in un pensiero che subordina la biologia ad una data visione metafisico-ontologica, proposta, ovviamente, come oggettiva.

Il rispetto dell’uomo per la natura deve intersecarsi con il rispetto dell’uomo per l’uomo<sup>35</sup>.

33. C. GALLI, *Modernità della paura*, in «il Mulino», n. 2, 1991, p. 190.

34. Cfr. R. BODEI, *La decisione saggia*, in AA.VV., *Etica e politica*, Pratiche, Parma, 1984, sulla «rinuncia ad ogni concezione umanistico-prometeica di poter guidare gli eventi mediante una ragione potente e dominatrice», ivi, p. 39, e G. VACCARO, *La ragione sobria*, Mimesis, Milano, 1998, sul superamento del consumismo in direzione della “sobrietà”.

35. Cfr. F. SOLLAZZO, *Le nuove (co)responsabilità del soggetto morale: NATURPHILOSOPHIE ed “euristica della paura”*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell’etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>).



## 6. Alterità

Il tentativo di definire le nuove responsabilità dell'uomo moderno, testimonia l'inquietudine e lo spaesamento di un'epoca (la nostra) che fa seguito al decentramento del *cogito*, alla "morte di Dio" ed al politeismo dei valori. Ma proprio la tematizzazione di tali nuove responsabilità rende chiaro come esse non vadano assunte da un soggetto auto-referenziale (che si confronta solo con se stesso), bensì in relazione alla categoria di alterità<sup>1</sup>, sia oggettiva (la natura e le cose) che soggettiva (il prossimo). Così, le grandi questioni filosofiche si allontanano da una teoria "forte" della conoscenza, imperniata sull'egemonia dell'*ego cogito*, e si riconfigurano attorno alla questione della relazione all'alterità; è quindi nell'ambito di tale relazione che devono essere rintracciate le nuove (co-)responsabilità dell'uomo. All'interno di tale orizzonte etico, il soggetto non appare più come un *io* auto-fondantesi, bensì come un *sé* già costituito ed inserito in un mondo di rapporti già istituiti, non creati da lui, ma ai quali è chiamato a corrispondere, anche con il silenzio dell'ascolto; è nell'ambito di tale paradigma che viene ricercata la felicità, individuale e collettiva. Si passa così dalla relazione teoretica, tipica del-

1. Sulle tematiche della differenza e dell'alterità nel Novecento cfr. F. COLOMBO, *Rappresentazioni dell'Altro*, Guerini, Milano, 1999, A. ALES BELLO, *Le figure dell'altro*, Efatà, Torino, 2000, F. MERLINI-E. BOLDRINI (a cura di), *Identità e alterità*, FrancoAngeli, Milano, 2006, F. POMPEO, *Autentici meticci*, Meltemi, Roma, 2009, e F. SOLLAZZO, *Per una nuova possibilità etica: l'apertura all'alterità*, in *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica*, Tesionline, Arcore, 2009 (<http://www.tesionline.it/default/tesi.asp?id=28753>), riedito in «Observaciones Filosóficas», n. 10, 2011.

la modernità occidentale, che con il medium della *conoscenza*<sup>2</sup> lega l'*ego* all'*alter ego*, alla relazione etica che tramite il medium della *cura* unisce il *sé* agli *altri da sé*. Per questo, vi sono pensatori (in particolar modo Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur e Jacques Derrida) che, criticando ma non rifiutando la tradizione di pensiero di cui l'Occidente è erede, focalizzano la loro attenzione non tanto sullo statuto delle responsabilità dell'uomo moderno (come è, ad esempio, in Hans Jonas), quanto sul *modus* grazie al quale gli uomini si relazionano, costruendo (quasi come un effetto collaterale) in e per tali relazioni, quelle responsabilità.

L'etica appare, così, non come un insieme di regole procedurali, ma come una modalità di decifrazione dei rapporti fra gli uomini, approdante al rifiuto di qualsiasi forma di lotta per il riconoscimento e di logiche utilitaristiche, che (come, ad esempio, nel caso dei principi di giustizia di John Rawls) troppo spesso risolvono i nodi politico-morali con la schematica concessione di vantaggi per i meno avvantaggiati, ed esortante alla loro sostituzione con un sentimento di rispetto disinteressato per gli altri, riassunto da quel "comandamento dell'amore" che

è il comandamento che precede ogni Legge è la parola che l'amante rivolge all'amata: 'Amami' [...] contiene le condizioni della sua propria obbedienza grazie alla tenerezza dell'esortazione 'Amami'<sup>3</sup>.

Per tale via appaiono superabili i termini del conflitto etico-politico contemporaneo fra comunitaristi e liberalisti, fra differenza dei valori e universalismo delle norme, che rischia di rimanere sterile in quanto

l'universalismo astratto ed estrinseco non è capace di valorizzare adeguatamente le diversità; il contestualismo si autoconfina invece

2. «Conoscere equivale ad impossessarsi dell'essere a partire da niente o a ridurlo a niente, privarlo della sua alterità», E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1990, p. 41.

3. P. RICŒUR, *Amore e giustizia*, Morcellania, Brescia, 2000, pp. 15-16; cfr., sullo stesso tema, P. RICŒUR, *Il Giusto*, SEI, Torino, 1998.

in un particolarismo che non sa andare oltre se stesso, in quanto le diversità, benché apprezzate, non riescono a interloquire fra loro<sup>4</sup>.

### 6.1. Emmanuel Lévinas

Sono queste le problematiche che con Lévinas<sup>5</sup> possono essere superate, sostituendo la soluzione “egologica” husserliana al problema dell’intersoggettività, con la questione dell’alterità. Lévinas infatti imputa ad Edmund Husserl l’aver affrontato il problema dell’intersoggettività attraverso la categoria dell’*ego cogito* che, inevitabilmente, può cogliere l’altro solo come *alter ego*, ma così facendo, l’*ego* rimane il momento originario e costituente del mondo e degli altri, rispetto al quale l’*alter* appare inizialmente con i caratteri dell’estraneità<sup>6</sup>. Contestando il “narcisismo del *cogito*” ed il mito dell’interiorità della coscienza, Lévinas si concentra sull’esteriorità dell’assolutamente altro, emergente dal volto, volendo però liberare la relazione con il volto dell’altro dalla dialettica del riconoscimento, tipica della modernità occidentale<sup>7</sup>. Per questo l’altro non è, per Lévinas, descri-

4. A. DA RE, *Figure dell’etica*, in C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all’etica*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, p. 110.

5. Su Lévinas cfr. G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996, G. DE GENNARO, *Lévinas profeta della modernità*, Lavoro, Lecce, 2000, E. WYSCHOGROD, *Emmanuel Levinas*, Fordham U.P., New York, 2000, G. FERRETTI, *L’intenzionalità metafisica del desiderio in Emmanuel Levinas*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, S. MALKA, *Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 2003, F. SALVAREZZA, *Emmanuel Lévinas*, Mondadori, Milano, 2003, M. VITALI ROSATI, *Riflessione e trascendenza*, ETS, Pisa, 2003, E.L. THOMAS, *Emmanuel Levinas*, Routledge, New York, 2005, B.C. HUTCHENS, *Levinas*, Continuum, London–New York, 2006, E. BACCARINI-F. BREZZI-J. HANSEL-I. KAJON (a cura di), *Emmanuel Levinas*, Giuntina, Firenze, 2008, G. SANSONETTI, *Emmanuel Levinas*, il margine, Trento, 2009, G. BENSUSSAN, *Etica ed esperienza*, Mimesis, Milano, 2010, V. PETTIO, *Emmanuel Levinas*, Aracne, Roma, 2010, e S. SHANKMAN, *Other Others*, State of New York U.P., Albany, 2010.

6. Tali osservazioni levinasiane si riferiscono in particolar modo alla quinta delle husserliane “meditazioni cartesiane”, cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Armando, Roma, 1999, su ciò anche C. DOVOLICH, *Pensare l’alterità*, in ID. (a cura di), *Etica come responsabilità*, Mimesis, Milano, 2003, e G. LISSA, *Emmanuel Lévinas*, in Ivi.

7. Cfr. di E. LÉVINAS, *Umanesimo dell’altro uomo*, il melangolo, Genova, 1998, *Il volto infinito*, Palomar, Bari, 1999, *Nell’ora delle nazioni*, Jaca Book, Milano, 2000, *Difficile libertà*,

vibile come *alter* (io estraneo), ma come *autrui*, pronome indefinito, riferibile solo alla persona, espressione quindi indicante la presenza di qualcun altro, ma senza la pretesa di identificarlo inserendolo nelle categorie abituali del nostro pensiero:

l'espressione francese *autrui*, pronome indefinito invariabile, che rifiuta in ogni caso l'articolo, sia quello determinativo che quello indeterminativo, indica nel francese corrente *l'altro uomo*, l'altro uomo *in quanto tale*, in quanto *différente* da me, in definitiva, il *prossimo*, come oggetto di considerazione giuridica o morale<sup>8</sup>.

Il pronome *autrui* permette a Lévinas di descrivere una relazione con il prossimo alternativa a quella

relazione con l'essere, che si esplica come ontologia, consiste(n)te nel neutralizzare l'essere per comprenderlo o per impossessarsene. Non è quindi una relazione con l'altro in quanto tale, ma la riduzione dell'Altro al Medesimo [...] l'ontologia, come filosofia prima che non mette in questione il Medesimo, è una filosofia dell'ingiustizia<sup>9</sup>.

Riduzione che rimane una costante anche dell'ontologia heideggeriana, che subordina la relazione con gli altri, alla relazione con l'essere:

Jaca Book, Milano, 2004, e *Trascendenza e male*, in P. NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, Città Nuova, Roma, 2009.

8. Nota del traduttore in E. LÉVINAS, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova, 1993, p. 63; per un chiarimento dell'idea lévinasiana di alterità, cfr. dello stesso Lévinas, *Alterità e trascendenza*, il melangolo, Genova, 2006.

9. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., pp. 43-44, parentesi mia; ed ancora: «La filosofia occidentale è stata per lo più un'ontologia. Una riduzione dell'Altro al Medesimo», *ivi*, p. 36; su quest'opera cfr. C. CANZI, *Genealogia di Totalità e infinito*, ExCogita, Milano, 2004. Il confronto con l'eredità husserliana ed heideggeriana è fortemente presente anche in altre opere lévinasiane come, *Etica come filosofia prima*, Guerini, Milano, 2001, e *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 2002. Un possibile superamento degli esiti solipsistici dell'ontologia grazie all'etica come dimensione relazionale è presente anche in G. VACCARO, *Dall'esistenza alla morale*, Cadmo, Firenze, 1996.



l'essere prima dell'ente, l'ontologia prima della metafisica, cioè la libertà (sia anche quella della teoria) prima della giustizia. È un movimento nel Medesimo prima dell'obbligo nei confronti dell'Altro<sup>10</sup>.

Ora, il fatto che Lévinas critichi la forma di fondamento auto-cosciente di ogni sapere e potere, assunta nella modernità dalla soggettività umana, non significa che egli rifiuti la questione della soggettività, ma che voglia declinarla in una forma non *egocentrat*a, bensì esposta all'evento dell'altro. Una rilevante conseguenza di tale "riorientamento etico" consiste in una diversa concezione della responsabilità che, da libero atto di volontà, diviene risposta all'appello proveniente da *autrui*. In questi termini, essendo la responsabilità una risposta data all'Altro, essa si colloca immediatamente in un contesto intersoggettivo, caratterizzabile come "paradigma della cura" (alternativo al "paradigma dei diritti"), nel quale l'Altro, anziché ridursi al Medesimo, mantiene la propria differenza, e nel quale la "morale del debito" viene abbandonata in favore dell'"etica del dono", tipica delle cosiddette relazioni "deboli" quali l'amore, l'amicizia, la fraternità, l'accoglienza e l'ospitalità, da Lévinas esemplificate in figure quali l'orfano, la vedova, l'ostaggio («Altri, che mi domina nella sua trascendenza è anche lo straniero, la vedova e l'orfano verso cui ho degli obblighi»<sup>11</sup>). Siamo qui di fronte ad una innovativa prospettiva etica, in quanto

Il patto è un accordo di interessi [...] Soltanto nel dono c'è una anticipazione assoluta. Se l'etica si costruisce solo sul patto, in fondo è motivata dall'interesse. Lo scatto più grande è essere disponibili all'altro. E questo è il dono. E c'è una parola che lo contrassegna, che si chiama "amore". Il culmine dell'etica è la capacità di amare<sup>12</sup>.

10. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 45; su questo punto cfr. G. PALUMBO, *Inquietudine per l'altro*, Fondazione Vito Fazio–Allmayer, Palermo, 2001.

11. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 220.

12. S. NATOLI, *Che cosa sono i valori*, in Rai Educational, *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, [www.educational.rai.it](http://www.educational.rai.it).

Per realizzare ciò, è però necessario porre al centro della riflessione etica non la libertà, ma la giustizia, intesa come ineludibile condizione di ogni relazione all'alterità, infatti

*La relazione di alterità è la dimensione fondamentale dell'etica [...] E allora la domanda etica diventa: qual è la giusta relazione con l'altro? [...] la giustizia, come la non prevaricazione, è il dare ad ognuno come dicevano i latini — quello che è suo, in una equa spartizione dei beni e delle risorse [...] Una delle ragioni fondamentali per cui si scatenava nel mondo la violenza è l'ingiustizia<sup>13</sup>.*

## 6.2. Paul Ricœur

Nel percorso filosofico compiuto da Ricœur<sup>14</sup> nella seconda metà del Novecento viene rielaborata l'eredità speculativa dei “maestri del sospetto” Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, prospettando una visione dell'io come identità narrativa che riesce ad autocomprendersi, a trovare una sua ipseità, solo nel confronto con gli altri, strutturandosi infine in una forma di soggettività descrivibile come un “sé come un altro”. Il filosofo francese, infatti, rileggendo Freud, giunge ad una concezione del sé come contemporaneità di essere ed atto, di pensiero e concretezza:

La riflessione non è tanto una giustificazione della scienza e del dovere, quanto una riappropriazione del nostro sforzo per esiste-

13. S. NATOLI, *L'etica della vita quotidiana*, in Rai Educational, *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, www.educational.rai.it.

14. Su Ricœur cfr. A. BRUNO, *Un'etica della finitezza*, Milella, Lecce, 2000, A. MONTALTO, *Storia, tempo e racconto in Paul Ricœur*, Falzea, Reggio Calabria, 2001, K. SIMMS, *Paul Ricœur*, Routledge, London–New York, 2003, D.M. CONANZI, *Paul Ricœur*, Giappichelli, Torino, 2004, R. KEARNEY, *On Paul Ricœur*, Ashgate, Farnham, 2004, F. BREZZI, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma–Bari, 2006, J. MICHEL, *Paul Ricœur: une philosophie de l'agir humain*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006, A.D. RITIVOI, *Paul Ricœur*, State of New York U.P., Albany, 2006, V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur*, UNI Service, Trento, 2008, D. IANNOTTA (a cura di), *Paul Ricœur in dialogo*, Effatà, Torino, 2008, D.M. KAPLAN (a cura di), *Reading Ricœur*, State of New York U.P., Albany, 2008, e V. BRUGIATELLI, *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricœur*, UNI Service, Trento, 2009.

re; di questo compito più vasto l'epistemologia è solo una parte: dobbiamo recuperare l'atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo splendore delle sue opere [...] La filosofia è etica, ma l'etica non è puramente morale [...] Il suo scopo è di cogliere l'ego nel suo sforzo per esistere, nel suo desiderio di essere<sup>15</sup>.

Viene così sostituita alla semplicità irriflessiva ed immediata del *cogito*, la ricchezza delle forme concrete nelle quali il sé si oggettiva nel mondo e le loro possibili interpretazioni (in termini teoretici, Ricœur abbandona qui gli strumenti concettuali heideggeriani, passando a quelli lévinasiani<sup>16</sup>). Questa particolare concezione del sé, viene riassunta nell'espressione "metafora viva", indicante la commistione fra creatività filosofica e realtà concreta: la metafora offre la possibilità di avere una nuova visione della realtà, "torcendo" (giocando con) il linguaggio, così da poter ridescrivere il mondo, aprendolo a nuovi progetti. La metafora può, dunque, invogliare a riplasmare la realtà, in tal modo, la riflessione filosofica ha uno specifico carattere pratico. Ora, anche se il parallelo con la teoria critica francofortese, sulla necessità e sulle modalità del riorientamento sociale, risulta qui essere immediato, la specificità del pensiero ricœuriano consiste nel non essere più rivolto al *cogito*, ma al sé, il quale si costituisce in una relazione all'alterità non più modellata sulla dialettica servo/padrone, ma sulla scoperta di forme di alterità interne allo stesso sé, ovvero

è necessario che l'irruzione dell'altro, spezzando la chiusura del medesimo, incontri la complicità di questo movimento di eclissi attraverso cui il sé si rende disponibile all'altro da sé<sup>17</sup>.

15. P. RICŒUR, *Dell'interpretazione*, il Saggiatore, Milano, 1967, pp. 60–61; sulla definizione del sé come potenza ed atto cfr. anche le altre opere ricœuriane, *Verso quale ontologia?*, in *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 2002, e *La sfida semiologica*, Armando, Roma, 2006.

16. Cfr. F. CAMERA, *L'ermeneutica fra Heidegger e Lévinas*, Morcellania, Brescia, 2010, e per un confronto fra Lévinas e Ricœur, L. PIALLI, *Fenomenologia del fragile*, Ed. Scientifiche italiane, Napoli, 1998, e L. MARGARIA, *Passivo e/o attivo*, Armando, Roma, 2005.

17. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 262, e cfr. P. RICŒUR–G. MARCEL, *Per un'etica dell'alterità*, Lavoro, Roma, 1998; sulla transizione ricœuriana delle dialettiche identitarie

Nell'amicizia, Ricœur, rintraccia la chiave per avviare tale complicità, disponibilità; l'amicizia è infatti una relazione di reciprocità, nella quale a ciascuno è nota l'identità dell'altro, ma nessuno tende all'annullamento della stessa. Ora, tali considerazioni sono propeedeutiche ad un ampliamento del respiro del discorso ricœuriano che, infatti, da esse fa derivare l'etica, intesa come l'aspirazione a «*vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste*»<sup>18</sup>, distinguendola dalla morale, definita come una somma di norme costrittive. Tuttavia, il primato dell'etica sulla morale non deve condurre al rifiuto di quest'ultima, anzi, etica e morale, universalismo e contestualismo, devono essere tenute insieme (pur sempre in un rapporto gerarchico) da quella "saggezza pratica", che può dare forma alla giustizia e, quindi, alla "vita buona". Dunque, se il primo grande ambito di riflessione è quello relativo alla nostra "sensibilità" ed ai rapporti personali su di essa basati, per evitare il rischio che, come nelle tragedie del XX secolo «lo spirito di un popolo è pervertito al punto da nutrire una *Sittlichkeit* assassina»<sup>19</sup>, il passo successivo deve riguardare l'applicazione istituzionale dell'etica, non solo nel campo della politica, quanto, soprattutto, in quello del diritto. Infatti

l'oggetto principale della nostra cura era il legame fra etica e politica, mentre rimaneva una *impasse* sullo statuto specifico del giuridico [...] per quanto meravigliosa possa essere la virtù dell'amicizia, essa non è in grado di assolvere ai compiti della giustizia e nemmeno di generarla quale virtù distinta. La virtù di giustizia si stabilisce su un rapporto di distanza dall'altro, altrettanto originario del rapporto di prossimità con l'altro, offerto dal suo volto e dalla sua voce. Questo rapporto all'altro, se possiamo osare, è immediatamente mediato dall'*istituzione*. L'altro, nell'amicizia, è il *tu*, l'altro,

dal cogito al sé cfr. di Ricœur stesso, *Percorsi del riconoscimento: tre studi*, Cortina, Milano, 2005, e M. PULITO, *Identità come processo ermeneutico*, Armando, Roma, 2003, e L. ALTIERI, *La metafora di Narciso: il Cogito itinerante di Paul Ricœur*, La Città del Sole, Napoli, 2004.

18. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 470.

19. Ivi, p. 362.

nella giustizia, è il *ciascuno*, come viene significato dall'adagio latino: *suum cuique tribuere*, a ciascuno il suo<sup>20</sup>.

Insomma, Ricœur punta ad integrare la “poetica dell'amore” con la “prosa della giustizia”:

In effetti, senza il correttivo del comandamento d'amore, la Regola d'oro (la giustizia che, pur incarnandosi in giurisprudenza, resta sempre eccedente rispetto a quest'ultima) sarebbe continuamente forzata nel senso di una massima utilitaristica (come, per Ricœur, avviene in Rawls, che riduce la società ad un'impresa di distribuzione di beni), la cui formula sarebbe *do ut des*<sup>21</sup>.

Solo una reciprocità non utilitarista consente di amare l'altro come se stesso, applicando così il concetto aristotelico di *philautía*, inteso non tanto in senso limitativo (delle pulsioni negative) quanto in forma attiva, non solo all'amicizia ma anche al senso di giustizia, infatti

attraverso la reciprocità l'amicizia è congiunta alla giustizia [...] in Aristotele stesso l'amicizia fa da transizione fra la prospettiva della 'vita buona' [...] virtù apparentemente solitaria, e la giustizia, virtù di una pluralità umana di carattere politico [...] il tratto, che a lungo sembra avvalorare quella che pare proprio una raffinata forma di egoismo, sotto il titolo di *philautía*, finisce per sfociare, in modo quasi inatteso, sull'idea che 'l'uomo felice' ha 'bisogno di amici'. L'alterità ritrova, così, quei diritti che la *philautía* sembrava dover occultare [...] Il versante 'oggettivo' dell'amore di sé farà sì che la *philautía* — che di ciascuno fa l'amico di se stesso — non sia mai predilezione non mediata di se stessi, ma desiderio orientato al riferimento del *buono*<sup>22</sup>.

20. P. RICŒUR, *Il Giusto*, cit., pp. 3 e 9, lo stesso autore, infatti, differenzia «le relazioni interpersonali, il cui emblema è l'amicizia, dalle relazioni istituzionali, aventi per ideale la giustizia», P. RICŒUR, *La persona*, Morcellania, Brescia, 2006, p. 18; sulla questione della giustizia, cfr. dello stesso autore, *Il male*, Morcellania, Brescia, 1993, e *L'idea di giustizia*, in Rai Educational, *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, www.educational.rai.it.

21. P. RICŒUR, *Amore e giustizia*, Morcellania, Brescia, 2000, p. 40, parentesi mie.

22. P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., pp. 279, 277 e 278; inoltre sull'ultima fase del suo pensiero cfr. dello stesso autore, *Vivo fino alla morte*, Effatà, Torino, 2007.

### 6.3. Jacques Derrida

L'esigenza di riorientare l'etica in direzione della giustizia, può essere compresa solo partendo da una nuova concezione dell'io. La questione dell'alterità, infatti, rende evidente che l'ego si costituisce nell'ambito di una relazione con l'alterità stessa, relazione che, nella prima fase del suo pensiero, Derrida<sup>23</sup> chiama *différance*, intendendo con tale termine non una differenza destinata ad essere dialetticamente assorbita e superata in un momento successivo e superiore, ma l'affermazione positiva di un'esistenza insuperabile nella propria singolarità. Tali questioni etico/politiche vengono prese in considerazione a partire dalla necessità di un ripensamento delle istituzioni politiche che, nate in un contesto nazionale o continentale, sono oggi chiamate ad agire su scala globale, a rispondere responsabilmente a domande di respiro mondiale<sup>24</sup>. Per Derrida, l'a-venire, è il frutto della risposta che, nel presente, diamo all'eredità di cui siamo portatori, ma la risposta che, in chiave antropologica, la filosofia moderna<sup>25</sup> ha

23. Su Derrida cfr. M. VERGANI, *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano, 2000, G. PIANA, *Le scene della scrittura nell'opera di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano, 2001, C. RESTA, *L'evento dell'altro: etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, K. DICK-A.Z. KOFMAN, *Screenpaly and essays on the Film*, Manchester U.P., Manchester, 2005, M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2005, A. ANDRONICO, *La disfunzione del sistema: giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano, 2006, L. FABBRI, *L'addomesticamento di Derrida*, Mimesis, Milano, 2006, M. IOFRIDA (a cura di), *Après coup l'inevitabile ritardo: l'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma, 2006 (Atti delle giornate di Studi in memoria di Jacques Derrida; Bologna 13-14 Giugno 2005), S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano, 2007 (in particolare la parte seconda), P. D'ALESSANDRO-A. POTESTIO (a cura di), *Su Jacques Derrida*, LED, Milano, 2008, J.H. MILLER, *For Derrida*, Fordham U.P., New York, 2009, e S. GERACI, *L'ultimo degli ebrei*, Mimesis, Milano, 2010; per un confronto fra Derrida e Lévinas cfr. S. PETROSINO, *La scena umana*, Jaca Book, Milano, 2010, e fra Derrida e Ricœur, A.M. NIEDDU, *Amicizia e solitudine tra ricerca di autenticità ed esigenza di giustizia*, in C. DI MARCO (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano, 2004, e E. PIROVOLAKIS, *Reading Derrida and Ricœur*, State of New York U.P., Albany, 2011.

24. Come testimonia il Colloquio di Royamont (1990), dal titolo *L'éthique du don*, successivo a quello di Cerisy-la-Salle (1980), intitolato *Les fins de l'homme*.

25. Derrida si riferisce in particolar modo a F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale* (Utet, Torino, 2003), specificatamente alla *Seconda dissertazione*, contrapponendolo al non-sapere sull'altro, esito ultimo di E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., su ciò cfr. dello

dato, consiste nella descrizione dell'uomo come di un essere calcolabile, conseguentemente anche la morale è divenuta una faccenda di contabilità, nella quale una colpa origina un debito. Alternativamente alla "morale del dovere", delle obbligazioni, Derrida propone un'"etica del dono", nella quale i temi dell'amicizia, dell'ospitalità, della giustizia, dei diritti umani e del cosmopolitismo vengono definiti come delle vere e proprie relazioni etiche di risposta all'appello dell'altro, eccedenti qualsiasi norma, codice o calcolo di costi e benefici. L'etica del dono rappresenta quindi un superamento della dialettica del riconoscimento, tipica della ragione calcolante che conosce l'altro solo identificandolo secondo le categorie della propria razionalità, ed una conseguente sopportazione dell'aporia del non sapere sull'altro; in altri termini, si tratta qui di un

rifiuto ontologico del tradizionale soggetto forte, del cogito della filosofia occidentale [...] (con conseguente presa di posizione) nei confronti delle strutture politico-istituzionali che costituiscono e regolano il nostro lavoro, le nostre competenze e le nostre prestazioni [...] (elaborando così) una nuova problematizzazione della responsabilità, problematizzazione che non necessariamente prende per buoni i codici ricevuti dal politico e dall'etico<sup>26</sup>.

In questi termini, la giustizia si configura innanzi tutto come una "legge di giustizia" che, senza comandare ed ordinare nulla di particolare, indica verso un senso di ospitalità, scardinante i vincoli e i limiti identitari; essa rappresenta «lo spirito di ciò che orienta o fonda il diritto»<sup>27</sup>.

stesso Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 2002, e *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano, 2007, e i lavori di C. DOVOLICH, *Derrida tra differenza e trascendentale*, FrancoAngeli, Milano, 1995, *Il soggetto etico e la decisione*, in «Fenomenologia e società», n. 2, 1999, e *Derrida di fronte alla questione etica*, in C. DI MARCO (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano, 1999.

26. J. DERRIDA, *Mochlos o il conflitto delle facoltà*, in «aut-aut», n. 208, 1995, pp. 13, 40 e 31, parentesi mie.

27. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano, 1994, p. 45; cfr. sempre di Derrida, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano, 2000, e *Marx & Sons*, Mimesis, Milano, 2008, e per una ricostruzione storica dell'alterità nella filosofia del diritto, S. TZITZIS, *Il diritto e il valore dell'uomo*, Buenos Book International, Paris, 2010.

Esiste però una problematica, inerente all'applicazione della legge di giustizia alla pratica politica: tale applicazione può infatti avvenire solo tramite delle leggi condizionate, le quali generano il rischio di un decadimento del senso della legge di giustizia in mere considerazioni economiche, calcolanti (come oggi pressoché sempre accade). Si impone così la necessità di articolare un diverso pensiero politico, originante una nuova democrazia–a–venire, nella quale il diritto rimanga costantemente ispirato a qualcosa di superiore ed incontaminabile dalla politica e dal diritto stesso, infatti

la giustizia è diversa dal diritto al quale tuttavia è così vicina, e in verità inscindibile [...] Voglio subito insistere per riservare la possibilità di una giustizia, o di una legge che non solamente eccede o contraddice il diritto, ma che forse non ha alcun rapporto con il diritto, oppure ha con esso un rapporto così strano che può tanto esigere il diritto quanto escluderlo<sup>28</sup>.

Il principale risvolto politico di tale impostazione risiede nel fatto che, se il diritto è la forma storica della giustizia, esso può manifestarsi solo con un atto di forza, attraverso un potere, un'autorità riconosciuta che lo istituisce. Tuttavia, il fondamento della "forza di legge" è un "fondamento mistico" poiché si giustifica da sé, affermando l'impossibilità di un principio superiore "meta-giuridico", sicché il diritto, "rappresentante in terra della giustizia", non ha alcun'altra legittimazione che quella dell'atto di violenza, il quale però, non costituisce un atto ingiusto: la fondazione del diritto si pone anteriormente al diritto stesso, e dunque al di fuori di esso, e non può pertanto essere giudicata con categorie giuridiche (similmente a quanto sostiene Hans Kelsen in merito alla *Grundnorm*)<sup>29</sup>.

28. J. DERRIDA–A. DUFOURMANTELLE, *L'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano, 2002, p. 53, e J. DERRIDA, *Forza di legge – Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 50; a proposito del concetto di "forza di legge", lo stesso Derrida (cfr. *Nome di Benjamin*, in Ivi) afferma di avere ragionato attorno a W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus* (Einaudi, Torino, 1995).

29. Cfr. S. REGAZZONI, *La decostruzione del politico: undici tesi su Derrida*, il melangolo, Genova, 2006.



Tutto ciò si condensa nell'esigenza di ripensare le grandi idee della nostra tradizione culturale, a cominciare da quelle di uguaglianza, libertà e fraternità; l'amicizia rappresenta il vettore tramite il quale operare tale reinterpretazione. Infatti, quelle relazioni, ed il modello di democrazia da esse derivanti, sottintendono sia una simmetria nella quale chi dona è autorizzato ad aspettarsi qualcosa in cambio, sia una "teologia politica ispocentrica":

il parricidio e il regicidio non sono senza rapporto con una certa interpretazione genealogica, filiale e soprattutto fraternalista dell'uguaglianza democratica (libertà, uguaglianza, fraternità): lettura del contratto ugualitario istituito tra dei figli e dei fratelli rivali nella successione del padre, per la (s)partizione del *kratos nel demos* [...] perfino dalla teologia politica inconfessata, e altrettanto fallo-centrica, fallo-paterno-filio-ispocentrica, della sovranità del popolo – in una parola della sovranità democratica. L'attributo 'ispocentrico' attraversa e unisce in un sol tratto tutti gli altri attributi<sup>30</sup>.

Al contrario, l'amicizia è una relazione asimmetrica, dissimmetrica, nella quale il dono è sempre eccessivo, immotivato e, soprattutto, incondizionato:

è possibile pensare e mettere in pratica la democrazia, sradicandovi quel che tutte queste figure dell'amicizia (filosofica e religiosa) vi prescrivono di fraternità, ovvero di famiglia e di etnia androcentrica? È possibile, facendosi carico di una certa memoria fedele alla ragione democratica ed alla ragione *tout court*, direi anzi ai lumi di una certa *Aufklärung* (lasciando così aperto l'abisso che si apre ancora oggi sotto queste parole), non già fondare, laddove non si tratta indubbiamente più di *fondare*, ma aprire all'avvenire, o piuttosto al "vieni" di una certa democrazia?<sup>31</sup>

30. J. DERRIDA, *Stati canaglia*, Cortina, Milano, 2003, pp. 38–39; dello stesso Derrida cfr., *Al di là delle apparenze*, e *Avances*, Mimesis, Milano, 2010 (entrambi).

31. J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano, 1995, p. 361; cfr. anche dello stesso autore, *Incondizionalità o Sovranità*, Mimesis, Milano, 2008, *Psyché*, Jaca Book, Milano, 2008, vol. 1, 2009, vol. 2, e *La Bestia e il Sovrano*, Jaca Book, Milano, 2009, vol. 1, 2010, vol. 2.

#### 6.4. L'a-venire di *autrui* nel sé come un altro

In qualsiasi modo si voglia rispondere alle suddette questioni, il solo fatto che esse siano state in tal modo poste, il solo fatto che una parte non indifferente della filosofia contemporanea abbia concentrato la sua attenzione sul tema dell'alterità, testimonia della necessità (e, direi, dell'urgenza) di un'integrazione fra prospettive filogenetiche ed ontogenetiche; «non ha molto senso decostruire la comunità se non si decostruisce l'individuo»<sup>32</sup>.

32. A. MASULLO, *Considerazioni sull'estraeno*, in M. FIMIANI (a cura di), *Philia*, La Città del Sole, Napoli, 2001, p. 30.

## Appendice

L'essenza più profonda della tecnica  
non è nulla di tecnico.

M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*



## Sulla questione della tecnica in M. Heidegger\*

Consapevoli o meno, un certo tipo di modernità continua ad avanzare, rimodellandosi costantemente così da potersi insinuare in ogni spazio, fisico ed esistenziale.

Sia che la si voglia accettare, sia che la si voglia rifiutare, sia che si voglia operare una scelta selettiva, è preliminarmente necessario comprenderne la natura, ormai legata a filo doppio con la tecnica (o meglio, con un certo tipo di tecnologia) al punto tale che ormai il soggetto della storia non risulta più essere l'uomo, ma la tecnica, rispetto alla quale l'uomo appare come suo mero accessorio.

Fra gli incontri del presente ciclo seminariale (*La filosofia e la società tecnologica avanzata*), questo è probabilmente il più complesso da affrontare ma proprio per questo ha maggiori implicazioni e conseguenze filosofiche, lascia maggiori frutti dal punto di vista filosofico.

Vi sono nella modernità tre autori in particolare, Arnold Gehlen, Martin Heidegger ed Herbert Marcuse, che mettono al centro della loro riflessione il tema della tecnica, affrontandolo da tre prospettive diverse ma intersecantesi: antropologica Gehlen (inerente all'imprescindibilità dell'uomo dalla tecnica), valutativa Marcuse (inerente all'impatto sociale della tecnica, al come la tecnica si manifesta

\* Seminario *La questione della tecnica in Martin Heidegger* che insieme a *Antropologia e tecnica in Arnold Gehlen* e *Neutralità della tecnica e (ri)orientamento della tecnologia in Herbert Marcuse* ha composto il ciclo seminariale *La filosofia e la società tecnologica avanzata* da me svolto a Roma nel 2010, presso librerie "Rinascita". Da qui il tono colloquiale del testo (le note sono state inserite in sede di sbobinamento).

e viene impiegata e ad al come potrebbe manifestarsi e potrebbe venir impiegata alternativamente), ontologica Heidegger, relativa all'analisi sull'essenza della tecnica, poiché attraverso l'essenza della tecnica può disvelarsi per Heidegger l'essenza dell'uomo e l'essenza di quel qualcosa di indefinibile che Heidegger chiama Essere, alludendo a ciò che non può essere ridotto e afferrato a parole. Già da questa piccola premessa è evidente che il discorso di Heidegger per essere compreso necessita, diversamente che per Gehlen e Marcuse, di porsi in un paradigma concettuale e linguistico diverso da quello che utilizziamo abitualmente. Insomma, quell'operazione che sempre dovremmo fare, in questo caso andrebbe fatta con ancora maggiore impegno: prima di affrontare un certo autore o un certo argomento, sarebbe necessaria un'opera di alfabetizzazione concettuale, per comprendere il vocabolario specifico che si utilizzerà (teniamo quindi fermo il punto che i termini che ora incontreremo sono da intendersi in un'accezione diversa rispetto al linguaggio ordinario, un'accezione, non solo metafisico-ontologica, ma specificatamente heideggeriana).

Il punto di vista di Heidegger è ontologico e prende le mosse dalla considerazione che la metafisica occidentale si è sviluppata in maniera distorta rispetto a come sarebbe stato opportuno che si sviluppasse, perché da Platone in poi, in un percorso che passa sostanzialmente per Aristotele, Cartesio e la scienza moderna, ha oggettivato e manipolato quel qualcosa che è per sua stessa essenza indefinibile e che in maniera soltanto alludente possiamo chiamare Essere<sup>1</sup>. L'oggettivazione la notiamo palesemente nel modo di procedere della scienza moderna: essa crea oggetti per sottometerli alle regole che la scienza stessa mette a punto, una regola infatti può essere tale soltanto se è riferita ad un oggetto, quindi anche ciò che è nella sua essenza inoggettivabile (nel linguaggio di Heidegger,

1. A mio modesto parere Platone andrebbe escluso da questa lista, poiché egli può essere considerato oggettivante soltanto nella misura in cui cerca un modo per farsi comprendere dai suoi contemporanei, disabituati al ragionamento astratto, fornendo loro degli strumenti, i miti, in tal senso; da Aristotele in poi inizia la reale oggettivazione dell'Essere.

l'Essere), deve necessariamente essere ridotto ad un oggetto perché soltanto in questo modo può essere capito, controllato da un punto di vista scientifico<sup>2</sup>. Quindi la metafisica occidentale da Platone, per Heidegger, fino ai giorni nostri si è sviluppata in maniera distorta e degenerante rispetto alla precedente fase, cioè, si è sviluppata oggettivando l'Essere e successivamente manipolandolo tramite la tecnica; in questo paradigma, la tecnica altro non è che un modo per manipolare ciò che è stato oggettivato.

La produzione scientifica è costituita dall'oggettività dell'ente, dal suo apparire come oggetto (*Gegen-stand*) per un soggetto (questo rimanda al fatto che ci troviamo in un'ontologia dividente fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, ovvero un'ontologia del dominio, poiché, in questi termini, la conoscenza altro non è che l'abito buono del dominio), la produzione tecnica è costituita dalla disponibilità (*Be-stand*) dell'ente, resa possibile dalla sua oggettivazione. L'ente cioè è chiamato (*pro-vocazione scientifica*) nell'orizzonte dell'oggettività, anticipato dalla scienza, affinché sia disponibile (*Be-stand*) ad ogni richiesta d'impiego (*pro-vocazione tecnica*) da parte dell'uomo<sup>3</sup>.

Qual è l'alternativa a questo paradigma ontologico che oggettiva l'Essere, tramite la scienza, e lo manipola, tramite la tecnica? Quella che si era manifestata prima di Platone: intendere l'Essere non come un qualcosa che debba essere oggettivato, per dominarlo, ma come disvelamento, *poiesis*, come un qualcosa con cui si può entrare in contatto soltanto tramite una rivelazione, nella quale solo lui, l'Essere, può decidere di rivelarsi a noi, quindi, tutto ciò che noi possiamo e dobbiamo fare, è porci in un atteggiamento ricettivo, di attesa, di ascolto propedeutico al suo accoglimento, qualora l'Essere momentaneamente — anzi, direi, con Platone, nell'*istante* — si riveli a noi. L'alternativa ad una metafisica oggettivante è quindi una metafisica

2. Cfr. M. HEIDEGGER, *L'essenza della cosa*, Mimesis, Milano, 2011. Mi permetto di rinviare alla critica della razionalità scientifica che, in tal senso, fa Galimberti, riferendosi in particolare alla psicologia.

3. U. GALIMBERTI, *Invito al pensiero di Martin Heidegger*, Mursia, Milano, 1986, seconda parentesi mia.

dell'attesa, della *pòiesis*, del disvelamento (non forzabile, altrimenti non sarebbe più tale) dell'Essere nell'*istante*. Questo disvelamento può avvenire attraverso delle forme privilegiate come l'arte, il linguaggio e la tecnica; così, in un paradigma ontologico nel quale l'Essere non è inteso come qualcosa di oggettivabile (ergo dominabile), ma come un *ché* di indefinibile, verso il quale l'unico atteggiamento che si possa tenere è quello dell'ascolto, attendendo che sia lui, eventualmente, a disvelarsi, la tecnica è da intendersi come una possibile modalità del disvelamento dell'Essere.

È ovvio che un simile discorso sia costruito da Heidegger attraverso il confronto con il mondo greco antico, poiché è lì che v'è sia il modo corretto che quello distorto di porsi nei confronti dell'Essere, di intendere la metafisica; questo però non significa semplicemente riportare alla luce il già detto, ma rivolgersi al passato per creare qualcosa di nuovo:

Ciò che è stato pensato e poetato agli albori dell'antichità greca è oggi ancora presente (*gegenwärtig*), così presente che la sua essenza rimasta chiusa ad esso stesso ci sta davanti e ci viene incontro da ogni parte, soprattutto e proprio là dove noi meno ce lo aspettiamo, cioè appunto nel dominio dispiegato della tecnica moderna, che è completamente estranea all'antichità, ma che tuttavia ha la propria origine essenziale proprio in quest'ultima [...] ciò che, rispetto al suo sorgere e imporsi, è primo diventa manifesto solo più tardi a noi uomini. All'uomo, l'origine principale (*die anfängliche Frühe*) si mostra solo da ultimo. Per questo, nell'ambito del pensiero, uno sforzo di pensare in modo ancora più originario ciò che è stato pensato alle origini non è la volontà insensata di far rivivere il passato, ma invece la lucida disponibilità a meravigliarsi di ciò che è avvenuto nell'origine<sup>4</sup>.

Ora, come veniva inteso nel paradigma concettuale greco antico pre-oggettivante, l'uomo? Heidegger ricorda che prima della definizione aristotelica di uomo come *zōon logon ekhon*, ovvero, essere

4. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 2007; ed ancora: «Il già pensato prepara soltanto il non ancora pensato, che sempre di nuovo ritorna nella sua pienezza» M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009, p. 44.



vivente capace di discorso/ragionamento (il termine *logos* racchiude entrambi i significati), e non semplicemente essere razionale, come è nella scorretta traduzione di Aristotele che viene fatta dal Medioevo, prima di tutto questo, l'uomo è definito come *deinón*, che significa contemporaneamente terribile e violento:

il terribile, nel senso dell'imporsi predominante (*überwältigendes Walten*) che provoca ugualmente il timor panico, la vera angoscia, così come il timore discreto, meditato, raccolto [...] il violento, nel senso di colui che esercita la violenza, che non solo ne dispone, ma che è violento (*gewalt-tätig*), inquantoché l'uso della violenza è il carattere fondamentale non solo del suo agire, ma del suo stesso essere<sup>5</sup>.

Questa definizione si applica a qualsiasi vivente che è quindi contemporaneamente terribile e violento; questo è a mio avviso un passaggio cruciale, poiché affermare che qualsiasi vivente è al tempo stesso terribile e violento significa inscrivere la violenza nella vita quale sua necessaria cifra, affermare che la vita è per sua stessa essenza inevitabilmente un atto di violenza, e questo è indipendente da una valutazione su come si viva (dal *modus vivendi* può giungere semmai un *surplus* di violenza), questo ha a che fare con l'ontologia della vita, relativamente alla quale va compreso e accettato come la violenza sia una, forse, la cifra essenziale della vita: non ci può essere vita là dove non c'è violenza e là dove c'è vita c'è inevitabilmente violenza, la vita pretende questa violenza per darsi e mantenersi, il semplice fatto di vivere, di stare al mondo comporta un atto di violenza verso qualcos'altro, verso qualcun altro, semplicemente, non vi è vita escludendo quest'atto di violenza. E ciò l'uomo lo condivide con tutti gli altri viventi.

Ma Heidegger, richiamandosi al Coro dell'*Antigone* ci ricorda che «Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia di più inquietante dell'uomo s'aderge»<sup>6</sup>. Quindi l'uomo ha, come tutti gli altri viventi, la violenza inscritta al suo interno, perché è l'Essere, questo qualco-

5. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 2007, p. 158.

6. *Ibid.*

sa di indefinibile che rende possibile l'esistenza, che è portatore di violenza e che pertanto la iscrive all'interno di tutto ciò che da lui deriva, quindi all'interno della vita di ogni vivente. A differenza però di tutti gli altri viventi, egli non soltanto è portatore, depositario di questa violenza che l'Essere iscrive in lui, ma l'uomo è l'unico vivente in grado di rivolgere questa violenza nei confronti dell'Essere stesso (da qui, la possibilità, da Platone e Aristotele in poi per Heidegger realizzata, di una metafisica oggettivante). Pertanto, l'uomo è doppiamente violento, è violento poiché è depositario della violenza che l'Essere gli comunica in quanto vivente e, differentemente da tutti gli altri viventi, è ulteriormente violento perché è l'unico ad essere in grado di rivolgere questa violenza verso l'Essere stesso che originariamente gliel'ha conferita (ed è proprio questo ciò che avviene all'interno di questa metafisica occidentale che oggettiva l'Essere e poi lo strumentalizza, lo manipola tramite la tecnologia). Per tutto questo l'uomo non è semplicemente *deinón*, violento, come tutti i viventi, ma è *tò deinótaton*, il più violento:

L'essente nella sua totalità, in quanto si impone (*als Walten*), è il predominante (*das Überwältigende*) nel primo senso. Ora l'uomo è in un primo senso *deinón*, in quanto, appartenendo per essenza all'essere, risulta esposto a questo predominante. Ma l'uomo è pari tempo *deinón* perché è colui che esercita la violenza, il violento nel senso suddetto. (Egli raccoglie l'imporsi e lo reca in un'apertura) L'uomo è colui che esercita la violenza non in sovrappiù o in concomitanza con altro, unicamente nel senso che a ragione del suo agire violento (*Gewalt-tätigkeit*) e in quanto situato in esso usa la violenza nei confronti del predominante. Infatti egli è *deinón* nel duplice senso, originariamente unico, di questa parola; egli è *tò deinótaton* il più violento, in quanto esercita la violenza in seno al predominante<sup>7</sup>.

Per questo, se l'uomo è l'unico vivente a poter essere definito come *tò deinótaton*, il più violento, perché non solo è portatore di violenza, come gli altri, ma è l'unico a poterla rivolgere verso l'Essere, egli non ha alcun limite di sorta: niente e nessuno può arrestare

7. *Ibid.*

questa sua violenza. Il *tò deinótaton* non ha nessun argine, ad eccezione della morte. La morte è dunque l'unico limite del *tò deinótaton*, la morte è l'unica cosa che può mettere il punto al *tò deinótaton*. Questo è per me un punto cruciale, innanzitutto perché qui risiede uno dei passaggi fondamentali di tutta l'Opera di Heidegger, ovvero il fatto che l'uomo sia essenzialmente un essere-per-la-morte, che la cifra fondamentale della vita sia la morte; infatti, c'è solo una cosa

che pone immediatamente in scacco ogni far violenza: la morte. Essa segna la fine che trascende ogni compimento e il limite che trascende ogni limite. Qui non c'è più irruzione, né dirompimento, cultura o assoggettamento. Ma questo fatto inquietante, che espelle cioè definitivamente, d'un tratto, l'uomo da ogni quiete consueta, non è un avvenimento che si debba menzionare tra gli altri, per il fatto che alla fine esso sopraggiunge. L'uomo è senza scampo di fronte alla morte non soltanto quando viene a morire, ma costantemente ed essenzialmente. In quanto l'uomo è, egli sta nel senza scampo della morte. Così l'esser-ci (*Da-sein*) è la stessa in-quietudine accidentale<sup>8</sup>.

E questo sappiamo che si scontra con la prospettiva arendtiana per la quale l'uomo è sostanzialmente nato per agire, ergo per vivere, per iniziare qualcosa di nuovo, di unico e irripetibile, che solo un essere umano, altrettanto unico e irripetibile, può generare.

Personalmente ritengo che tale contrapposizione origini dal fatto che Hannah Arendt si ponga (come ad esempio Marcuse) in una prospettiva valutativa, mentre Heidegger si collochi in una prospettiva ontologica (ma se si vuole esaminare il pensiero di un autore bisogna porsi nella sua specifica prospettiva<sup>9</sup>). Ma anche accogliendo la prospettiva arendtiana, dovremmo constatare come l'azione avvenga sempre sotto l'ombrello della morte.

8. Ivi, p. 165.

9. Ad esempio, ritengo sia questo l'errore che condiziona pesantemente Popper quando sostiene che Platone, in particolare nella *Repubblica*, sia totalitario: a questa conclusione si può approdare solo leggendo Platone con gli occhi di un moderno, senza porsi invece, come è necessario per comprendere (non *kennen* ma *verstehen*), nel paradigma concettuale proprio dell'autore in questione.

Ad ogni modo, quello su cui ora vorrei richiamare l'attenzione, è come unificando la concezione heideggeriana dell'essere-per-la-morte con la sua complessiva questione della tecnica, possa trovarsi una possibile ipotesi interpretativa del rapporto di Heidegger col nazismo, ma questo sarà meglio chiarirlo in conclusione.

Ora, se l'uomo è non solo *deinón* ma addirittura *tò deinótaton*, ogni sua creazione porta le tracce di questa violenza, quindi anche la tecnica è depositaria di violenza. Questo significa che una metafisica intesa correttamente, al contrario di quanto da più di duemila anni ad oggi avviene, come *pòiesis*, non elimina affatto la violenza, in quanto essa è imprescindibilmente connaturata alla vita, ma che se inscriviamo la tecnica nella metafisica della *pòiesis*, quella, insieme all'arte e al linguaggio, può essere una modalità di disvelamento dell'Essere e può dare così origine ad una tecnica che Heidegger chiama "pro-ducente" (la tecnica pro-ducente nasce dal porsi in un atteggiamento di ascolto nei confronti dell'Essere), mentre se la inscriviamo in una metafisica oggettivante, di dominio essa diventa uno dei vettori attraverso i quali viaggia questo dominio, configurandosi così come tecnica "pro-vocante".

Il far-avvenire concerne la presenza di ciò che di volta in volta viene all'apparire della pro-duzione. La pro-duzione conduce fuori dal nascondimento nella disvelatezza (*Das Her-vor-brin-gen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*). Pro-duzione si dà solo in quanto un nascosto viene nella disvelatezza. Questo venire si fonda e prende avvio (*beruht und schwingt*) in ciò che chiamiamo il disvelamento (*das Entbergen*). I greci usano per questo la parola *alètheia*<sup>10</sup>.

Un esempio. Se volessimo usufruire dell'energia che scorre in un fiume, un mulino sarà un esempio di tecnica pro-ducente, perché usufruisce di parte di quell'energia senza dominarla e senza modificarla significativamente (in parte il dominio e la modificazione sono presenti ed è inevitabile che sia così perché, come abbiamo visto,

10. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 9.

nella vita, quindi nell'uomo, quindi nella tecnica, c'è violenza); laddove invece si costruisce una diga, ci troviamo di fronte ad una tecnica pro-vocante, che domina l'Essere (in questo caso oggettivando la natura e alterando significativamente l'ambiente). In altri termini, quando l'uomo si rivolge all'Essere lo fa dalla sua imprescindibile configurazione di *tò deinótaton*, quindi portando almeno una parte di tale violenza verso l'Essere, tuttavia la consapevolezza di tutto questo, può indurci ad un atteggiamento critico, pro-ducente, non pro-vocante, non annichilente l'Essere.

Il disvelamento che governa la tecnica moderna ha il carattere dello *Stellen*, del "richiedere" nel senso della provocazione. Questa provocazione accade nel fatto che l'energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, ciò che così è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato immagazzinato, e ciò che è immagazzinato viene a sua volta ripartito e il ripartito diviene oggetto di nuove trasformazioni. Mettere allo scoperto, trasformare, immagazzinare, ripartire, commentare sono i modi del disvelamento. Questo tuttavia non si svolge semplicemente. Né si perde nell'indeterminatezza. Il disvelamento disvela a se stesso le sue proprie vie, interconnesse in modo multiforme, in quanto le dirige. La direzione stessa, dal canto suo, cerca dovunque la propria assicurazione. Direzione e assicurazione diventano anzi i caratteri principali del disvelamento pro-vocante (ovvero) In questa vita che si rivolge in se stessa, non familiare nella propria sfera, nella propria struttura, nel proprio fondamento, l'uomo getta i suoi lacci e le sue reti; egli la strappa al suo ordine e la rinchiude nei suoi steccati e nei suoi stabbi, imponendo ad essa i suoi gioghi. *Prima si trattava di un uscir fuori e di un dissodare ora di cattura e di soggiogamento*<sup>11</sup>.

Una cosa è attendere che l'Essere si manifesti — nell'istante — e nell'attesa di tale evento (*Ereignis*) creare le condizioni propedeutiche a tale disvelamento, altra è controllare, oggettivare, dominare, l'Essere.

La tecnica è dunque, allo stesso tempo, il destino e il pericolo dell'uomo. Destino perché essa è indissolubilmente legata all'esse-

11. Ivi, p. 12, e, dopo la parentesi mia, M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 162, corsivo mio.

re umano. Pericolo perché se la si vive all'insegna di una metafisica oggettivante, diviene un modo per manipolare l'Essere oggettivato, diviene strumento corresponsabile dell'annichilimento dell'Essere, mettendo l'uomo ad avere a che fare unicamente con gli essenti, gli oggetti:

L'essenza della tecnica risiede nell'imposizione. Il suo dominio fa parte del destino. Poiché questo mette di volta in volta l'uomo su una certa via del disvelamento, l'uomo, in questo cammino, procede continuamente sull'orlo della possibilità di perseguire e coltivare soltanto ciò che si disvela nell'impiegare, prendendo da questo tutte le sue misure. In tal modo si preclude all'uomo l'altra possibilità, quella di orientarsi piuttosto, in misura maggiore e in modo sempre più originario, verso l'essenza del disvelato e della sua disvelatezza, *esperendo la adoperata-salvaguardata (gebrauchte) appartenenza al disvelamento come la propria essenza*<sup>12</sup>.

Se ci poniamo in un'ontologia della *pòiesis*, attraverso il disvelamento dell'Essere si disvela, simultaneamente, la nostra essenza, poiché l'uomo appartiene all'Essere; annichilendo l'Essere, invece, in una metafisica dell'oggettivazione e della manipolazione, del dominio, annichiliamo anche noi stessi, poiché annichiliamo quella traccia di Essere presente dentro l'uomo. Per questo, in un mondo che vive nel paradigma della metafisica oggettivante, siamo circondati da oggetti che non rimandano all'Essere, non vi alludono (come invece farebbero se fossero frutto di una tecnica pro-ducente, cosicché noi potremmo tramite di loro avvicinarci all'Essere, ergo a noi stessi), essendo prodotti di una tecnica pro-vocante, non recano in loro alcuna traccia dell'Essere, anzi, sono figli dell'annichilimento dell'Essere. Per questo, in un mondo di oggetti artificiali, prodotti dall'uomo, sembra che l'uomo, avendo a che fare con quelli, abbia a che fare con se stesso, in realtà, per quella che abbiamo visto essere la genesi ontologica di tali oggetti, quella di incontrare se stesso in essi, è solo un'illusione

12. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 19, corsivo mio.

per la quale, sembra che l'uomo, dovunque, non incontri più altri che se stesso [...] *In realtà, tuttavia, proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più in alcun luogo, non incontra più, cioè, la propria essenza*<sup>13</sup>.

Abitiamo quindi un mondo del quale l'Essere non fa più parte, un mondo popolato solo da essenti figli di una tecnica pro-vocante, ovvero di una metafisica oggettivante, pertanto non rimandanti in alcun modo all'Essere, ma anzi, corresponsabili del suo annichimento e conseguentemente del nostro; poiché la nostra essenza può essere illuminata soltanto dall'Essere, disconoscendolo, dimenticandolo non c'è più alcun tipo di luce che possa illuminare questa nostra essenza (apprendo ad altre modalità di esistenza).

Impercettibilmente lo stesso esser-presente si muta in un essente-presente. Da questo punto di vista, cioè a partire dall'essente-presente, esso si trasforma in ciò che sta al di sopra di ogni essente-presente, cioè nell'essente presente-supremo. Appena si parla di essente-presente, l'immaginazione corre a un essente-presente. Così l'esser-presente come tale non risulta distinto dall'essente-presente ed è risolto nel più universale e nel più alto degli essenti-presenti, cioè in un essente-presente. Cade così nell'oblio l'essenza dell'esser-presente e con essa la differenza tra esser-presente ed essente-presente. *L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente*<sup>14</sup>.

Laddove non c'è più differenza tra Essere ed ente non c'è più nessuna possibilità di entrare in contatto con la nostra essenza, poiché essa non può in alcun modo essere illuminata dagli essenti ma solo dall'Essere. Laddove abbiamo dimenticato l'Essere, riducendolo agli essenti, non c'è più nulla che possa illuminare la nostra essenza. Per questo, il pericolo che la tecnica rappresenta per l'uomo non risiede affatto (come troppo spesso ingenuamente viene detto) nelle conseguenze che uno strumento o un apparato tecnico può produrre, bensì nella «possibilità che all'uomo possa essere negato di racco-

13. Ivi, p. 21.

14. M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1999, p. 340.

gliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale»<sup>15</sup>.

Alternativamente, il sentiero che indica Heidegger è quello del ricollocarsi in quella *Weltanschauung* pre-platonico-aristotelica, che era quella non dell'ontologia come oggettivazione, ma come disvelamento. Potremmo così tornare ad essere non più, come è stato in più di duemila anni, padroni degli essenti, ma pastori dell'Essere

L'uomo è il pastore dell'Essere. In questo meno non ci perde anzi ci guadagna, poiché egli perviene alla verità dell'Essere. Egli guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste in questo: di esser chiamato dall'Essere stesso alla custodia della sua verità. Questa vocazione appartiene all'essere esistenziale in quanto proiezione dell'Essere, in cui è radicato il suo essere gettato nel mondo. L'uomo è nella sua essenza storica quell'essente, il cui essere come ex-sistente consiste in questo: che egli abita nelle vicinanze dell'Essere. L'uomo è il vicino dell'Essere<sup>16</sup>.

Concludendo, vi sono a mio parere due osservazioni particolarmente importanti e gravide di conseguenze che mi limito qui ad accennare e che andrebbero adeguatamente approfondite.

Innanzitutto (e questo mi sembra ritorni, con le dovute specificità, anche in autori quali ad esempio Umberto Galimberti, Herbert Marcuse, Pier Paolo Pasolini), è da sottolineare con forza e chiarezza come la problematica fondamentale in cui ci troviamo nel mondo occidentale, non è economica, non è politica, non è ecologica, non è, insomma, empirica, bensì ontologica. Tutto deriva da un dato paradigma ontologico. Quindi se arriveremo (come sembriamo ben incamminati) al nostro auto-annichilimento materiale, non dovremo pensare che questo sia avvenuto a causa degli essenti, un disastro nucleare, una guerra, l'inquinamento, ecc, bensì a causa di un certo modo di pensare l'Essere, e con esso, la (nostra stessa) vita.

Inoltre, in merito all'adesione di Heidegger al nazismo, credo che tale adesione vada letta alla luce di quanto precedentemente esposto

15. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 21.

16. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano, 2005, p. 81.



sul *tò deinótaton*, questo essere che è sommamente violento e che trova un limite unicamente nella morte. Mi permetto di ipotizzare infatti che in un primo momento l'adesione di Heidegger al nazismo possa essere stata dovuta al fatto che, in un pensiero che vede la problematica per eccellenza di più di duemila anni di storia occidentale in un problema metafisico, abbia visto nel nazionalsocialismo la possibilità di una inversione ontologica, qualcosa di assolutamente nuovo che avrebbe potuto modificare l'ontologia occidentale; quando invece è risultato evidente come il nazismo non fosse un'alternativa alla metafisica del dominio, ma si iscrivesse anch'esso, come ulteriore fase, in tale metafisica, quando è diventato evidente che anche quell'unica cosa che sembrava potesse finalmente rovesciare la metafisica del dominio, fosse invece parte integrante di tale metafisica, allora, non vi poteva essere altro da fare se non ricorrere a quell'unico elemento che può mettere il punto a più di duemila anni di questo *tò deinótaton*, e con esso, di metafisica oggettivante<sup>17</sup> (con la possibilità, ma non certo la certezza, che l'eventuale successivo *deinón* non ripercorra lo stesso sentiero di questo *tò deinótaton*).

17. Tale proposta interpretativa mi sembra possa trovare conferma sia nel carteggio Heidegger-Marcuse successivo alla Seconda Guerra Mondiale, cfr. H. MARCUSE, *Davanti al nazismo*, Laterza, Roma-Bari, 2001, sia in Habermas per il quale la mancanza di senso critico in Heidegger nei confronti del nazismo si spiega con la deresponsabilizzazione insita nella svolta (*Kehre*) verso l'Essere inteso come Tempo e Storia: «Egli distacca le sue azioni ed affermazioni da sé come persona empirica e le attribuisce ad un destino di cui non si deve rispondere», J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2003; anche se, leggendo la posizione di Habermas alla luce della mia sopraesposta proposta interpretativa, mi permetto di ipotizzare che, inserendo l'uomo in un certo destino (quello derivante da un certo modo d'intendere l'Essere) Heidegger non abbia eluso il ruolo della responsabilità personale, ma abbia constatato l'irrimediabile sparizione della stessa all'interno di questo *tò deinótaton*.



AREE SCIENTIFICO-DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e Architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche

AREA 11 – **Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche**

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

*Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su*

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)

Finito di stampare nel mese di maggio del 2011  
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15  
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma