

Recensione

Federico Sollazzo, *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica. Scritti di Filosofia morale, Filosofia politica, Etica*, presentazione di M. T. Pansera, Aracne, Roma 2011, pp. 257.

Giacomo Pezzano

0. Questo testo di Federico Sollazzo è prima di tutto un testo che ha il pregio di essere chiaro, di non ricercare un linguaggio volutamente difficile da decifrare, spesso peraltro sintomo di mancanza di contenuti, ma anche quello di cercare di fornire una visione ampia che – lo stesso sottotitolo lo evidenzia da subito – mira a costruire un primo ponte «filosofico» (senza alcuna pretesa di definitività, ma non per questo senza pretese di stabilità – comunque provvisoria) tra morale, politica ed etica. Come nota con precisione Maria Teresa Pansera in fase di presentazione, l'Autore assume una prospettiva che è insieme «filosofica, ma anche storica, politica, sociale e psicologica» [p. 10], ma mi sento di dire di più, è una prospettiva che è anche se non soprattutto *antropologica*, anzi, che proprio perché *umanistica* in senso ampio può essere poi filosofica, storica, politica, sociale e psicologica. Infatti (anche ciò è ben colto da Pansera), l'elemento più strettamente propositivo avanzato nell'opera è una caratterizzazione della base umanistica dell'etica, rintracciata in un insieme di necessità e capacità psico-fisiche (biologiche ed emozionali, che – va subito precisato – per l'Autore non vanno in alcun modo confuse con quelle emotive) che identificano la natura umana (l'uomo in quanto uomo), ma che allo stesso tempo non possono realizzarsi se non tramite una pluralità di modi storicamente diversi e contingentemente situati (dando in ultima istanza vita a uno scenario multiculturale e multi-etnico). I diversi contributi di cui è composta l'opera manifestano allo stesso tempo l'uno rispetto all'altro indipendenza e organicità di contenuti, quasi come tasselli di un mosaico (è peraltro l'immagine presentata da Sollazzo stesso nella premessa [p. 13]) che se colti insieme *nelle loro reciproche relazioni e interconnessioni* presentano un quadro sintetico unitario, ma che se esaminati isolatamente sono comunque in grado di restituire un'immagine autonoma e chiara. Presenterò qui brevemente questi tasselli, isolando per ognuno di essi quella che ritengo essere la tesi centrale espressa dall'Autore, per poi offrire una sintesi finale

del mosaico intero, quasi cercando di riproporre quella *sintesi disgiuntiva* che per lui sembra essere l'unica in grado di restituire la complessità dell'orizzonte contemporaneo, fatta di rapporto nella differenza e di interazione tra «inassimilabili», per così dire. Nello specifico, i §§ 1-4 presenteranno *in nuce* la parte dell'opera intitolata «Filosofia morale», i §§ 5-12 quella intitolata «Filosofia politica» e i §§ 13-18 quella intitolata «Etica».

1. Ciò che la critica filosofica non ha cessato di denunciare, in particolare nel Novecento a partire dal secondo dopoguerra, è la graduale affermazione di un sistema "standardizzante", tanto più morbido quanto più capace di penetrare anonimamente e impersonalmente nelle maglie del pensiero, intaccandone l'autonomia e soffocandone la capacità di pensare le possibili alternative allo *status quo*, andando cioè ad assorbire la vera libertà individuale per dar vita a un'immedesimazione con la totalità che produce omologazione e conformismo: rendere tutti silenziosi complici tramite un controllo produttore di consenso che non abbisogna più nemmeno di un'esplicita disciplina annienta il pensiero critico e unidimensionalizza l'uomo [pp. 17-35].

2. Pensiero critico e prassi etica richiedono preliminarmente la risposta alla domanda «chi è l'uomo»: non si può costruire una casa umana senza esplicitare l'identità umana, intersezione di universalità e contingenza. L'uomo è l'«allotropo empirico-trascendentale» in quanto (recuperando i grandi temi dell'antropologia filosofica contemporanea di Scheler, Plessner e Gehlen) è costituito dall'interdipendenza di due elementi diversi ma congiunti e dipendenti l'uno dall'altro, uno più "materiale" l'altro più "spirituale" [pp. 37-44].

3. Ciò non toglie, anzi ribadisce, l'unitarietà della struttura umana, corporea ed extra-corporea al contempo: è da qui che può essere determinata una moralità *minima* eppure capace di *universalizzare* l'etica, laddove l'universalità dipende dagli «universalizzabili», elementi che, presenti in una data contingenza, risultano condivisibili e condivisi da tutti gli uomini per il solo fatto di essere tali. Insomma, «l'uomo ha delle necessità e delle potenzialità empirico-trascentali che devono essere comprese per poter essere soddisfatte». L'ambivalente costituzione antropologica è "composta" di *biologia* ed *emozionalità*: la prima è l'insieme delle basilari esigenze fisiologiche per la sopravvivenza (più foriere di insoddisfazione quando non evase che non di felicità quando soddisfatte), indispensabile sostrato per lo svolgimento di attività superiori inerenti alla sfera della seconda, luogo di condivisione del medesimo sentire e di letterale com-passione. Una compassione che l'immaginazione letterario-narrativa promossa pubblicamente dalle istituzioni può e deve (con Nussbaum) promuovere come tramite per orientare la formazione degli individui, educandoli a percepire il mondo e il rapporto con gli altri in maniera non utilitaristica, in un'ottica di promozione delle *capabilities* di ciascuno [pp. 45-57].

4. La presenza di un'unica costituzione antropologica basilare non è affatto incompatibile con il pluralismo culturale, ma non per questo non richiede un lavoro di conciliazione sempre particolare, che sappia porre al proprio centro non i «rapporti tra civiltà», bensì i «rapporti tra persone», sempre al contempo diverse e uguali fra loro, prese tra contingenza storica ed essenzialità antropologica: un'etica universale riprodotta da una *pluralità* di dipinti, di culture, aperte costantemente le une verso le altre non attraverso la «tolleranza», forma quasi di elargizione dall'alto che maschera una stanca sopportazione, bensì tramite il «rispetto», sincera ricerca del confronto e della contaminazione con l'altro (potremmo anche dire, si tollerano civiltà, si rispettano culture e persone). L'inquinamento consente comprensione reciproca: il confronto può avvenire così all'insegna di quell'«universalismo della differenza» in cui «proprio l'inassimilabilità delle singolarità costituisce il *trait d'union* fra le stesse» [pp. 59-65].

5. Il totalitarismo è prima di tutto quel fenomeno politico-sociale che si nutre dell'assenza – tipicamente moderna – di uno spazio pubblico, dello spazio della *praxis* fagocitato dalla centralizzazione della vita biologica come bene supremo da riprodurre e far sussistere attraverso il lavoro: eroso il politico, si apre lo spazio per l'ideologia, che si nutre di (nutrendo al contempo) cieca fiducia e obbedienza acritica, violenza fisica e terrore, annientamento della distinzione tra verità e menzogna, strumentalizzazione della ragione [pp. 69-80].

6. Politicamente, il totalitarismo si delinea attraverso la deresponsabilizzazione dei singoli, resa possibile dalla crescente burocratizzazione dell'amministrazione statale che mira a controllare e gestire la vita, a promuovere salute e salvezza del popolo: si può reagire solo correlando etica e politica, mettendo la seconda al servizio della prima, al servizio dell'umanità presente in ogni singola persona umana, che si distingue dall'individuo per la sua capacità di concepirsi all'interno di una rete aperta di interazioni con il prossimo e di impegnarsi criticamente e responsabilmente [pp. 81-88].

7. Il totalitarismo per Arendt è l'esplosione drammatica della perdita del significato politico antico dell'azione, della parola ridotta a riproduzione del dettato del capo e del pensiero ridotto a calcolo finalizzato alla sopravvivenza, della negazione del soggetto di diritto e della dignità umana; per Marcuse, invece, esso è inscindibilmente legato al capitalismo, a quello monopolistico di Stato in particolare, nel senso che il liberalismo genera lo Stato totalitario subordinando la politica all'economia per poi a sua volta piegare questa alla «Ragion di Stato», facendo emergere questo come vincitore della concorrenza e come organizzatore centralistico dell'apparato della tecnica. Da una parte l'idea di un autoritarismo nuovo e dotato di meccanismi specifici, ancorché favorito da un insieme di pre-condizioni e da alcuni tratti costitutivi della modernità; dall'altra parte l'idea di una manifestazione evolutiva del più ampio sistema capitalistico-industriale, nel quale

ancora siamo incastrati: due concezioni diverse ma che denunciano con la stessa forza il trionfo dell'efficienza, della produttività, del privato, dell'assenza di pensiero critico, dell'illibertà [pp. 89-105].

8. È la denuncia dell'eclissi di una dimensione plurale e condivisa parallela a quella della responsabilità del *Selbstdenken*, del pensiero e del giudizio autonomo e non meramente esecutorio, parallelismo dato dal fatto che non può esservi giudizio – ossia capacità di saper ragionare al posto dell'altro – senza la presenza altrui: è l'eclissi dell'umano, perché l'umanità dell'uomo «non è un dato, ma un progetto, e in quanto tale può realizzarsi solo se viene scelto e praticato attraverso l'iniziativa umana; il suo primo nemico è la passività, il cedimento passivo ai processi che ci inglobano». La «banalità del male» è la drammaticità dell'assenza del giudizio critico frutto della recisione (nel pensiero e nella prassi) del legame con tutti gli altri [pp. 107-117].

9. Conseguentemente, una democrazia “umana” e ispirata alla *polis* greca si può costruire sulla centralità dell'azione pubblica di individui liberi ed eguali, della relazione tra diversi, del mondo comune come spazio di confronto tra singoli soggetti autonomi: una strada percorribile rifiutando la violenza e passando tramite la *disobbedienza civile*, movimento dal basso in cui ognuno rivendica la propria possibilità di formare un nuovo concetto di Stato, che dà vita a un contratto sociale *orizzontale* e in grado di porre l'istanza di un modello politico «federativo» [pp. 119-131].

10. Una democrazia di questo tipo è certo «aperta», a patto però di non appiattire – come fa Popper – l'apertura del *logos* democratico su una *ratio* formale-procedurale, che si allontana dalla società per operare in base a regole proprie per rivendicare la propria avalutatività: il profondo *logos* democratico è una *ratio* critico-dialettica, che si esplica non staccandosi dalla contingenza ma sforzandosi di penetrarla [pp. 133-143].

11. «Democrazia» va però inteso non come un particolare evento storico, ma prima di tutto come una categoria filosofica, come il tentativo di pensare lo «spirito della democrazia», fatto di eguaglianza non come qualità/proprietà di un soggetto ma come relazione fra soggetti, come liberazione dalla potenza ideologica, economica e politica, come costante educazione alla democrazia stessa che non può prodursi senza l'attiva pubblica e disinteressata opera dei cittadini: «solo comprendendo lo spirito della democrazia, si possono realizzare le democrazie» [pp. 145-157].

12. Lo spirito della democrazia è prima di tutto avverso all'ingiustizia e si preoccupa di definire *status* concettuale e pratico della giustizia, di ispirare il diritto per renderlo a pieno titolo umano, radicandolo nella struttura antropologica essenziale, che cerca

nel diritto una garanzia della possibilità di minimizzare le sofferenze non desiderate e di massimizzare le possibilità di soddisfazione [pp. 159-165].

13. La «riabilitazione» della filosofia pratica è il tentativo di restituire all'etica uno spazio (quello della *phronesis* e dell'agire comunicativo) come risposta alla conclamata crisi del pensiero forte, uno spazio che però per non essere meramente formale deve rischiare la sua zona d'ombra, impedendo che i processi decisionali discorsivi morali siano fisicamente impediti, psicologicamente inibiti o manipolati, che la libertà individuale sia solo dichiarata ma non materiale, rischiando così di compromettere quel senso critico irrinunciabile per il buon esito del *Kommunikatives Handeln* [pp. 169-179].

14. Due spettri (impensabili l'uno senza l'altro, due facce della stessa medaglia che si combattono per occupare l'una la superficie dell'altra) si aggirano nell'agone etico-sociale contemporaneo: il primo è il «libertarismo», che si fonda sull'individualismo proprietario che astrae dal carattere ineludibilmente sociale e cooperativo di ogni attività umana, pensando la giustizia non come ripartizione e redistribuzione delle risorse, bensì come garanzia della loro acquisizione privata [pp. 181-188].

15. Il neocontrattualismo rawlsiano cerca lodevolmente di farsi carico di queste istanze liberali(ste) intersecandole con i principi più classici della giustizia sociale, ossia di legare libertà e giustizia, politica ed etica, attraverso l'espedito metodologico del «velo di ignoranza», che però si concentra solo sulla condizione sociale – lasciando da parte forze «immateriali» come idee e valori –, si limita ad assopire la conflittualità sociale – pronta a riesplodere al sollevamento del velo –, e fa rientrare in forma potenziale quella condizione sociale precedentemente messa tra parentesi nella sua forma effettiva [pp. 189-195].

16. Il secondo spettro è quello del «comunitarismo», figlio del crollo degli stati nazione sotto il peso della globalizzazione mercantilistica e del conseguente eccesso di pressioni morali esercitate sull'individuo: si afferma reattivamente l'identità personale come rifrazione e riflessione del modello identitario della comunità di appartenenza, della tradizione e del passato della totalità sociale di estrazione. Con il rischio concreto di far venire meno il decisivo ruolo mediatore proprio della *riflessione* che rende consapevole la scelta di quale elemento (o quali) considerare prioritari nella strutturazione della propria «identità a mosaico» [pp. 197-213].

17. Se la fondazione dell'etica può ritrovare nuovo terreno nella metafisica, questa – suggerisce Sollazzo – non può però essere (come è in Jonas) tale da negare quella possibilità di trascendere la natura immediata che paradossalmente specifica proprio la natura umana; ossia: può essere solo una metafisica «umanistica», che interseca il rispetto dell'uomo per la natura (o per l'Essere «autoritario») con quello dell'uomo per l'uomo [pp. 215-227].

18. La vera e propria questione etica è però, in una contemporaneità che si è pensata a partire dalla messa in discussione del *cogito* "fallo/logo-centrico" e della sua chiusura autoreferenziale, quella dell'*alterità*, oggettiva (la natura e le cose) e soggettiva (il prossimo): la relazione all'*alterità*, che (passando per Lévinas, Ricoeur e Derrida) attraversa lo stesso Sé da parte a parte, si traduce in cura e dono, in giustizia e amore, in amicizia e – più in generale – a tutto ciò che eccede la logica dello scambio e del calcolo [pp. 229-242].

19. L'appendice [pp. 245-257], dedicata alla tematizzazione – passando tramite Heidegger – della questione della tecnica nella forma di una questione prima di tutto *ontologica*, esplicita una dimensione che a prima vista (nuovamente, è già dal titolo che una simile perplessità potrebbe emergere) appare essere messa tra parentesi nell'opera, l'ontologia appunto: l'aspetto importante che la ricostruzione dell'analisi heideggeriana permette a Sollazzo di evidenziare con radicalità è che «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», nel senso che «tutto deriva da un dato paradigma ontologico [...] un certo modo di pensare» [p. 256]. Qui non viene tanto affermata l'insignificanza delle dimensioni empiriche, quanto piuttosto il loro fondamento in un preliminare orizzonte ontologico, nel modo con cui si pensa l'uomo, il mondo, la natura, l'economia, etc. e soprattutto il rapporto tra di essi. Il che, detto qui solo *en passant* per ragioni di spazio, significa tutto l'opposto di concepire il pensiero come separato dalla vita, dai concreti processi sociali, economici, politici, etc. umani, come l'intera struttura del libro e i suoi contenuti stanno d'altronde a testimoniare.

20. Il percorso presentato da Sollazzo è un percorso che muove dal riconoscimento del fatto che l'uomo è diventato un problema a se stesso, e che è proprio dall'irrisoluzione di un tale problema che hanno origine le apparenti aporie (concettuali non meno che materiali) che la vita in comune si ritrova di fronte: il dominio, il potere, la giustizia e – più in generale – il rapporto con l'*alterità* possono essere affrontati solo se si tiene presente che sono dimensioni dell'esistenza umana e dunque in un'ottica che mira a ricercare le condizioni tali per cui *gli esseri umani* (non un'astratta «Umanità») possano realizzarsi ed essere felici, ossia nient'altro che *eu zen*, come la filosofia si è sin dalle sue origini sforzata di mostrare. Tutto ciò potrebbe forse essere condensato con quanto scrive l'antropologo americano Marshall Sahlins: gli imperativi biologico-naturali nell'uomo vengono "filtrati" attraverso una «intelaiatura simbolica», ossia inscritti «in variabili di senso da cui discende la capacità di realizzarsi in modi inaspettati»¹. Persino l'imperativo più

¹ M. Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana* (2008), tr. it. di A. Aureli, Elèuthera, Milano 2010, pp. 121s.

pressante e universale, quello riproduttivo, si consegna all'imprevedibile creatività di modi tramite relazione – alla pluralità:

ciò che rimanda ai rapporti tra biologia e cultura non è tanto che tutte le culture fanno sesso quanto che il modo in cui lo fanno è culturalmente strutturato. I desideri sessuali vengono espressi e repressi nei più diversi modi a seconda delle determinazioni locali, dei partner, delle occasioni, dei tempi, dei luoghi e delle pratiche corporee. Noi sublimiamo la nostra sessualità in svariati modi, perfino trascendendola a favore di più alti valori morali quali il celibato; a riprova che ci sono modi più convincenti di raggiungere l'immortalità che l'imperscrutabile mistica del "gene egoista"².

21. Per concludere, il punto da tenere con ciò ben presente, ed è qui che la questione del "legame sociale" che percorre senza sosta seppur in modo talvolta sotterraneo il testo di Sollazzo si innesta più esplicitamente e direttamente con quella antropologica, è che questa *realizzabilità* che contraddistingue il "biologico" umano (potenzialità che si realizza tramite relazione in maniere plurali e inaspettate) è intrinsecamente connessa alla relazione, al rapporto e – dunque – al *legame con altri uomini*: la questione del legame con gli altri è prima di tutto una questione che va posta a partire dall'antropologia filosofica, che non va intesa soltanto come il tentativo di rispondere alla domanda kantiana «*was ist der Mensch?*», quanto anche e soprattutto come quello di interrogarsi sulla questione di *come possa l'uomo vivere bene*, o – meglio – di *come possano gli uomini vivere bene insieme*. Chiedersi che ne è del legame sociale è chiedersi *in che modo* sia ancora possibile per *gli uomini* condurre una *buona vita in comune*, sfuggendo alle maglie di una società a prima vista non "dittatoriale" ma la cui "morbidity" non riesce più a mascherare il carattere unidimensionante e totalizzante che la caratterizza (non a caso si è parlato per mesi di "dittatura dello spread"). Interrogarsi sull'uomo, sulla sua essenza e sul suo destino, sul suo presente e sul suo futuro, per riattivare una "prassi umana" significa interrogarsi sul *modus* e sul *cum*: la filosofia, *funzionaria dell'umanità*, non può rifiutare il suo compito.

² Ivi, p. 126.