



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di etica pubblica

Anno 7, numero 2, 2016

ISSN 2039-2206

Direttore responsabile

Graziano Lingua

Redazione

Duilio Albarello, Attilio Bruzzone, Sergio Carletto, Roberto Franzini Tibaldeo, Paolo Monti, Giacomo Pezzano, Alberto Pirni, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Davide Sisto, Marta Sghirinzetti, Gabriele Vissio

Segretario

Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 7 (2016), n. 2.

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo: redazione.eticapubblica@gmail.com

Tra morale e politica: un dialogo (in-)cosciente? Linee per un percorso tematico

Alberto Pirni – Attilio Bruzzone*

I.

Il titolo che si è inteso conferire al presente lavoro racchiude termini e concetti che potrebbero apparire rientranti in un uso del tutto ampio, ovvero nel linguaggio più frequentemente utilizzato – certo non solo da filosofi – per descrivere ambiti e orizzonti di significato che riguardano la più estesa e condivisa esperienza di vita comune. Al tempo stesso, gli stessi termini alludono, neppure troppo implicitamente, ad un’intera e amplissima tradizione di significati, lungo l’intera vicenda filosofica occidentale, che sarebbe impresa certo del tutto vana tentare di richiamare in questa sede.

Tuttavia, non pare essere del tutto superfluo richiamare il punto teorico dal quale è nata l’istanza comprensiva rappresentata nel titolo e nella serie di contributi che sotto di esso sono stati raccolti. Per fare ciò, appare opportuno provare a scorporare quell’insieme tematico nei suoi elementi costitutivi, per poi procedere, per così dire, ad una sua “ricomposizione guidata”.

Provando così ad isolare il primo elemento, pare innanzitutto utile comprendere il significato di *coscienza* che si è inteso implicitamente evocare e mantenere sullo sfondo delle riflessioni qui raccolte. Quest’ultimo, volendo identificare due punti di riferimento di chiara evidenza, potrebbe identificarsi nello spazio – pur densissimo di specificazioni e, non di rado, di contraddizioni – che unisce e, al tempo stesso, separa la filosofia trascendentale dall’idealismo, ovvero, fondamentalmente, Kant da Hegel.

Per altro, volendo esercitare un’attenzione teoretica a più stretto raggio, si deve ammettere che è impresa certo non semplice ricostruire un (unico) significato di “coscienza” in Kant. In prima approssimazione, pare lineare riferirsi alla *Critica della ragion pura* (1781; 1787), che ne contiene certo una paradigmatica definizione nell’alveo della svolta trascendentale: “coscienza” rimanda qui all’*Io penso*, ovvero all’“appercezione pura”, funzione di conoscenza universale che non possiede una

* Pur avendo condiviso interamente – insieme alla co-curatrice Marta Sghirinetti – il percorso e i contenuti qui presentati, Alberto Pirni è autore dei paragrafi I, II, V, mentre Attilio Bruzzone dei paragrafi III e IV.

propria realtà. Essa, piuttosto, giunge a raccogliere e coordinare le intuizioni sensibili provenienti da quello che potremmo qualificare come il nostro “fare contatto conoscitivo con il mondo”, che per Kant avviene attraverso lo spazio e il tempo, ovvero i principi a priori che presiedono all’esperienza dei fenomeni, trattati nell’“Estetica trascendentale” della prima *Critica*.

Coscienza è dunque e innanzitutto legata all’atto teoretico per eccellenza: la conoscenza e la scienza possibili per noi, ovvero per esseri sì dotati e capaci di ragione, ma finiti. Tale carattere di finitezza, come noto, coinvolge appieno anche la stessa prospettazione del termine in Kant. L’io conoscente è appunto, un io “finito”, privo di potere creativo, ovvero un io che ordina, regola e organizza, in forma di “concetti”, il materiale conoscitivo che giunge dal mondo dei fenomeni, ovvero da ciò che è “fuori di lui”. La stessa aggettivazione deve dunque essere utilizzata per la corrispondente “coscienza”: la coscienza è finita e limitata quanto lo è la nostra possibilità di conoscere – che è possibile fondare come scienza solo se si riferisce ai fenomeni, alle esperienze empiriche.

Come del pari noto, è proprio questo carattere, limitazione e specificità che sarà posta in discussione nella filosofia immediatamente successiva a Kant. Già a partire da Fichte, il punto di flesso sarà individuato non solo e non tanto sulla coscienza, quanto sull’*auto-coscienza*, ovvero sulla “coscienza di avere coscienza” che l’io innanzitutto possiede, avverte e, soprattutto, pone in atto. Nel fare ciò, l’ulteriore suffisso che si integra al precedente discorso è quello che va a completare il significato di *in-finito*. L’Io conoscente, ora *infinito*, si costituisce non solo, come in Kant, come “principio regolatore” della conoscenza acquisita attraverso l’esperienza. Esso è (anche e innanzitutto) “principio creatore”, ovvero *produttore* della stessa realtà esterna, a partire dalla prima e complessiva posizione del non-Io, alla quale poi si applica l’atto esperienziale e conoscitivo. La coscienza, ora autocoscienza, produce la realtà esterna: è questo il più significativo punto di confronto dialettico con Kant che la teoria fichtiana propone al dibattito a lui contemporaneo.

Lungo questa scia, la riflessione di Hegel giunge a completare il profilo del concetto di autocoscienza all’interno dell’idealismo tedesco in forma destinata ad avere un percorso molto più articolato e divergente di quanto lo stesso autore avesse forse prospettato. A partire dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807), Hegel inaugura un complesso programma teorico di comprensione e superamento dello stesso concetto di coscienza. La coscienza si scopre come non solo in grado di produrre la realtà al di fuori di sé, ma anche di produrre se stessa, ovvero la propria articolazione e costituzione interna in maniera del tutto speculare e rispondente a ciò che è ed è stato storicamente compreso come “fuori”, in riferimento ad un’intera analisi genealogica occidentale. Nel fare ciò, Hegel si propone di superare un limite che egli riscontra in tutta la filosofia a lui precedente: il fatto che essa fosse, appunto una filosofia della coscienza, ancorata esclusivamente alla prospettazione di un rapporto tra la coscienza con qualcosa che è “altro” dalla coscienza stessa.

L’impegno teorico centrale di Hegel è di superare tale dualismo, prospettandosi di portare e ricondurre ogni forma di alterità all’interno della

coscienza stessa – e ciò con un duplice fine. Si tratta, per un verso, di riconnettere in assoluto – ovvero senza possibilità di eccezioni o “zone d’ombra” – realtà (percepita) a verità (conosciuta) e, per l’altro, di compiere tale riconnessione, rispetto al punto di vista del soggetto conoscente, del tutto al di sopra di ogni distinzione tra esterno e interno. «Il vero è l’intero», come il filosofo ripeteva a più riprese, e in entrambe le polarità sono strutturalmente compresi – fino a risultare indistinguibili – soggetto e oggetto; Io e mondo esterno; esperienza e idea.

È noto l’esito per il quale il filosofo si avvia: nel compiere tale movimento, la *coscienza* reale e immediata si supera e, al tempo stesso, si inverte in *autocoscienza* che, come “concetto di sé”, diviene *ragione* per giungere, ulteriormente “negandosi” e “conservandosi” allo “spirito certo di se stesso”: *eticità*.

II.

Fino a qui si è cercato di illuminare solo un frammento della lunghissima storia del concetto di coscienza. Si tratta, con ogni evidenza, di una declinazione “senza aggettivi”, ovvero fondamentalmente legata all’attività che pare *ab origine* più propria della coscienza: quella conoscitiva. Come si profila però tale concetto una volta che se ne cerchi di chiarire la declinazione *morale*, ovvero quella *politica* e, non da ultimo, si prospetti un ideale dialogo tra esse?

Prima facie, si sarebbe tentati di affiancare all’aggettivo “morale” la prospettiva di costruzione di un mondo individuale, interiore, che potrebbe o dovrebbe presiedere l’elaborazione della condotta personale. Per converso, all’aggettivo “politico” si potrebbe affiancare la costruzione o il tentativo di plasmare il mondo sovra-individuale o intersoggettivo, in ogni caso esterno al singolo individuo.

La prospettiva teorica però si complica e, per così dire, duplica le sue possibili interpretazioni, a seconda che si intenda valorizzare l’accezione kantiana di coscienza finita e la correlativa distinzione tra interno ed esterno, il cui discrimine è l’esperienza sensibile (kantianamente, non potremmo avere esperienza sensibile del nostro sé), oppure si propenda per una declinazione di matrice idealista, volta a superare esattamente tale finitezza e a “produrre”, dalla prospettiva del soggetto singolo, sia l’esterno, sia l’interno, sia, non da ultimo, una piena corrispondenza tra tali “produzioni”.

Lungo le complesse “stazioni” e punti di flesso di una parabola straordinariamente complessa si coglie, crediamo, il senso dell’aggettivo “in-cosciente” proposto nel titolo a proposito del dialogo tra le due sfere di morale e politica. L’allusione, in altri termini, intende suggerire la necessità di andare oltre una prensione meramente intuitiva e generalista di tali sfere, che ci pone su un terreno meno noto, forse meno scontato di quanto poteva pensarsi nell’uso quotidiano di tali espressioni. Al tempo stesso, essa si propone dentro e oltre la dialettica semantica appena assunta: il dialogo è *in-cosciente* in quanto non è più solo o esclusivamente rientrante in uno o nell’altro significato di sfondo sopra evocato a

proposito del concetto di coscienza e, forse, al tempo stesso, si colloca al di là di una piena consapevolezza dei confini tra le sfere parallele rappresentate da morale e politica.

Dunque, cos'è "coscienza"? In che senso può dirsi "morale" e secondo quale approssimazione "politica"? Ultimo ma non da ultimo, può risultare interessante rilevare la polarizzazione tra i due aggettivi e orizzonti che i medesimi richiamano, ovvero proporre una mappatura dello spazio definitorio, linguistico e pragmatico al tempo stesso, che comprende la loro liminarità?

Non è questo il contesto per fornire risposte a tali domande. Può però essere questo il contesto nel quale proporre amplificazioni e ramificazioni ulteriori.

III.

Dall'alba della modernità a oggi, coscienza morale e coscienza politica appaiono scisse e divise in campi ben delimitati, non di rado in aperto conflitto. La «nuova» filosofia politica, a partire da Machiavelli, Hobbes, Locke, è nata proprio *con e da* questa consapevolezza, sul solco dello storico divorzio, anch'esso squisitamente moderno, consumatosi tra politica, morale e religione. L'autonomia del politico, inteso come dominio dell'esteriorità, dal morale, ridotto al rango di rifugio privato della e nella interiorità, autonomia che informa e lacera l'intera epoca moderna e postmoderna, pur con significative eccezioni (ad esempio quella della filosofia politica e morale kantiana, per citarne una delle più lampanti), sembra essere a tal punto irreversibile che spesso in politica le virtù sono considerate più perniciose dei vizi.

Il *refrain* «vizi privati, pubbliche virtù» potrebbe ben essere il motto simbolico di questa più o meno tacita convinzione, figlia del *common sense*. Le esigenze morali più elevate, migliori e ideali possono, d'altronde, facilmente rovesciarsi nei più infimi, peggiori e iperreali inferni politici, come la parabola del comunismo, quale mito e realtà, sembrerebbe testimoniare emblematicamente e impietosamente. Come se l'etica infusa nella politica producesse quasi inevitabilmente l'abominio dell'immoralità generale e generalizzata. Come se gli imperativi della morale non fossero assimilabili agli imperativi della politica; come se vi fossero un incolmabile iato e un irriducibile conflitto di fini tra le due sfere, fondamentalmente eterogenee e antitetiche. Come se, addirittura, il bene, l'ideale, divenisse l'immagine di copertura e l'alibi del male reale.

Di qui la dicotomia, talvolta esasperata ma sempre persistente, tra morale e politica, e il conseguente *desideratum*, assunto a debole imperativo categorico, accettato quasi all'unanimità, di tenere la morale fuori dal recinto della politica, onde evitare rimedi assai peggiori degli stessi mali che si vorrebbero eliminare. La lacerazione tra i due ambiti, morale e politico, porta, inoltre, a una visione dicotomica della stessa struttura dell'azione umana: da un lato, la purezza delle intenzioni del soggetto morale, dall'altro, il risultato effettuale sganciato

dall'intenzione del soggetto politico. O si rimane nel cielo delle convinzioni morali o si affondano i piedi sul terreno fangoso delle azioni politiche. Insomma, comunque lo si voglia vedere e affrontare, il rapporto tra morale e politica sembra darsi esclusivamente nella gabbia d'acciaio dell'«*aut-aut*», giacché esse si pervertirebbero vicendevolmente senza riuscire a coesistere in maniera soddisfacente.

L'insieme di saggi qui raccolti muove proprio da queste considerazioni, storicamente accreditate; tenta però, al tempo stesso, di andare *al di là* di esse. Hegelianamente, guarda in faccia il negativo, vi soggiorna, ma prova a superarlo. Tutti i contributi tengono infatti conto del dato, rifiutandosi, tuttavia, di assolutizzarlo e di mitizzarlo come meta-dato eterno e insuperabile. In ognuno di essi, pur da prospettive e in modalità differenti, emerge la consapevolezza che la lacerazione tra morale e politica, specie se esacerbata, è causa di sofferenze e di squilibri, tanto per l'individuo quanto per la società. Consapevolezza che si traduce in un tentativo di superamento di questa lacerazione, affinché la pur necessaria distinzione tra morale e politica non si perverta in una devastante e statica opposizione senza vie d'uscita, ma possa, piuttosto, trovare un terreno comune di azione in cui entrambi gli ambiti siano attivi e non vengano né ridotti né sacrificati. Il *fil rouge*, che attraversa e informa tutti i saggi, è proprio la volontà di «attaccare» il problema alle radici, mettendo in movimento i concetti di coscienza morale e coscienza politica e, così, mantenerli in proficuo rapporto dialettico, senza con ciò dare per scontata la loro unione identitaria o conciliazione aproblematica, ma, al contrario, con la ferma intenzione di insistere sul nodo aporetico della questione, sempre evitando soluzioni di comodo, tanto facili quanto false e inefficaci.

IV.

Questo numero di «Lessico di Etica Pubblica» nasce come rielaborazione della XV edizione della Scuola di Alta Formazione di Acqui Terme dal titolo «*Coscienza morale, coscienza politica. Modelli e percorsi a confronto*», tenutasi dal 21 al 23 gennaio 2014 presso la Sala Conferenze di Palazzo Robellini della città piemontese. La manifestazione, sostenuta da vari enti, tra i quali l'«Istituto Nazionale Tributaristi» e il «Lions Club Host» di Acqui Terme, è il frutto della proficua e stretta collaborazione scientifica instaurata, negli anni, dalla Scuola con l'«Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» (Napoli), il «Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia» dell'Università di Genova e l'«Istituto di Diritto, Politica e Sviluppo» della Scuola Superiore Sant'Anna di Studi Universitari e di Perfezionamento (Pisa). Il gruppo responsabile del progetto, coordinato da Alberto Pirni, è costituito da docenti, ricercatori e studiosi provenienti da esperienze e ambiti disciplinari affini e differenti – quali la filosofia teoretica, la filosofia politica, morale e pratica, l'etica sociale e le scienze pedagogico-filosofiche –, ma sempre in dialogo costante e fecondo. L'obiettivo precipuo del progetto è lo studio e la determinazione delle potenzialità e dei limiti delle pratiche filosofiche etico-politiche in relazione al rapporto aporetico tra coscienza morale e

coscienza politica, senza con ciò rinunciare all'elaborazione di possibili modelli alternativi, aperti e plurali.

Come detto in avvio, *leitmotiv* e *telos* del presente numero è l'analisi delle prospettive filosofiche etico-politiche declinate nella coppia concettuale «coscienza morale» e «coscienza politica», e delle sue diramazioni e implicazioni; analisi sempre radicata nell'alveo del rigore teoretico e della concretezza del contesto da cui tali prospettive sorgono e in cui intendono effettivamente applicarsi. Con ciò si intende, pertanto, fornire, attraverso il confronto serrato tra modelli e percorsi anche fra loro alternativi e non scevri da aporie, un contributo allo sviluppo dell'odierno dibattito relativo alla coscienza morale e politica, e alla chiarificazione delle principali costellazioni problematiche che lo avvolgono, lo animano e lo lacerano.

I saggi ivi contenuti affrontano e analizzano da varie angolature e in modi diversi i concetti di coscienza morale e di coscienza politica, tenendo, però, sempre fermo alle loro aporie costitutive. Per questo motivo, si è preferito privilegiare l'indagine concettuale, spesso declinata in chiave problematica, rispetto a un'impostazione di taglio più squisitamente storiografico. Questo non significa, naturalmente, dimenticare o minimizzare la natura storica e sedimentata dei concetti di coscienza morale e coscienza politica, di cui al contrario si sottolinea l'essenza divenuta e soggetta al tempo e allo spazio. Infatti, molti dei contributi qui presenti sono caratterizzati da un'impostazione, almeno in prima istanza, più «storiografica».

Osservandolo ora da un punto di vista complessivo, la prima parte del numero presenta saggi di affermati studiosi dei temi in questione; lavori che affrontano gli orizzonti teorici ancora aperti nel dibattito concernente le nozioni di coscienza morale e coscienza politica, e sviluppano alcuni degli aspetti concettuali più vivi e problematici all'interno dello stesso dibattito. Nella seconda parte sono raccolti i contributi di più giovani studiosi, che approcciano il tema monografico a partire da alcuni dei più interessanti autori del panorama contemporaneo e in connessione con le sfide e i problemi più urgenti dell'attualità. Infine, nell'ultima sezione, sono recensiti alcuni testi di recente pubblicazione, ritenuti di particolare interesse per l'approfondimento dei temi affrontati in questa sede e di alcuni specifici casi problematici attuali, sui quali la riflessione etico-pubblica risulta chiamata a trovare nuovi e rinnovati vocabolari di senso.

✓.

Cerchiamo dunque, avviando un'osservazione a distanza più ravvicinata, di illuminare il filo argomentativo che unisce e, al tempo stesso, distingue i testi presentati in ciò che segue.

La prima parte del numero è costituita da cinque studi, volti ad inserirsi nel plesso tematico ora evocato lungo percorsi di colloquio con i classici del pensiero e, insieme, di proposta teorica. Il saggio di Roberto Gatti (*Interiorità e politica: un'annotazione su Blaise Pascal*) avvia il primo di tali percorsi, richiamando e discutendo

la proposta di liminarietà tra coscienza individuale e proposta politica che Pascal propone. Rispetto alla dialettica tra coscienza finita e infinita sopra richiamata, tale proposta traccia una modalità peculiare di “pensare il politico”, che si origina nel finito, ma che, appunto attraverso la coscienza individuale, coltiva l’anelito di elaborare una base di riferimento per la trascendenza, l’ulteriorità del finito.

Un secondo e non meno paradigmatico percorso è quello proposto dal lavoro di Claudio La Rocca (*Kant e il problema della coscienza*), il quale si concentra esplicitamente su uno dei pensatori di riferimento del concetto di coscienza, svolgendo il proprio compito su un duplice piano argomentativo. Per un verso, egli si propone di indagare il concetto di coscienza (questa volta esplicitamente “morale”), chiedendosi per quali ragioni Kant non sviluppi una vera e propria etica della coscienza, pur dedicando ad essa un ruolo significativo in larga parte della sua opera. In secondo luogo, l’autore pone tale nucleo tematico in reiterato confronto con la filosofia morale novecentesca, che sembra aver maturato, anche a valle della “formalizzazione” kantiana, un riferimento più complesso a tale concetto e, al fondo, una sua riduttiva risemantizzazione.

Giunge a prolungare idealmente il dialogo con il dibattito contemporaneo e, al tempo stesso, con i classici, il contributo di Mario De Caro (*Liberio arbitrio e giustizia*), che si concentra su una discussione interna alle scienze cognitive e alle neuroscienze. Alcuni degli autori che a tale ambito di studi si richiamano hanno messo in dubbio l’esistenza e l’efficacia di un intero arco di funzioni tradizionalmente attribuite alla coscienza, come l’esercizio della libertà e della responsabilità; arco che contiene la problematizzazione dei correlativi ambiti del merito e della colpa. Sono però le argomentazioni portate a sostegno di tale posizione, tanto inauspicata quanto potenzialmente sconvolgente per le sfere della morale del diritto, a risultare ad oggi non pienamente fondate.

È proprio l’esigenza di una più condivisa e fenomenologicamente evidente fondazione a interessare il contributo di Petr Kolychev (*L’ontologia relativa e il fondamento dell’etica del futuro*), che porta l’attenzione ad un piano, ontologico e di “metafisica fondamentale”, ancora non immediatamente chiamato in causa. Se, dal punto di vista di una ontologia relativa, “esistere” significa “differire”, è lo stesso principio della differenza a guidare l’intero sviluppo del piano dell’essere, fino ad interessare l’essere somatico e umano, la sua coscienza, la tensione metafisica e insieme etica che lo conduce all’essere teologico, prevedendo un progressivo distacco dalla materialità e dal suo “consumo”, nell’esistere quotidiano e comune.

Completa dunque il primo quadro tematico il lavoro di Francesco Totaro (*Per una politica del riconoscimento della dignità d’essere*), che si inserisce nell’assunto problematico della modernità qui complessivamente riproposto: la divaricazione tra sfera della morale e sfera della politica, esaminandone innanzitutto alcuni tentativi di superamento. La proposta va però oltre tale disamina, contemplando una “finalità antropologica radicale”: il riconoscimento e il perseguimento della dignità-di-essere per ogni persona. Si tratta di un fine collocato a monte di una proposta di rinnovata

continuità tra le due sfere, che contemplerebbero così mezzi necessariamente differenti ma, opportunamente, non più divergenti.

La seconda parte del presente numero di *Lessico di etica pubblica* è organizzata in modo da presentare specifici approfondimenti ai medesimi nuclei tematici prospettati nella prima parte, ma anche seguendo una linea di sviluppo di interlocuzioni ulteriori, che presentano propria organicità, relativa al tema e complessivo, come si cercherà di mostrare sinteticamente in ciò che segue.

Inaugura tale secondo “cerchio concentrico” il lavoro di Rita Pilotti *Dignità dell'uomo e cittadinanza globale: Kant alle origini del cosmopolitismo giuridico*, che propone una visualizzazione dell'universo kantiano finora non esplicitamente richiamata, ovvero il dialogo e, al fondo, la convergenza tra la fondazione (morale) della dignità dell'essere ragionevole e il suo compiuto esercizio (politico), nella forma della cittadinanza all'interno di uno Stato di diritto, che idealmente si prolunga fino alla dimensione cosmopolitica e globale. Altro approfondimento critico è quindi offerto dal saggio di Ivan Rotella (*Modello freudiano e modello nietzscheano intorno alla questione della Rangordnung*), che assume un concetto-guida, quello di “gerarchia”, attribuibile ad entrambe le sfere semantiche di morale e politica, quale cartina di tornasole per un confronto tra di esse e un ideale dialogo tra due pensatori ulteriormente ma, non di rado, diversamente paradigmatici rispetto al tema, come Nietzsche e Freud.

Tra le possibili prosecuzioni – anche di segno contrastivo – di tale discussione, la scoperta e la piena valorizzazione del mondo interiore condotta a partire da una declinazione teorica femminista è quindi al centro del contributo di Martina Marras (*Abnegazione, dignità e rispetto di sé. Il femminismo liberal di Jean Hampton*): il rispetto di sé e i differenti livelli relazionali non sono soltanto questioni da destinarsi entro i confini di una morale individuale, ma debbono divenire problemi politici, la cui presa in carico rientra appieno nell'orizzonte del liberalismo.

Richiamandosi nuovamente ad una matrice speculativa kantiana, è dunque il lavoro di Linda Lovelli (*L'incontro-scontro tra coscienza morale e coscienza politica nel pensiero di K.-O. Apel*) a far avanzare ulteriormente la discussione, che si sofferma sulla riflessione di Apel e si concentra sulla distinzione e sul potenziale iato tra momento fondativo e momento applicativo dell'etica del discorso, cercando così, nel tentativo di riassorbirlo, di rinnovare un dialogo connettivo di morale e politica. La stessa preoccupazione, ora elaborata entro l'orizzonte problematico del riconoscimento, è quella che anima il contributo offerto da Eleonora Piromalli (*Il riconoscimento tra etica, morale e politica*): ci si propone qui di integrare la componente etica intrinseca al concetto del riconoscimento sia, a monte, sotto il profilo della fondazione morale e trascendentale sia, a valle, prefigurando l'allargamento della dimensione spesso solo intersoggettiva del riconoscimento a quella istituzionale e sistemica.

Chiude quindi l'ulteriore “cerchio” il contributo di Prejanò (*Tra morale e politica: l'importanza dell'universo valoriale dei diritti umani*), che idealmente si richiama al primo dei saggi della seconda parte, riportando il tema della discussione infinita tra morale e politica al livello della dignità e dei diritti umani; è questo un ambito che la riflessione kantiana, tra le altre, ha contribuito certamente ad elaborare, e che qui

viene nuovamente inquadrato e ricompreso, a partire dalle riflessioni di Hersch e Bobbio.

Questo numero di «Lessico di Etica Pubblica» nasce come rielaborazione degli studi presentati nel contesto della XV edizione della *Scuola di Alta Formazione di Acqui Terme* (Alessandria), coordinata da Alberto Pirni e dedicata al tema: «*Coscienza morale, coscienza politica. Modelli e percorsi a confronto*». Nell'avviare la pubblicazione dei lavori qui raccolti, che hanno superato un processo di revisione molto accurato, deve essere ricordato che la manifestazione è sostenuta da vari Enti, a partire dal Comune di Acqui Terme, che dal 1998 ospita i lavori della Scuola e sostiene fattivamente l'iniziativa culturale. Tra le Istituzioni che hanno contribuito a questa edizione è doveroso menzionare l'«Istituto Nazionale Tributaristi» e il «Lions Club Host» di Acqui Terme, i cui contributi garantiscono innanzitutto le borse di studio annualmente bandite per agevolare la partecipazione di giovani studiosi. La Scuola è inoltre il frutto della proficua e stretta collaborazione scientifica instaurata, negli anni, con l'«Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» (Napoli), il «Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia» dell'Università di Genova e l'«Istituto di Diritto, Politica e Sviluppo» della Scuola Superiore Sant'Anna di Studi Universitari e di Perfezionamento (Pisa). A tali Enti e Istituzioni – e alla preziosa sensibilità culturale di chi ne è alla guida – va il nostro più sincero ringraziamento per il patrocinio istituzionale concesso e per il fattivo supporto in tutte le fasi dell'evento.

Abstract

Roberto Gatti, *Coscienza, politica, interiorità: tre modelli e un cenno al presente*

Italiano

È pressoché impossibile trattare di “interiorità e politica” senza far riferimento a Pascal. Dopo aver esplorato alcuni aspetti della sua meditazione sull’animo umano, si cerca di mostrare che, a differenza della maggior parte delle versioni moderne dell’individualismo (legate, in origine, il più delle volte, a un’opzione deistica che per l’autore dei *Pensieri* coincide con l’ateismo e con un sostanziale immanentismo), in Pascal rimane un fondamento teologico che incide significativamente nella riflessione sulla Città terrena. L’esito è sintetizzabile nell’idea che, anche senza più riferimenti possibili all’*analogia entis*, la società politica rimane legata alla dimensione del trascendente da un’analogia importante, quella simbolica: la società politica deve infatti proporsi come “tableau de charité” (dipinto della carità) e riflette pur sempre l’ordine soprannaturale. Siamo di fronte, insomma, a un modo di pensare il finito – e, in esso, la politica – che non si dissocia dalla trascendenza, ma ne fa, in modo nuovo ed originale, la sua base, segnando così un percorso rimasto in gran parte interrotto dal Seicento ad oggi.

English

It is almost impossible to treat the link between “interiority and politics” without referring to Pascal. After exploring some aspects of his reflection on the human soul, the essay tries to show that, unlike most modern versions of individualism (mostly related to a deistic option that from the *Thoughts*’ author point of view corresponds to atheism and a substantial immanentism), in Pascal’s view remains a theological foundation that has a significant impact in the reflection on the “earthly city”. The outcome is summarized in the idea that, even though the “analogia entis” is no longer viable, political society is linked to transcendence by an important analogy, the symbolic one: the political society should in fact be like a “tableau de charité” (painting of charity) and reflect the supernatural order. We are faced with a way of thinking the finite – and, in it, politics – which does not put transcendence aside. Transcendence is rather its own foundation. This perspective marks a new and original path that remained largely interrupted since the seventeenth century.

Claudio La Rocca, *Kant e il problema della coscienza*

Italiano

L’appello alla coscienza ha ancora una grande importanza nel ragionamento morale comune e nel discorso politico; allo stesso tempo, il concetto di coscienza ha svolto nel XX secolo un ruolo solo limitato nella fondazione filosofica dell’etica. Questo è

il tratto fondamentale del “problema della coscienza” menzionato nel titolo. In relazione a molti aspetti di questa situazione, la posizione di Kant è di particolare importanza, poiché limita, da un lato, il ruolo sistematico della coscienza nella teoria morale, anticipando in qualche misura il suo contemporaneo “rigetto”, ma, dall’altro, conferisce alla coscienza un ruolo cruciale nella fenomenologia della vita morale. La teoria di Kant può essere esaminata in questo contesto, ponendo due domande: (1) Perché Kant non sviluppa un’etica della coscienza? (2) Quale ruolo ancora importante conferisce alla coscienza nella vita morale e come esso può risultare giustificato? Saranno affrontate entrambe le domande, dando più importanza alla seconda, che comporta l’interpretazione di molti tratti della peculiare teoria kantiana della coscienza morale, ed in particolare della presunta “infallibilità” di questa facoltà, che va intesa in un modo che risulti compatibile con la fallibilità del giudizio morale. Sosterrò che Kant intraprende una sorta di “formalizzazione” della coscienza, che rappresenta una posizione interessante per il “problema della coscienza”: secondo questo punto di vista, la coscienza non garantisce il contenuto di alcuna valutazione morale, di alcuna credenza, ma prescrive un modo di procedere che esige che ogni deliberazione morale debba avvenire nella dimensione di ragioni morali condivisibili.

English

The appeal to conscience still has a great importance in common moral reasoning and in political discourse; at the same time, the notion of conscience has played only a limited role in the philosophical foundation of ethics since the 20th century. This is the fundamental trait of the ‘problem of conscience’ mentioned in the title. When it comes to many aspects of this peculiar situation, Kant’s position is of particular significance, since he limits, the systematic role of conscience in moral theory, anticipating to some extent its contemporary ‘dismissal’, but he also gives conscience a crucial role in the phenomenology of moral life. Kant’s theory can be examined in this context by posing two questions: (1) Why does Kant not develop an ethics of conscience? (2) Which still important role does he give to conscience in moral life and how can it be justified? I address both questions, giving more importance to the second one, which involves an interpretation of many features of Kant’s intriguing theory of conscience, and in particular of the alleged ‘infallibility’ of this faculty, which needs to be understood in accordance with the fallibility of moral judgment. I shall argue that Kant undertakes a sort of ‘formalisation’ of conscience, which represents an interesting position for the ‘problem of conscience’: according to this view, conscience does not guarantee the content of any moral evaluation, of any belief, but it prescribes an approach that requires all moral deliberations to take place in the space of shareable moral reasons.

Mario De Caro, *Liberio arbitrio e giustizia*

Italiano

Secondo un crescente numero di autori contemporanei, scienze cognitive e neuroscienze avrebbero dimostrato, o almeno suggerirebbero con forza, l'illusorietà delle idee di libero arbitrio, di responsabilità morale e di merito. Se questi autori avessero ragione, allora tutte le concezioni retributivistiche della pena (tanto nella loro componente positiva quanto in quella negativa) dovrebbero essere abbandonate. In questo articolo, riflettendo sia sulla letteratura contemporanea sia sulla lezione di Cesare Beccaria, si mostra come un tale esito non sarebbe affatto auspicabile ma anche che le presunte ragioni apportate in suo favore, almeno al momento, sono del tutto insufficienti.

English

According to a growing number of contemporary authors, cognitive science and neuroscience would show – or at least strongly suggest – the illusory nature of ideas such as free will, moral responsibility and merit. If these authors were right, then all retributivist conceptions of punishment (with both their positive and negative dimensions) should be abandoned. In this article, reflecting on both contemporary literature and Cesare Beccaria's theory, it is shown how that such an outcome would not be desirable but also that the alleged reasons offered to support it are, at least at the moment, completely inadequate.

Petr M. Kolychev, *L'ontologia relativa e il fondamento dell'etica del futuro*

Italiano

Punto di partenza dell'ontologia relativa è il principio di differenziazione: esistere significa differire. Questo principio ci conduce a una prospettiva di sviluppo globale in cui si passa dall'essere somatico all'essere antropologico e infine a quello teologico. Il fondamento dell'etica del futuro consiste nel tendere verso l'essere teologico. Il primo passo in questa direzione consiste nel rifiuto da parte dell'uomo di dirigersi verso l'essere somatico, ossia nell'abbandonare una parte significativa del consumo di beni materiali. Sarà argomentato in favore della tesi secondo la quale la strategia stessa della società del consumo si è dimostrata immorale. Al contrario, lo sforzo umano di consumare il meno possibile sarà morale. L'uomo del futuro metterà in atto la strategia della creatività nel campo delle idee, senza però realizzarle come beni economici destinati a essere consumati. È questo il secondo stadio dello sviluppo umano in direzione dell'essere teologico. L'arte è l'attività intellettuale che meglio realizza questa direzione di sviluppo.

English

Relative ontology issues from the principle of differentiation: to be means to differ. This principle introduces us into a global development perspective, which goes from the somatic being through the anthropological one to finally reach the theological one. The ground of future morality is this tension towards the theological being. The first step in this direction is rejecting the human orientation towards the somatic being, that is relinquishing a significant part of material consumption. I will argue that the fundamental strategy of the consumer society is immoral. Conversely, the human effort to reduce consumption to a minimum is moral. The human being of the future will pursue the strategy of creativity in the field of ideas, without their realization into the economical goods designed for consumption. This is the second stage of human development towards the theological being. Art is the intellectual activity that best embodies this direction of development.

Francesco Totaro, *Per una politica del riconoscimento della dignità d'essere*

Italiano

Il rapporto tra politica e morale, nel corso della modernità, è stato connotato da un dualismo persistente. Sarebbe necessario sacrificare la morale a vantaggio degli scopi politici. Conseguentemente, chi agisce politicamente dovrebbe cessare di agire moralmente. Alla base della questione c'è una visione dicotomica dello statuto dell'azione umana, cioè una divisione tra intenzioni e risultato che impedisce anche una buona direzione politica. Secondo l'Autore, a offrire un rimedio radicale potrebbe essere un arricchimento della politica, con il passaggio dal paradigma tradizionale dell'ordine e dell'utile a un nuovo paradigma rappresentato dalla dignità-di-essere per ogni persona. Un tale cambiamento del modello politico esige trasparenza nei comportamenti che riguardano la relazione tra persone e istituzioni; non potrebbe quindi accettare l'uso della simulazione e della dissimulazione, che nascondono e riproducono condizioni negative di ingiustizia e ineguaglianza. L'intreccio tra morale e politica può essere favorito dalla considerazione del pensiero utopico, con speciale riferimento a Thomas More, a patto che l'utopia tenga conto dei limiti dell'agire politico. L'apprezzamento dell'importanza della politica e, al tempo stesso, la consapevolezza dei suoi confini consentono di mettere in campo valide ragioni per affrontare la discussione sul bene comune e sul bene pubblico. In questa nuova cornice politica, il soggetto politico avrebbe la possibilità di agire in modo tale che le sue virtù peculiari concordino con le virtù normali di ogni persona ben riuscita, magari con un supplemento di esemplarità e coerenza.

English

Throughout the course of Modernity, a persistent dualism has been affecting the relationship between politics and morality. It would be necessary to sacrifice

morality in favor of political aims. Consequently, a political actor should stop having a moral behavior. This issue is rooted in a splitting view of human action, divided between intentions and achievement, which also prevents a good leadership. According to the Author, a radical remedy for that could come out from an improvement of politics, moving from a traditional paradigm based on order and utility to a new one, focused on the dignity-of-being for every person. Such a shift of political paradigm calls for transparent behaviors within the relationship between people and institutions; it also rejects the use of simulation and dissimulation, which both cover and produce again negative conditions of unfairness and inequality. Looking at the spirit of utopian thought, especially in Thomas More, can help to bind morality and politics, provided that utopia acknowledges the limits of political agency. Appreciating the importance of politics and, at the same time, becoming aware of its boundaries allow to discuss valid arguments concerning both common good and public good. Within this new political frame, politicians could act so that their specific virtues are in tune with the normal virtues of a decent person, perhaps in a more exemplary and consistent measure.

Rita Pilotti, *Dignità dell'uomo e cittadinanza globale: Kant alle origini del cosmopolitismo giuridico*

Italiano

Nella *Metafisica dei costumi*, Immanuel Kant inserisce la proposta di un “diritto cosmopolitico” entro una prospettiva più ampia, di carattere morale. Le considerazioni sulla struttura dell’orbe terraqueo lasciano, infatti, emergere una più profonda riflessione sulla natura umana, sulla sua limitazione costitutiva e sulla sua inalienabile dignità. Obiettivo di questo studio è contestualizzare la proposta kantiana entro la propria cornice concettuale, esplicitando il rapporto tra politica, geografia e antropologia di un’esperienza teorica alle origini del cosmopolitismo giuridico moderno.

English

In the *Metaphysics of morals*, Immanuel Kant places his proposal of a “cosmopolitan right” within a wider moral perspective. Observations on the structure of the Earth reveal a deeper reflection on human nature, on its inalienable dignity and constitutive limitation. The purpose of this article is to refer Kant’s proposal to the conceptual frame it presupposes, hence to illuminate the relationship among politics, geography and anthropology of a theoretical experience which is the origin of modern juridical cosmopolitanism.

Ivan Rotella, *Modello freudiano e modello nietzscheano intorno alla questione della Rangordnung*

Italiano

Il presente contributo intende avanzare una proposta di lettura riguardante il rapporto Freud-Nietzsche. Pur tenendo presente la vasta letteratura sull'argomento, generalmente orientata ad avvicinare questi due autori, il contributo intende invece evidenziare la radicale differenza di prospettive etico-politiche. Dopo una breve introduzione (I) fornirò una descrizione generale del concetto di *gerarchia* (*Rangordnung*) in Nietzsche, cercando di evidenziarne il valore etico-politico. Successivamente (II) dedicherò alcune considerazioni ai principi etico-politici sottesi nelle opere freudiane. Nell'ultima parte (III), tenterò di dimostrare questa interpretazione divergente dei due autori attraverso la lettura di alcuni passaggi freudiani tratti dai suoi lavori più filosofici, in cui Freud si mostra critico nei confronti di Nietzsche e di qualsiasi ordinamento gerarchico.

English

The purpose of this paper is to give an interpretation of the relationship Freud-Nietzsche. This account aims at outlining the radical difference between ethical and political perspectives of these two authors, whereas a vast literature rather tends to highlight instead the similarities between the two. After a brief introduction (I), I will describe Nietzsche's concept of *Rangordnung*, emphasizing its ethical and political value. Subsequently (II), I will dedicate some in-depth considerations to the implicit ethical and political principles in Freud's works. In the last part (III), I will substantiate this interpretation of Freud and Nietzsche as antithetical authors by a close reading of some Freudian philosophical works, where Freud criticizes Nietzsche and all hierarchical orders.

Martina Marras, *Abnegazione, dignità e rispetto di sé. Il femminismo liberal di Jean Hampton*

Italiano

Il concetto di rispetto di sé gioca un ruolo fondamentale nella filosofia di Jean Hampton. Attraverso l'analisi di alcuni scritti a carattere squisitamente femminista, composti nei primi anni Novanta, il saggio si concentra sulla necessità di considerare le relazioni intime come problemi politici. Le asimmetrie presenti in tali relazioni, che impediscono una vera e sostanziale uguaglianza tra uomini e donne, deriverebbero, secondo Hampton, da un deficit di rispetto di sé, dall'incapacità di attribuire a se stessi il medesimo valore che si riconosce agli altri. I sentimenti e il senso del dovere ostacolano il pieno sviluppo dell'individuo (e soprattutto delle

donne). La proposta di Hampton è quindi un contratto femminista, valido per le relazioni affettive.

English

The concept of self-worth plays a crucial role in Jean Hampton's philosophy. Through the analysis of some feminist papers, written in the early Nineties, the essay focuses on the need to consider intimate relationships as political issues. According to Hampton, asymmetries in these relationships, which prevent a real and substantial equality between men and women, result from a deficit of self-respect, that is the inability to accord to oneself the same worth one accords to the others. Feelings and a sense of duty impede the full development of the individual (and especially women). Hence Hampton's proposal is a feminist contractarianism, valid for intimate relationships.

Linda Lovelli, *L'incontro-scontro tra coscienza morale e coscienza politica nel pensiero di K.-O. Apel*

Italiano

Intendo qui analizzare come il binomio “coscienza morale-coscienza politica” si configura nell’opera di K.-O. Apel, proponendo una lettura, in senso lato, fenomenologica, della strategia apeliiana di fondazione dell’“etica del discorso”, che verrà presentata non tanto come un argomento volto alla giustificazione di norme morali fondamentali, quanto piuttosto come un procedimento riflessivo tramite cui il singolo diventa cosciente della propria natura di soggetto morale e politico. Particolare attenzione sarà dedicata al rapporto tra il momento fondativo (parte A) e quello applicativo (parte B) dell’“etica del discorso”, al fine di indagare la relazione che s’instaura tra coscienza morale e coscienza politica nel pensiero apeliiano. Si tratta come vedremo di una relazione conflittuale, in quanto ciò che è prescritto dalla “coscienza morale” può collidere con quanto richiesto dalla “coscienza politica”, poiché le norme che risultano valide sul piano fondativo potrebbero rivelarsi non esigibili (*zumutbar*) sul piano applicativo. Tale conflittualità non costituisce però l’esito ultimo del discorso apeliiano: attraverso la riflessione trascendentale viene infatti fondato un “principio di integrazione” (*Ergänzungsprinzip*), che prescrive ad ognuno di impegnarsi nel creare le condizioni che permettano di colmare sempre più il *gap* esistente tra “coscienza morale” e “coscienza politica”.

English

The aim of this article is to analyse how the couple “moral consciousness-political consciousness” arises in K.-O. Apel's work. I will propose a reading, in a wide sense phenomenological, of the strategy proposed by the author for the foundations of his “discourse ethics”, a reading that will present it not only as an argument directed to

the justification of basic moral norms, but especially as a reflective procedure by which the single individual becomes aware of his being a moral and political subject. To investigate which relationship exists between moral and political consciousness in Apel's thought, it is useful to focus on the connection between the foundations (part A) and the application (part B) of discourse ethics. It is of course a conflicted relationship, since what the moral conscience commands can clash with what is required by the political conscience: the norms that are valid at the foundational level may not be due (*zumutbar*) at the level of applications. This conflicting situation is not, however, the final outcome of Apel's thought: by means of transcendental reflection, it is possible to justify an "integration principle" (*Ergänzungsprinzip*) that commands everyone to commit themselves to the creation of the conditions that in the long run enable us to fill the existing *gap* between "moral consciousness" and "political consciousness".

Eleonora Piromalli, *Il riconoscimento tra etica, morale e politica*

Italiano

In questo articolo intendo mostrare come la componente *etica* predominante nel paradigma del riconoscimento (in particolare nella versione di Axel Honneth) possa essere utilmente integrata dalla dimensione *morale* e da quella *politica* ricavabili a partire dal concetto stesso di riconoscimento. Dopo aver illustrato l'«eticità formale del riconoscimento» proposta da Honneth (§ 1) metto in luce alcuni problemi fondativi che in essa si pongono; la soluzione a questi problemi può essere costituita, come espongo nel § 2, da una fondazione quasi-trascendentale del paradigma del riconoscimento, elaborata a partire dalla struttura specificamente morale ravvisabile in quest'ultimo. Infine, nel § 3, propongo un ampliamento del modello riconoscitivo anche alla dimensione politica, relativa al rapporto tra soggetti e istituzioni; tale ampliamento, come miro a mostrare, permette di estendere l'attenzione normativa della teoria a forme di misconoscimento altrimenti trascurate.

English

In this essay I aim at showing how the *ethical* component prevailing in the paradigm of recognition (in particular in Honneth's theory) can be profitably integrated by a *moral* and *political* dimension, both of which can be derived from the concept of recognition itself. After delineating the «formal conception of ethical life» proposed by Honneth (§ 1), I highlight some problems concerning its normative grounding. The solution to these problems is offered, as I intend to demonstrate in § 2, by a quasi-transcendental foundation that can be developed from the specifically moral structure observable in the very concept of recognition. Finally, in § 3, I propose to expand the recognition model to the political dimension, concerning the relation between subjects and institutions. This expansion allows to extend the theory's normative attention also to previously overlooked forms of disrespect.

**Giuseppina Prejanò, *Tra morale e politica: l'importanza dell'universo
valoriale dei diritti umani***

Italiano

L'intervento proposto ha come oggetto la valenza universale dei diritti umani a partire dalla Dichiarazione del 1948, e attraverso la riflessione di Norberto Bobbio e Jeanne Hersch: entrambi, infatti, hanno considerato i diritti umani come punto di riferimento imprescindibile in campo morale e politico.

English

The object of this essay is the universal value of human rights from the Universal Declaration (1948), and through Norberto Bobbio's and Jeanne Hersch's perspectives: they have considered human rights as a reference point that cannot be ignored in the moral and political debate.

Indice

INTRODUZIONE

A. Pirni – A. Bruzzone, *Tra morale e politica: un dialogo (in-)cosciente? Linee per un percorso tematico*

QUESTIONI

- R. Gatti, *Interiorità e politica: un'annotazione su Blaise Pascal*
C. La Rocca, *Kant e il problema della coscienza*
M. De Caro, *Liberio arbitrio e giustizia*
P. M. Kolychev, *L'ontologia relativa e il fondamento dell'etica del futuro*
F. Totaro, *Per una politica del riconoscimento della dignità d'essere*

RICERCHE

- R. Pilotti, *Dignità dell'uomo e cittadinanza globale: Kant alle origini del cosmopolitismo giuridico*
I. Rotella, *Modello freudiano e modello nietzscheano intorno alla questione della Rangordnung*
M. Marras, *Abnegazione, dignità e rispetto di sé. Il femminismo liberal di Jean Hampton*
L. Lovelli, *L'incontro-scontro tra coscienza morale e coscienza politica nel pensiero di K.-O. Apel*
E. Piromalli, *Il riconoscimento tra etica, morale e politica*
G. Prejanò, *Tra morale e politica: l'importanza dell'universo valoriale dei diritti umani*

RECENSIONI

- [P. Zucconi], T. Casadei, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, con un'intervista a Étienne Balibar, DeriveApprodi, Roma 2016
[G. Vissio], F. Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2015
[F. Rossi], M. Lalatta Costerbosa, *Il silenzio della tortura. Contro un crimine estremo*, DeriveApprodi, Roma 2016
[A. Lacchei], E. Greblo, *Etica dell'immigrazione. Una introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2015
[A. Loretoni], A. Belli, *Che genere di diversity? Parole e sguardi femminili migranti su cittadinanza organizzativa e sociale*, FrancoAngeli, Milano 2016

Interiorità e politica: un'annotazione su Blaise Pascal¹

Roberto Gatti

1. Premessa: «L'économie du monde»

Per Pascal la condizione dell'uomo dopo il peccato rende impossibile conoscere l'ordine della giustizia, che pure esiste, come attesta non la ragione naturale, ma la Rivelazione:

Ho trascorso buona parte della mia vita credendo che ci fosse una giustizia; e in ciò non mi sbagliavo: perché ce n'è una, secondo quanto Dio ce l'ha voluta rivelare. Ma non la concepivo così, ed è in questo che m'ingannavo; infatti credevo che la nostra giustizia fosse essenzialmente giusta, e che io avessi modo di conoscerla e di giudicarne. Però mi sono trovato tante volte a mancare di retto giudizio che infine ho cominciato a diffidare di me e poi degli altri. Ho visto tutti i paesi e gli uomini in continuo mutamento; e così, dopo aver variato più volte il giudizio intorno alla vera giustizia, ho capito che la nostra natura non è che un perenne cambiamento, e in seguito non ho più modificato opinione².

Nel fr. 230 Pascal osserva che non c'è modo di fondare «l'économie du monde» che l'uomo pretende di governare, poiché ignora cosa sia la giustizia. La dicotomia tra esistenza e possibilità d'inserzione storica delle leggi naturali connota il resto del frammento: «Ci sono senza dubbio leggi naturali; ma questa bella ragione corrotta ha corrotto tutto»³.

Due fondamentali motivi stanno alla base di tale posizione. Li sintetizzo qui di seguito.

A) Il primo riguarda l'intrascendibile *sproporzione* che sussiste tra Dio e l'uomo, tra Creatore e creatura, tra finito e infinito:

L'unità aggiunta all'infinito non lo aumenta di nulla, non più che un piede aggiunto a una misura infinita. Il finito si annulla in presenza dell'infinito e diviene un puro nulla. Così il nostro spirito davanti a Dio; così la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Non c'è una

¹ Presento qui, in forma notevolmente rielaborata, alcune considerazioni per le quali rimando alla più articolata esposizione che ne ho fatto in *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Studium, Roma 2010. I brani francesi citati nel presente articolo sono tradotti dall'Autore.

² B. Pascal, *Pensées*, in Id., *Oeuvres complètes*, Texte établi et annoté par J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, fr. 252, p. 1155.

³ Ivi, fr. 230, p. 1150.

così grande sproporzione tra la nostra giustizia e quella di Dio di quanta ce n'è fra l'unità e l'infinito⁴.

In questo passo il punto essenziale è la sostituzione della categoria della *participatio* con quella di *disproportion*. La *participatio* implica, secondo la tradizionale struttura argomentativa basata sull'*analogia entis*⁵, una proporzione sussistente tra i termini del discorso in logica, da un lato, e, dall'altro, per quello che ci interessa qui direttamente, tra creatore e creatura. *Disproportion* dice esattamente il contrario. La si può chiarire ricordando quanto ha osservato Hans Jonas riferendosi all'acosmismo moderno: a suo parere, in Pascal si trova una singolare ma significativa anticipazione della condizione spirituale che nascerà dal nichilismo nietzscheano⁶. Per Jonas, il punto fondamentale in Pascal consiste nel "silenzio" dell'universo di fronte all'uomo. È pur vero che, a differenza dal nichilismo di Nietzsche, permane nell'autore dei *Pensieri* il riferimento alla dimensione trascendente e a un universo concepito ancora come prodotto della creazione divina. Ma vale l'affermazione di Jonas che «una trascendenza senza una relazione normativa col mondo equivale ad una trascendenza che ha perso la sua forza effettiva», nel senso che non può fornire un criterio per l'ordinamento dei rapporti umani secondo il Bene⁷.

B) Il secondo motivo è legato non più allo statuto ontologico della creatura rispetto al creatore, ma alle conseguenze della caduta, nella lettura che Pascal ne offre. Si possono sintetizzare nel fatto che la ragione umana, ormai corrotta, non è più in grado di operare la mediazione tra le norme generali della legge naturale rivelata e le multiformi situazioni nelle quali dovrebbero essere applicate. Mi pare che così si possa interpretare in modo plausibile il frammento 229, in cui si afferma che «tutte le buone massime» esistono già: «non manca che applicarle». Ma «non vi sono limiti di sorta nelle cose: le leggi mirano a fissarli, e lo spirito non può sopportarlo»⁸. Vanno menzionati anche i frammenti 85, 86 e 87, incentrati sulla mancanza di un «point fixe» nella ricerca della verità e nella morale: «Bisogna avere un punto fisso per giudicarne. Il porto giudica quelli che sono in una nave; ma dove troveremo un porto nella morale?»⁹.

Una sostanziale ambivalenza caratterizza, quindi, la posizione pascaliana. Egli ammette l'esistenza della legge naturale, identificata con la legge rivelata, ma nega che quest'ultima possa avere efficacia nella condizione dell'uomo dopo il peccato originale, dato l'accecamento della ragione seguito alla caduta di Adamo. E il

⁴ Ivi, fr. 451, p. 1212. Si veda il fondamentale frammento 84 ("Disproportion de l'homme", ivi, pp. 1105-1112).

⁵ Cfr. E. Przywara, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico* (1932), a cura di P. Volonté, Vita e Pensiero, Milano 1995.

⁶ Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo* (1958), tr. it. di M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 1991, p. 337.

⁷ Ivi, pp. 346-347.

⁸ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 229, p. 1149. Cfr. anche J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, vol. II, 1 (*Les vérités de la Grâce*), P.U.F., Paris 1923, pp. 58-61, 161-124, e Id., *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris 1950, pp. 38-46.

⁹ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 87, p. 1112.

“cuore” non arriva a colmare questo vuoto, giacché anch’esso denuncia, con la sua fragilità, i segni della condizione di smarrimento in cui vive l’essere umano dopo la cacciata dei suoi progenitori dall’Eden¹⁰.

Sembrirebbe del tutto legittimo derivare da quanto evidenziato sin qui che la posizione pascaliana concluda logicamente a un concetto imperativistico del diritto: la forza rimane l’unico possibile fondamento di esso e, in generale, dell’autorità: «Non potendo rendere forte la giustizia, si è giustificata la forza, in modo che la giustizia e la forza sussistessero insieme e che ci fosse la pace, cioè il bene sommo»¹¹.

Ma una lettura di questo genere è destinata a rivelarsi, in realtà, non esaustiva. Infatti, permane nell’uomo qualcosa dell’originaria grandezza accanto alla miseria; anche nel regno della forza si conserva una traccia, un’immagine della giustizia, per quanto deformata e sfigurata. Emerge, quindi, la necessità di collocare al centro della nostra riflessione la dialettica tra realtà e apparenza, tra verità e figura, tra assenza e presenza (o, meglio, *presenza in assenza*¹²), tutti elementi che vorrei pur brevemente approfondire qui di seguito.

2. Il regno della simulazione

Quanto accennato all’inizio sull’inesistenza della vera giustizia nelle relazioni umane implica che in esse domina non la giustizia, ma la concupiscenza. La ragione, persa ogni interna normatività, svolge nei suoi confronti un ruolo meramente strumentale. La pace, la sicurezza, le stesse virtù sociali necessarie alla vita collettiva, si configurano, afferma Pascal, come quel «bell’ordine» che, mentre esteriormente assomiglia all’ordine della «carità»¹³, sostanzialmente è basato su «ce vilain fonde de l’homme»¹⁴:

Tutti gli uomini si odiano per natura l’un l’altro. Ci si è serviti come si è potuto della concupiscenza per farla servire al bene pubblico; ma non è che simulazione, e una falsa immagine della carità, poiché al fondo c’è solo odio¹⁵.

Si legga anche il fr. 135:

¹⁰ Cfr., per es., *ivi*, fr. 130, fr. 207, fr. 653.

¹¹ *Ivi*, fr. 238, p. 1152.

¹² «Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir» (*Ivi*, fr. 565, p. 1266).

¹³ *Ivi*, fr. 283 e 284, p. 1160: «Les raisons des effets marquent la grandeur de l’homme, d’avoir tirée de la concupiscence un si bel ordre». Fr. 284: «Grandeur de l’homme dans sa concupiscence même, d’en avoir su tirer un règlement admirable, et d’en avoir fait un tableau de la charité».

¹⁴ *Ivi*, fr. 135, p. 1126.

¹⁵ *Ivi*, fr. 134, p. 1126.

Si sono impennate sulla concupiscenza e si sono tratte da essa regole ammirevoli di ordine civile, di morale e di giustizia; ma, in fondo, in questo spregevole fondo dell'uomo, quel *figmentum malum*, è solo mascherato: non è tolto¹⁶.

Lo spazio della politica è *spazio dell'apparenza* nella misura in cui, incardinato sull'amor proprio, funziona solo a condizione che i reali moventi su cui s'intessono le relazioni sociali rimangano celati; ma, allo stesso tempo, pur essendo caratterizzato dalla simulazione, crea comunque un ordine che evita il *bellum omnium*. L'*inganno reciproco* è premessa, in questo contesto, di una pace che, pur basata sulla menzogna e sull'ipocrisia, allontana «il più grande dei mali», la «guerra civile»¹⁷.

Chi mai dice la verità al suo simile?

Se si ha qualche interesse a essere amati da noi, si evita di renderci un servizio che tutti sanno ci risulterebbe sgradevole; ci si tratta come vogliamo essere trattati; odiamo la verità, e ci viene nascosta; vogliamo essere compiaciuti, e ci compiaccono; desideriamo essere ingannati, e veniamo ingannati [...]. Ora, quanti vivono insieme ai principi preferiscono i loro propri interessi a quelli del principe del quale sono al servizio; e così fanno attenzione a non procurargli un vantaggio nuocendo a se stessi. Questa disgrazia è senza dubbio più grande e più comune nel gran mondo; ma chi si trova in condizione meno elevata non ne è esente, poiché c'è sempre qualche interesse a farsi amare dagli uomini. Così la vita umana è solo una perpetua illusione; non si fa che ingannarsi a vicenda [...]. L'unione tra gli esseri umani è fondata unicamente su questo reciproco inganno¹⁸.

In questa prospettiva, il rapporto tra interiorità e politica si modifica profondamente rispetto alla tradizione (termine con cui intendo riferirmi soprattutto alla linea che congiunge Aristotele, Tommaso e gran parte della neo-Scolastica). Il «vero cristiano»¹⁹ sa l'infondatezza della legge e dell'autorità, sa cioè che la loro origine sta nel rango e/o nel caso, non certo nella vera giustizia, alla quale gli esseri umani non hanno più accesso. Per questo obbedisce mantenendosi in una postura di distacco critico; obbedisce perché conosce quanto l'esistenza di un'autorità e di leggi sia essenziale per garantire l'ordine. Ma, allo stesso tempo, nei confronti dell'una e delle altre, mantiene il suo atteggiamento interiore nell'ambito del «rispetto dovuto all'istituzione [*respect d'établissement*]». Quest'ultimo è diretto alla funzione dei governanti e rimane ben distinto dal «rispetto naturale [*respect nature*]», che dovrebbe invece dirigersi unicamente alle qualità intrinseche di una persona²⁰. La consapevolezza della necessità di un ordine che preservi dalla guerra civile fa sì che il

¹⁶ Ivi, fr. 135, p. 1126. Con la sua «honnêteté» il libertino, che Pascal stilizza nella figura di Miton, maschera ma non toglie il «*moi* [...] haïssable».

¹⁷ Ivi, fr. 296, p. 1163.

¹⁸ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 130, p. 1125. Corsivo mio. Cfr. su questo anche P. Nicole, *De la connaissance de soi-même*, in Id., *Oeuvres philosophiques et morales*, par J. Jourdain, Hachette-Ladrange, Paris 1845, pp. 56-61. Il saggio è disponibile anche negli *Essais de morale*, Slatkine reprints, Genève 1971 (réimpression de l'édition Paris 1733-1771), vol. I, pp. 208-241.

¹⁹ Per il termine vedi nota 22.

²⁰ B. Pascal, *Trois discours sur la condition des Grands*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., pp. 618-619 (*Second discours*).

cristiano obbedisca lealmente, ma al contempo esclude qualsiasi forma d'identificazione *in interiore homine* tra governanti e governati. Qui sta il limite insuperabile che domina nel rapporto comando-obbedienza. Peraltro, c'è da dire che, se è funzionale nei suoi *effetti*, l'obbedienza non lo è nella sua *essenza*, poiché deriva dalla consapevolezza di una mancanza originaria, appunto il primo peccato. È obbedienza con riserva.

Molto importante è inoltre il fatto che l'analisi pascaliana del movente interiore da cui si genera obbedienza rinvia non a una disposizione meramente psicologica, ma alla sfera teologica, cioè al rapporto, per sempre compromesso, fra trascendenza e mondo umano. Balza agli occhi la differenza d'impostazione e di motivazione che separa Pascal dalla parte più consistente della filosofia politica moderna, in cui il funzionalismo nella concezione delle relazioni potestative ha radici del tutto secolarizzate. Tornerò su questo punto più avanti.

Mantenere distanza critica dall'autorità e dalle leggi non implica che il cristiano si ritiri in una posizione da mero spettatore delle vicende politiche (anche se quest'aspetto affiora talvolta in Pascal, come vedremo). Il cristiano partecipa al *commerce* che ha luogo nel mondo, ma lo fa, agostinianamente, nella prospettiva dell'*uti*, non certo del *frui*, che è riservato solo alla sua relazione intima con Dio, nella quale dominano incontrastate la preghiera, la speranza e l'attesa della «Gerusalemme celeste».

Anche la ricerca del consenso da parte dei governanti non arriva a scalfire il distacco tra il cristiano e la politica: *consenso* dice non di un coinvolgimento interiore, ma di una comprensione, non priva di ironia, delle ragioni per cui, nell'«ospedale dei pazzi», è preferibile prestarsi al gioco che recedere: «I veri cristiani obbediscono comunque alle follie (*folies*); non perché rispettino le follie, ma l'ordine di Dio, che, per punire gli uomini, li ha asserviti ad esse»²¹.

3. L'«ordine dei corpi» e l'«ordine degli spiriti»

In Pascal la vicinanza al modello hobbesiano – più volte rilevata dagli interpreti e, non di rado, enfatizzata oltre il lecito – nasconde l'opposizione sostanziale rispetto a esso. Ovviamente l'analogia è nell'idea che l'ordine politico si costituisce a partire dalla disciplina ragionevole degli interessi egoistici del singolo in vista del soddisfacimento del tornaconto di ciascuno in situazione di pace piuttosto che in condizioni tali da comportare il permanente rischio della morte. La divaricazione tra l'autore dei *Pensieri* e quello del *Leviatano* diventa evidente se ci si colloca, invece, non più nella dimensione concernente il tentativo di render conto del modo in cui *di fatto* la società politica può formarsi, ma ci si situa piuttosto dal punto di vista normativo, che concerne il *giudizio di valore* da attribuire a tale dinamica associativa che prende le

²¹ Id., *Pensées*, cit., fr. 313, p. 1167.

mosse dall'*amour-propre éclairé*. Risulta emblematica, in questo caso, l'annotazione di Pierre Nicole, che riprende e approfondisce il pensiero pascaliano:

Ecco, dunque, [...] tutti gli uomini venire alle mani gli uni con gli altri; e, se chi ha affermato che essi nascono in uno stato di guerra e che ogni uomo è naturalmente nemico di tutti gli altri uomini, avesse voluto con le sue parole mostrare solo la disposizione del cuore degli uomini gli uni verso gli altri, senza pretendere di farla passare per legittima e per giusta, avrebbe detto una cosa così conforme alla verità e all'esperienza quanto quella che sostiene è contraria alla ragione e alla giustizia²².

L'unica giustizia accessibile all'uomo caduto è quella basata sull'accorto calcolo degli interessi mediato dal principio della reciprocità, che lascia totalmente irrelati i soggetti del patto istitutivo dell'ordine politico. Mentre in Hobbes e pressoché in tutto il contrattualismo tra '600 e '700 questo rappresenta il modello paradigmatico e unico per "instituer un peuple" (Rousseau), in Pascal ad esso viene contrapposta, come sola giustizia autentica, quella che cementa, attraverso l'amore, il corpo mistico inteso come comunità di "membra pensanti", che realmente si fonda sul «général»²³, non sull'universalità astratta che connota la logica del contrattualismo e, in generale, del politico moderno. L'autentica comunità è la *Civitas Dei* pellegrina sulla terra e proiettata verso la *parusia*.

Dal punto di vista pascaliano, la fallacia attribuibile a Hobbes consiste nella convinzione che quello realizzato attraverso l'accordo di interessi destinati a rimanere inchiodati nel loro strutturale egoismo sia un ordine realmente giusto, mentre, rispetto all'ordine del Bene autentico della carità, che sola unisce veramente gli uomini in un «corps», è la mera garanzia di un sistema basato sulla protezione delle condizioni materiali esterne della convivenza. I corpi ne sono l'oggetto, ferma restando la radicale eterogeneità e incommensurabilità dell'«ordre des corps» rispetto sia all'«ordre des esprits» che a quello della «charité»:

La distanza infinita dei corpi rispetto agli spiriti raffigura la distanza infinitamente più infinita degli spiriti rispetto alla carità; infatti quest'ultima è soprannaturale.

Tutto lo splendore delle grandezze materiali non ha alcun lustro per la gente dedita alle ricerche intellettuali.

La grandezza delle persone dotate d'intelletto è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri, a tutti questi grandi della carne.

La grandezza della saggezza, che è nulla se non proviene da Dio, è invisibile ai carnali e alle persone dotate d'intelletto. Sono tre ordini di genere differente [...]. Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi regni, non valgono il più piccolo intelletto; infatti questo conosce tutto ciò, e conosce se stesso; e i corpi, niente.

Tutti i corpi insieme, e tutti gli intelletti insieme, e tutte le loro produzioni, non valgono il più piccolo atto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato.

²² P. Nicole, *De la charité et de l'amour propre*, in Id., *Oeuvres philosophiques et morales*, cit., p. 180.

²³ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 703, p. 1304.

Da tutti i corpi insieme non si potrebbe far nascere un piccolo pensiero: ciò è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e gli intelletti non si potrebbe trarre un atto di vera carità: ciò è impossibile, e di un altro ordine, soprannaturale²⁴.

Il fondamento metafisico della tensione tra interno ed esterno, tra interiorità e politica è in questo frammento.

Per dire in termini parzialmente diversi quanto evidenziato fin qui, si può osservare che l'ordine politico è il regno dell'«honnêteté», non certo quello della «charité», come Pascal spiega nell'ultimo dei *Tre discorsi sulla condizione dei Grandi*:

Dio è attorniato da gente piena di carità, che gli chiede i beni della carità che sono in suo potere: così Egli è propriamente il re della carità.

Voi siete, allo stesso modo, attorniato da un piccolo numero di persone, sulle quali regnate alla vostra maniera. Questa gente è piena di concupiscenza. Vi chiede i beni della concupiscenza; è la concupiscenza che li lega a voi. Siete dunque propriamente un re di concupiscenza [...]. Date soddisfazione ai loro giusti desideri; curate le loro necessità; mettete il vostro piacere nell'essere generoso; prevenite desideri e necessità per quanto potete, e vi comporterete come un vero re di concupiscenza [*roi de concupiscence*].

Quanto vi dico non va molto lontano; e se voi vi fermerete a ciò, non riuscirete a non perdervi; ma almeno vi perderete da gentiluomo [*en bonnête homme*]²⁵.

Al massimo, si può affermare che, in tale prospettiva interpretativa, il regno della concupiscenza realizza la *mimesi del regno della carità*, poiché vi si trovano, esteriormente, gli stessi effetti cui darebbe luogo nelle relazioni umane l'adozione della carità, fermo restando, però, che i moventi sono invece quelli tipici dell'amor proprio. La *simulazione* segna la dimensione politica: apparentemente intessuta di benevolenza, reciproca assistenza, cooperazione, in realtà ha il suo fondamento nell'amor proprio, che si mimetizza sotto le forme della carità solo per ottenere più facilmente i suoi obiettivi. E simulazione è *separatezza*: di verità e finzione, di forma e sostanza, di *interno ed esterno*.

Ancora Nicole ha ben compreso questo punto del pensiero di Pascal (e anche detto meglio di lui quello che c'era da dire). Si rammenti un passo del capitolo primo del saggio *De la charité et de l'amour propre*:

Per quanto non vi sia nulla di così opposto alla carità, che riferisce tutto a Dio, dell'amor proprio, che riferisce tutto a sé, non vi è tuttavia nulla di tanto simile agli effetti della carità di quelli dell'amor proprio. Infatti, quest'ultimo procede per vie talmente simili che non si riuscirebbe quasi a mostrare meglio quelle lungo le quali la carità deve condurci se non scoprendo le vie che segue un amor proprio illuminato, il quale fa conoscere i suoi veri interessi e tende in modo razionale al fine che si propone”.

È un dato di fatto che “l'uomo corrotto non solamente ama se stesso, ma che si ama senza limiti e senza misura; che non ama che sé; che riferisce tutto a sé [...]. Si fa il centro di tutto: vorrebbe dominare su tutto e vorrebbe che tutte le creature non fossero occupate in altro che nel soddisfarlo, nel lodarlo, nell'ammirarlo”. Giacché questa

²⁴ Ivi, fr. 829, p. 1342.

²⁵ Id., *Trois discours sur la condition des grands*, cit., p. 620.

disposizione tirannica è impressa nel fondo del cuore di tutti gli uomini, “li rende violenti, ingiusti, crudeli, ambiziosi, adulatori, invidiosi, insolenti, litigiosi”. Insomma, “racchiude i germi di tutti i crimini e di tutte le sregolatezze degli uomini”: “Ecco dunque da qui tutti gli uomini venire alle mani gli uni contro gli altri”. Ma accade che “l’amor proprio, il quale è la causa di questa guerra, può ben diventare il mezzo di farli vivere in pace”. In effetti, l’amor proprio ama la dominazione e ama assoggettare a sé tutti gli altri, ma [...] vede chiaramente che gli altri non sono per nulla disposti a lasciarsi dominare e sono piuttosto pronti a sottrargli i beni che egli ama di più. Ciascuno si scorge dunque nell’impotenza di riuscire a realizzare attraverso la forza gli obiettivi che la sua ambizione gli suggerisce e teme anche giustamente di perdere, per opera della violenza altrui, i beni essenziali che possiede. È questo che obbliga innanzitutto a ridursi alla cura della propria conservazione, e non si trova altro mezzo per tale fine se non quello di unirsi insieme agli altri uomini per respingere [...] quelli che dovessero tentare di strapparci la vita o i beni. E, per rafforzare questa unione, vengono fatte delle leggi e vengono stabilite delle punizioni contro coloro che le violano. Così [...] sono repressi i pensieri e i propositi tirannici dell’amor proprio di ogni singolo. Il timore della morte è dunque il primo legame della società civile e il primo freno dell’amor proprio [...]. In tal modo, vedendosi preclusa la violenza aperta, gli uomini sono costretti a cercare altre strade e a sostituire l’artificio alla forza; e non ne trovano nessun’altra se non quella di sforzarsi di soddisfare l’amor proprio di coloro dei quali hanno bisogno, invece di esercitare violenza su di essi [*au-lieu de les tyrannizer*]. Gli uni cercano di rendersi utili ai loro interessi, gli altri impiegano l’adulazione per guadagnarli a sé. Si dà per ottenere. È l’origine e il fondamento di tutte le relazioni che si praticano tra gli uomini [...]. Così, attraverso questo scambio [*commerce*], tutti i bisogni della vita sono in qualche modo soddisfatti senza che la carità vi entri [...]. Non è che questa inclinazione tirannica che conduce a voler dominare gli altri attraverso la forza non sia sempre operante nel cuore degli uomini; ma, vedendosi nell’impotenza di riuscire per questa via, sono costretti a dissimularla²⁶.

Ecco perché si può legittimamente ricorrere alla categoria dell’*apparenza* per cogliere il significato, in Pascal, di quell’ «hôpital de fous» che è la società politica²⁷: appunto per la ragione che negli «effetti» che si creano a partire dall’amor proprio viene incarnato, come si accennava in precedenza, un ordine che è «immagine» di quello che la carità esigerebbe, cioè è immagine della «verità» (appunto, un «tableau de charité»). Della verità, come della giustizia, solo un’immagine, dopo la caduta, ci può essere data, ma l’immagine, come rinvio a qualcosa che la trascende, eccede la dimensione della miseria, cioè la dimensione nella quale l’uomo sperimenta esclusivamente il suo esilio e la sua lontananza dal Vero e dal Giusto. La *tragica serietà* dell’ordine della concupiscenza sta appunto qui, vale a dire nel fatto che siamo destinati a vivere nella dimensione della «surface», ma è altrettanto vero che «pour ne voir dans la surface que superficie, il faut être soi-même bien superficiel»²⁸.

Per tale via e in questo senso l’ordine politico rimane aperto verso la trascendenza, l’apertura essendo però imperniata non sulla *participatio* nel senso della Scolastica, ma sulla «figura», la quale sta a indicare la *presenza in assenza*, nel senso che

²⁶ P. Nicole, *De la charité et de l’amour propre*, cit., pp. 179-182.

²⁷ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 294, p. 1163.

²⁸ G. Ferreyrolles, *Pascal ou la raison du politique*, P.U.F., Paris 1984, p. 126; peraltro Ferreyrolles sviluppa un’interpretazione diversa da quella qui proposta.

dove c'è «figura» non c'è la «verità»-«realtà», ma allo stesso tempo la «figura» contiene in sé qualcosa della verità-realtà, la cela e la manifesta.

4. Il cristiano nella Città

Emerge, come risultato di quanto sin qui evidenziato, la possibilità di stilizzare un'articolata fenomenologia degli atteggiamenti del cristiano nei confronti del mondo.

A) Il cristiano, innanzitutto, può porsi come *spettatore* di una vicenda che osserva con disincantato e allo stesso tempo tormentato distacco; ad essa partecipa con riserva, pur se non fa mancare l'impegno attivo, individuale o collettivo. Ma la sua vera vita è altrove. Come leggere altrimenti il frammento 696 dei *Pensieri*?

libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi. Sventurata la terra maledetta che questi tre fiumi di fuoco incendiano piuttosto che irrorare! Felici quelli che, dimorando lungo questi fiumi, non già immersi, non già trascinati, ma immobili e saldi, non ritti, ma seduti in una posizione bassa e sicura da cui non si sollevano prima che venga la luce, dopo essersi qui riposati in pace tendono la mano a colui che deve innalzarli per mantenerli diritti e fermi nei portici della Gerusalemme celeste, dove l'orgoglio non potrà più combatterli e vincerli; e che malgrado ciò piangono, non perché vedono fluire tutte le cose periture che quei torrenti trasportano, ma nel ricordo della loro cara patria, la Gerusalemme celeste, della quale si rammentano senza posa nella lunghezza del loro esilio²⁹!

B) Oppure (anche se le due configurazioni non sono ovviamente esclusive l'una dell'altra) è colui che vive il comandamento della carità non solo dandone per scontato il carattere forzatamente residuale rispetto ai criteri del “mondo”, ma in tale carattere individuando un destino intrascendibile che fa tutta la fragilità e al contempo tutta la forza del suo operare. Infatti, la sottrazione del gesto d'amore alla luce del pubblico, insieme con l'apparente non incisività nella storia del mondo, diviene garanzia della sua purezza. Hannah Arendt, in *Vita activa*, ha stilizzato in modo molto efficace, da una prospettiva non cristiana, questa posizione, nella quale è centrale il carattere necessariamente amondano e apolitico della «pratica della bontà», che comporta per sua natura «la tendenza a evitare di essere visti o uditi»: «Quando la bontà viene alla luce non è più tale, anche se può ancora essere utile come carità organizzata o come atto di solidarietà»; che è poi la convinzione alla base del racconto talmudico dei trentasei uomini giusti, per i cui meriti Dio salva il mondo, «e che pure non sono noti a nessuno, e meno che mai a se stessi»³⁰.

C) Infine, entro tale prospettiva, il cristiano è l'uomo che sta *in limine* rispetto alla vicenda storica, alla quale oppone il principio che «la storia della salvezza si riferisce alla salvezza individuale, indipendentemente da quale comunità razziale,

²⁹ B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 697, p. 1302.

³⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1991³, p. 54.

sociale o politica essa appartenga»³¹. Affermazione da cui deriva che, «poiché la storia della salvezza non riguarda regni, nazioni e popoli della storia universale, bensì la salvezza di ciascuna singola anima, non si vede perché il cristianesimo non potrebbe essere di fatto indifferente di fronte alle distinzioni storiche, perfino di fronte alla differenza tra cultura e barbarie»³². E così la carità finisce per consumare i suoi atti in una zona d'ombra, confinata al margine di una storia estranea ai conflitti, ai dubbi, ai tormenti della coscienza impegnata in un diuturno e solitario dialogo con Dio. È pronta sempre a soccorrere amorevolmente il prossimo, ma è altresì restia ad allungare lo sguardo con cui questa prossimità si misura. Si potrebbe dire che è quasi intaccata dal timore che la dilatazione dello spazio impoverisca o travolga la grazia del dono. Pascal rompe definitivamente, e con profondità direi maggiore di quanto non avvenga nella maggior parte dei filosofi a lui contemporanei, con l'apologia dell'individuo teso a raggiungere, nell'estroflessione completa del sé, la propria perfezione di *zoon politikon*. L'io autentico è, per lui, quello interiore, che si sporge nel mondo come in un universo intessuto di ambizione, vanità, conflitti. E assiste, tra il malinconico e il nostalgico, a questo scatenarsi delle passioni, mentre anela a un al di là nel quale trarrà il frutto non tanto di quanto avrà fatto *per il* mondo, ma della prudente e saggia distanza che avrà saputo mantenere *da* esso, pur non rifiutandosi totalmente di dare il suo contributo alla società in cui è destinato a vivere. La politica è, in tale contesto, inchiodata nello spazio della corporeità, dell'esteriorità, delle azioni rilevanti per il successo del rapporto tra comando e obbedienza. Questa concezione è vissuta, dai moderni, come una conquista rispetto alle illusioni degli antichi (vedi Machiavelli e Hobbes su tutti). O anche come una più saggia e prudente consapevolezza, rispetto al passato, dell'intricato rapporto tra interessi, passione, ragione che caratterizza gli esseri umani (Locke). E ovviamente, proprio in ragione della divisione tra interno ed esterno, tra coscienza e politica, tra religione e politica, come spazio ormai aperto alla libertà dello spirito (Spinoza). Pascal condivide ognuno di questi aspetti, sa e vede che la politica (non solo dei moderni invero) è questo e non può essere che questo. Ma, in tale non poter essere altro che così, egli sorprende non semplicemente il suo limite, ma la sua radicale difettività, la sua mancanza, che non si dovrebbe aver troppo scrupolo a definire ontologica. Il regno della politica è l'amor proprio beninteso, cioè quello dell'individuo che, evitando di perdere il controllo di sé e di precipitare nell'antagonismo e nella guerra civile, arriva, insieme con gli altri, a organizzare la pace creando una rete di relazioni in cui domina incontrastata la simulazione. Quanto successo avrà questo modo di considerare le cose è stato rilevato innumerevoli volte, finendo per fare di Pascal e Nicole degli involontari precursori dell'Illuminismo. In effetti, una volta secolarizzata la loro posizione, il gioco è fatto e si comprende perfettamente l'ultima delle *Lettere inglesi* di Voltaire, e molto altro

³¹ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), tr. it. di F. Tedeschi Negri, Comunità, Milano 1965², p. 223.

³² Ivi, p. 205.

ovviamente (Bayle, Mandeville, Condillac, Diderot, fino alle estreme propaggini del secolo dei lumi, Helvétius, d'Holbach, che capitalizzano soprattutto, com'è noto, su quella che a loro appare la negazione pascaliana della *natura* a tutto favore del *costume*). Ma questa è una storia che non interessa qui, visto che il punto saliente di quanto ho cercato di evidenziare è non solo la dialettica, non priva di tragicità oltre che di ironia, tra interno e esterno, *ma soprattutto la motivazione metafisica che la sostiene*. Quella motivazione che l'empirismo successivo, da intendere come linea assolutamente dominante tra fine '600 e quasi tutto il '700, toglierà di mezzo, con il risultato di rendere molto deboli le basi filosofiche della dicotomia tra interiorità e politica. A due secoli e mezzo di distanza, pur essendo cambiate talvolta (non sempre) molte cose quanto al tentativo di rimediare a tale fragilità teoretica, non sembra che la situazione sia molto diversa, sia che il cambiamento abbia percorso la via aperta da Kant o abbia assunto la forma di un aristotelismo senza metafisica.

Albert Camus diceva che ogni filosofia che non sappia rispondere a Pascal è «inutile»³³. Come al solito, tendeva talvolta all'eccesso. Ma, forse, non più di tanto. Se riuscissimo a recuperare un Pascal critico invece di mettere in campo, come spesso avviene, apologie dell'autore dei *Pensieri* o raffinatissime filologie (proficue certo, ma a patto di non essere fini a se stesse), potremmo, in questo senso, essergli più utili di quanto lo siano quanti, pur di tenerlo più stretto all'ortodossia tomista e neo-tomista, ne equivocano parecchio, anche se con strenuo ma a mio avviso scarsamente produttivo sforzo, il lascito.

³³ Cit. in P. Thody, *Camus* (1957), tr. it. di G. Venosta, Della Volpe, Roma 1968, p. 30 (Camus riprende una frase di Brice Parain).

Kant e il problema della coscienza

Claudio La Rocca

1. Il ruolo della coscienza nel discorso comune e il suo declino filosofico

Un celebre personaggio del film *Pulp Fiction* di Quentin Tarantino si presenta dicendo: «I'm Winston Wolf, I solve problems». La coscienza intesa in senso morale sembra essere caratterizzata piuttosto, nel linguaggio comune come nella riflessione filosofica, per *porre* problemi. Lo conferma il fatto che molte delle sue abituali azioni hanno un carattere per lo più negativo: la coscienza rimorde, accusa, provoca inquietudine, ansietà, perfino dolore¹ – è prevalentemente “cattiva coscienza”. Ma la coscienza è legata ai problemi in un senso più sostanziale: si esercita dove vi sono dilemmi, colpe, e anche nella sua formulazione più positiva, quando si presenta nell’orizzonte del principio della “libertà di coscienza”, si pone pur sempre come istanza che agisce in *contraddizione* con norme o costumi altrimenti dati. Il suo presentarsi nelle metafore della corte, del giudice, dell’accusatore ne fa il luogo di un dibattito, di un contrasto tra opzioni: è lo scenario nel quale qualcosa è radicalmente *in questione*. Questa problematicità connaturata alla coscienza morale va tenuta ben presente; e tuttavia il senso in cui intenderò in seguito “il problema della coscienza” non è primariamente da riferire a questa sua natura intrinseca: sarà piuttosto la coscienza in quanto *problema filosofico* a costituire l’oggetto della nostra attenzione².

La nozione di coscienza ha avuto un ruolo fondamentale nella riflessione filosofica per secoli, a partire dall’antichità, e ad questo ruolo si è accompagnata una sua “fortuna” nel linguaggio comune e nel discorso pubblico e politico. La storia filosofica più recente di questa nozione tuttavia non lascia intravedere una sua centralità paragonabile all’importanza che essa conserva nei discorsi extrafilosofici.

¹ Per John Stuart Mill si tratta di «a feeling in our mind; a pain, more or less intense, attendant on violation of duty» (J.S. Mill, *Collected Works*, Routledge, London 1969, vol. 10, p. 228).

² Com’è evidente, mi riferisco a “coscienza” nel suo significato morale; a differenza di altre lingue, come inglese e tedesco, che hanno termini distinti per la coscienza intesa in senso morale (*conscience*, *Gewissen*) e intesa nel senso di consapevolezza cognitiva (*consciousness*, *Bewußtsein*), in italiano il termine è uno solo. In seguito eviterò di usare sempre l’espressione “coscienza morale”, visto che è questa il tema affrontato; nei casi in cui il riferimento sarà alla coscienza in senso cognitivo, quando non è del tutto evidente dal contesto, lo indicherò, in ambito kantiano, con il termine tedesco tra parentesi.

Se l'appello alla coscienza nel discorso morale comune – quella che Kant avrebbe chiamato la «conoscenza morale razionale comune» – e il suo ruolo nel discorso politico, in particolare in relazione alla “libertà di coscienza”, hanno grande diffusione e importanza, il ruolo della nozione di coscienza in filosofia morale ha sicuramente conosciuto un declino negli ultimi decenni. Anche non considerando le analisi critiche della coscienza che ne hanno messo in questione radicalmente l'autorità – quelle di Nietzsche e Freud sono le più celebri – il concetto di coscienza non ha avuto nella riflessione morale del '900 il ruolo che ad esso assegna ancora la comprensione morale comune. È quanto può mostrarci l'esempio di due autori appartenenti a due impostazioni filosofiche distanti, come Max Scheler e Gilbert Ryle.

Scheler indebolisce considerevolmente il ruolo della coscienza mettendolo in questione per diversi aspetti. Da un lato, a causa del timore che la «libertà di coscienza» (*Gewissensfreiheit*) possa tradursi in anarchia morale, nega che la coscienza stessa possa essere identificata con la «conoscenza morale (*sittliche Einsicht*)», e neanche con una «capacità (*Fähigkeit*)» di conoscenza morale. Insiste piuttosto con forza sulla possibilità che la coscienza inganni, e le nega di conseguenza il ruolo di «istanza ultima»³. La coscienza non può fungere da «sostituto» (*Ersatz*)⁴ della conoscenza morale: questa pretesa, e quella di essere l'«ultima istanza cui si può fare appello (*letzttappellable Instanz*)», costituisce ai suoi occhi il frutto di una interpretazione metafisico-religiosa, secondo la quale nella coscienza si renderebbe percepibile la «voce di Dio»⁵. La coscienza «in questo senso appartiene al variegato crepuscolo del sole tramontato di un credo religioso»⁶. Da notare, per il nostro contesto, che il ruolo di semplice surrogato di una valutazione morale che trovi «compimento in valori dati in modo intuitivo ed evidentemente oggettivi» viene attribuito da Scheler anche alla «validità universale» e alla «capacità di universalizzazione» in gioco nell'etica di Kant⁷.

La diffidenza verso la coscienza come principio dell'etica che Scheler manifesta nei primi decenni del '900 si presenta nel contesto di una visione che mira ad una fondazione più forte dell'etica, che risulti più affidabile di quella che questa nozione e la capacità cui essa vuole rimandare sembrano offrire. Ha luogo invece in un quadro filosofico assai diverso la delimitazione delle pretese della coscienza che possiamo trovare qualche decennio dopo, nel 1940, nell'articolo di Gilbert Ryle intitolato *Conscience and Moral Conviction*⁸. Muovendo dalla premessa che «coscienza» era una parola troppo vaga ed equivoca per godere di una sintassi definita, Ryle cerca di delineare una concezione della coscienza che, identificandone con precisione il senso, ne riduce il ruolo. Questa riduzione è chiaramente espressa dalla

³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle 1916, p. 333.

⁴ Ivi, p. 334.

⁵ Ivi, p. 335.

⁶ Ivi, p. 336.

⁷ Ivi, p. 331.

⁸ G. Ryle, *Conscience and Moral Conviction*, in «Analysis», VII, n. 2, 1940, pp. 31-39.

prima caratterizzazione della coscienza cui ritiene di potersi affidare: «Conscience is a *private monitor*»⁹. Il carattere privato emerge dalla stessa semantica della parola: «È assurdo dire “la mia coscienza dice che tu devi fare questo o dovresti non averlo fatto”». L’analisi che prende le mosse da questa osservazione fa leva poi sulla traduzione dei presunti stati soggettivi “interni” in disposizioni ad agire, arrivando a dare una definizione di coscienza morale che muove dalla nozione di *scrupulousness*: la coscienza è «una specie, fra altre, di scrupolosità; e questa è l’accettazione operativa di una regola o principio che consiste nella disposizione a comportarsi in accordo con la regola, in tutte le modalità di comportamento, inclusi il dire a se stesso e ad altri, l’insegnare, il rimproverare, ecc.»¹⁰. È interessante notare fin d’ora che un accento particolare all’aspetto “procedurale” della coscienza, che in modi diversi da quelli di Ryle ne circoscrive il ruolo, si troverà nella sottolineatura di Kant – in una delle sue teorizzazioni della coscienza – della dimensione della *Gewissenhaftigkeit*, della «coscienziosità». Ma il punto di fondo che interessa ora sottolineare nella lettura di Ryle è la sua convergenza con Scheler nel limitare, sulla base di analisi e intenti filosofici del tutto diversi, il ruolo della coscienza morale, una posizione anche questa in contraddizione tanto con la sua importanza nel discorso comune quanto con la sua rilevanza nel discorso politico.

Scheler e Ryle aprono dunque in forme diverse la strada a quello che è stato chiamato «the contemporary dismissal of conscience»¹¹ e che ha condotto fino a porsi, in analogia con la famosa domanda di William James «Does consciousness exist?»¹², il problema più radicale della stessa esistenza anche della coscienza intesa in senso morale. Una diffusa interpretazione riduttiva le ha sottratto in ogni caso la centralità che aveva potuto acquisire, leggendola come un sentimento di inquietudine e disagio che conservava lo status residuale, come è stato detto, di poco più di un *emotional buzzer*¹³. Di fatto, si è osservato, la nozione di «‘coscienza’ non svolge un ruolo significativo né nell’etica filosofica né nella psicologia del XX secolo»¹⁴. Il tratto di fondo che caratterizza quello che possiamo chiamare “il problema della coscienza” è dato dal presentarsi allo stesso tempo di una limitazione del ruolo della coscienza nel discorso filosofico – che è andata crescendo nel ’900 fino ad oggi – e del permanere della sua importanza nella «conoscenza morale razionale comune» e, con essa, nel discorso politico. Per quest’ultimo, basti ricordare l’orazione di Barack Obama del 22 giugno 2007, dal titolo già programmatico *A*

⁹ Ivi, p. 31.

¹⁰ Ivi, p. 38.

¹¹ D. C. Langston, *Conscience and other virtues: from Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2001, pp. 88 ss.

¹² W. James, *Does consciousness exist?*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», I, 1904, pp. 477-491.

¹³ D. Langston, *Conscience and other virtues*, cit., p. 2.

¹⁴ A. Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, Pallas Publications, Amsterdam 2007, p. 28.

Politics of Conscience, che concludeva: «So let's rededicate ourselves to a new kind of politics – a politics of conscience»¹⁵.

La diagnosi delle ragioni, storiche e teoriche insieme, che hanno portato ad una situazione di questo tipo non può essere svolta in questa sede¹⁶. La posizione di Kant in questo contesto problematico è però significativa per diversi aspetti che a un tale “problema della coscienza” possono riferirsi. Per un verso, Kant si inserisce nella linea che vede la coscienza emergere come una *facoltà*, e come una facoltà che assume un ruolo fondante nell'esercizio della moralità, una linea che trova la sua origine soprattutto in Joseph Butler. Per un altro verso, Kant limita il ruolo sistematico della coscienza nella teoria morale, sviluppando una fondazione della moralità che senz'altro impedisce di considerare la sua filosofia pratica come un'“etica della coscienza”. In questo senso, sembra anticipare in una certa misura il *dismissal* contemporaneo che ho ricordato. Tuttavia, il ruolo della coscienza nella fenomenologia della vita morale che Kant presenta non è affatto secondario, e sembra recuperare dei tratti molto forti del concetto: alla coscienza morale è assegnata una qualche forma di infallibilità e anche la funzione di istanza ultima della valutazione morale – non perché essa costituisca la *fonte* della legge, ma perché assume il valore di punto di vista finale circa la colpa o l'innocenza. Questa crucialità del giudizio della coscienza conduce fino all'asserzione radicale: «Se qualcuno [...] è consapevole di aver agito secondo coscienza, allora non si può pretendere da lui niente di più riguardo alla colpa o all'innocenza»¹⁷.

2. Kant e l'etica della coscienza

La posizione peculiare della teoria kantiana rende particolarmente interessante una sua analisi all'interno del problema della coscienza. L'esame della sua collocazione in questo orizzonte problematico può essere svolto anzitutto sulla base delle seguenti questioni, che cercherò, se non di chiarire, di porre nel modo più chiaro possibile: 1)

¹⁵ Cit. in M. Ojakangas, *The Voice of Conscience. A Political Genealogy of Western Ethical Experience*, Boomsbury, New York-London-New Delhi-Sidney 2013, p. 1. Il testo completo è in <http://www.ucc.org/a-politics-of-conscience> (visitato il 10/1/2017).

¹⁶ Cfr. su questo H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995; G. Tomasi, *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Edizioni ETS, Pisa 1999; D. Langston, *Conscience and other virtues*, cit.; A. Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, cit.; P. Strohm, *Conscience. A Very Short Introduction*, OUP, Oxford 2011; M. Ojakangas, *The Voice of Conscience*, cit.; R. Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*, OUP, Oxford 2014. Cfr. anche Th. E. Hill, *Four Conceptions of Conscience*, in Id., *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 277-309.

¹⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (in seguito: *MS*), AA VI 401; tr. it. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 417. Cito le opere di Kant dalla *Akademie-Ausgabe* (I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin [poi: de Gruyter, Berlin-New York] 1900 sgg.) usando la sigla “AA” seguita dal numero del volume in numeri romani e della pagina in numeri arabi. Le traduzioni italiane indicate sono in alcuni casi modificate.

per quali ragioni Kant non sviluppa una vera e propria etica della coscienza¹⁸? 2) quale ruolo comunque importante assegna Kant alla coscienza e in che modo questo ruolo può essere giustificato? Più in generale, queste domande saranno la guida per esaminare alcuni aspetti rilevanti della teoria kantiana della coscienza e interrogarci circa loro plausibilità in relazione al problema della coscienza inteso nel senso che abbiamo delineato. Non proporrò dunque principalmente questioni esegetiche, anche se alcune di queste questioni, per la complessità e difficoltà della teoria kantiana, necessariamente emergeranno.

Kant non dedica una trattazione sistematica al tema della coscienza. Tuttavia, come per altre tematiche filosofiche cui pure non ha dedicato specifiche trattazioni, il tema lo occupa a lungo nel corso degli anni, anzitutto nella sua attività didattica, in particolare, com'è ovvio, nelle sue lezioni di etica. Questa ripetuta riflessione sul tema è documentata a partire dagli appunti di lezioni presi da Herder negli anni 1762-64, fino ai tardi appunti di lezioni Vigilantius riferibili al 1793. Nelle lezioni Kant tratta della coscienza confrontandosi in particolare con gli *Initia philosophiae practicae primae* (1740, 1760³) e con l'*Ethica philosophica* (1751, 1763²) di A. G. Baumgarten¹⁹. Nelle opere edite il tema è solo appena sfiorato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e nella *Critica della ragion pratica* (1788), mentre trova un maggiore spazio invece in tre opere più tarde, *Sull'insuccesso di tutti i tentativi filosofici nella teodicea*, del 1791, nello scritto su *La religione nei limiti della sola ragione* del 1793, e infine nella tarda *Metafisica dei costumi* (1797). Il percorso svolto in questi lunghi anni non è lineare né univoco. Kant ha dato forma e poi trasformato i suoi pensieri sulla coscienza in connessione con lo sviluppo della sua prospettiva morale, ma anche probabilmente in conseguenza dell'emergere di problemi "interni" alla sua teoria. Non è possibile pertanto fare riferimento ad una teoria kantiana della coscienza, per quanto si sia cercato di identificare e caratterizzare delle fasi del suo pensiero su questo tema, che sono però difficilmente discriminabili con precisione²⁰. Faremo necessariamente riferimento dunque ad aspetti determinati e per così dire selezionati del suo pensiero, basandoci su tematiche e testi che più direttamente possono essere messi in relazione con il nostro problema.

¹⁸ Nel senso di una teoria nel cui ambito la coscienza morale abbia un ruolo fondativo.

¹⁹ Cfr. J. B. Schneewind, *Introduction*, in I. Kant, *Lectures on Ethics*, ed. by Peter Heath and J. B. Schneewind, transl. by P. Heath, CUP, Cambridge 1997, p. XXVII: «It is not certain when Kant started using the two Baumgarten texts. Stark conjectures that it may have been as early as 1760, the date of publication of Baumgarten's *Initia Philosophiae practicae*. The first announcement of lectures on ethics is for 1756-7; for 1765-6, Kant announced that he would use the Baumgarten texts». Schneewind rimanda anche a W. Stark, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Akademie Verlag, Berlin 1993, pp. 326-327.

²⁰ Cfr. Th. S. Hoffmann, *Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen*, in «Kant-Studien», XCIII, n. 4, 2002, pp. 424-443; F. Knappik, E. Mayr, *Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013, vol. 3, pp. 329-341.

Che la teoria etica di Kant non sia una etica della coscienza – come è possibile forse definire le teorie di Joseph Butler, Adam Smith, Jean Jacques Rousseau – è mostrato con evidenza già dal minimo spazio che, come accennato, il termine *Gewissen* ha nelle due opere fondamentali dell’etica critica, la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*, dove ricorre in tutto tre volte. Nella prima si dice soltanto che può capitare che la *Beurteilungskraft* (la capacità di giudicare/valutare), qui identificata con l’ «intelletto comune», «voglia cavillare (*chicanieren*) con la propria coscienza o altre istanze riguardo a ciò che può dirsi giusto»²¹. Si adombra così soltanto, senza altri approfondimenti, una differenza e la possibilità di un contrasto tra coscienza, appunto, e capacità pratica di giudizio. Anche nella *Critica della ragion pratica* la coscienza emerge in un contesto analogo, in cui è in gioco il tentativo di autoinganno che coinvolge la capacità di giudizio morale. La ragione comune non viene qui espressamente nominata come tale, ma è identificata – nell’ambito della metafora della corte di giustizia ricorrente a proposito della coscienza – con «l’avvocato che parla a favore» della persona. Nel suo tentativo di «affaccendarsi» (*keinsteln*) per «ridurre al silenzio l’accusatore che è in lei» al fine di assolversi da una colpa morale la ragione comune risulta alla fine soccombente contro «le sentenze (*Richterausprüche*) di quella meravigliosa facoltà che è in noi che chiamiamo coscienza»²². La coscienza è insieme una «meravigliosa facoltà» e un «accusatore» in noi contro il quale inconsapevolmente combattiamo: è significativo che in entrambi questi contesti l’evocazione della coscienza sembra volta a rafforzare, da un lato, l’idea del possesso di una capacità di valutazione etica che è naturale nell’uomo, e allo stesso tempo a mostrare, dall’altro, le difficoltà in cui questa può imbattersi in rapporto alla possibilità dell’autoinganno e alla tendenza verso di esso. Nelle lezioni *Moralphilosophie Collins* Kant chiama questa tendenza «sofisticherie (*Sophisterei*) nella corte di giustizia morale dell’uomo»²³. In primo piano è quindi la *difficoltà* del giudizio morale, in particolare di quello *su se stessi*, e tuttavia al contempo l’idea che questa capacità di autovalutazione posseda una particolare forza e per così dire una *superiorità cognitiva*. Questi due tratti, pur in questi passi solo accennati, resteranno fondamentali nella teoria kantiana della coscienza.

Il motivo di fondo per cui in entrambi i testi ricordati – i testi fondamentali della teoria etica matura di Kant – la coscienza è toccata solo di passaggio è che questa nozione non svolge un ruolo importante nella *fondazione* kantiana dell’etica, che è ciò che principalmente occupa queste due opere. Kant intende sviluppare «una

²¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (in seguito: *GMS*), AA IV 404, tr. it. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, traduzione e introduzione di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 39.

²² I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (in seguito: *KpV*) AA V 98, tr. it. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004, p. 209.

²³ AA XXVII 359. Di questa naturale sofistica del giudizio morale su se stessi si parla anche nella *Metaphysik der Sitten Vigilantius* a proposito delle esteriori ritualità religiose: «Si finge una moralità in questi usi. Una simile casuistica è – secondo una critica delle azioni – una sofistica, un esercizio per ingannare secondo la sofistica la coscienza o cavillare con essa (*eine Uebung, um nach der Sophistic das Gewissen zu hintergehen oder es zu chicanieren*)» (AA XXVII 620).

filosofia morale pura» e, pur riconoscendo il ruolo di «una facoltà di giudizio affinata attraverso l'esperienza», intende arrivare a stabilire, o meglio a riconoscere un principio dell'agire morale che abbia necessità incondizionata: «una legge, se deve valere come morale, ossia come fondamento di una obbligazione, non può non comportare necessità assoluta», e di conseguenza il fondamento dell'obbligazione «non deve essere cercato nella natura dell'uomo»²⁴. Per quanto la coscienza morale sia o metta in opera certamente una forma particolare di autocoscienza, e una forma dotata per Kant dei pregi di libertà dall'errore che all'autocoscienza spesso si attribuiscono, essa non può essere considerata come fondamento del giudizio morale. Kant non intende attribuire al *Gewissen* il ruolo di «guida sicura (*guide assuré*), giudice infallibile (*juge infaillible*) del bene e del male, che rende l'uomo simile a Dio» che Rousseau le riconosceva²⁵, perché questo ruolo intende affidarlo ad un tipo di conoscenza morale che presenti caratteristiche diverse e che possa reggere ai suoi occhi il peso di una fondazione incondizionata ed universale dell'etica: la coscienza (*Bewußtsein*) della legge morale.

Nonostante alcune analogie, quest'ultima non può essere in alcun modo equiparata nella sua fenomenologia e nel suo ruolo sistematico alla coscienza morale²⁶. Kant parla nella *Metafisica dei costumi* della coscienza come di un «fatto

²⁴ *GMS*, AA IV 389, it. 7.

²⁵ J. J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation* (1782), in *Collection complète des œuvres*, Genève 1780-1788, vol. 5, tome 2, p. 63. Online su <http://www.rousseauonline.ch>

²⁶ Un argomento per avvicinarle è dato dagli esempi utilizzati da Kant. Nella *Critica della ragion pratica* l'esempio celebre della persona davanti alla minaccia di morte è volto a confermare tramite esperienza «quest'ordine dei concetti in noi» (*diese Ordnung der Begriffe in uns*), ossia il nesso tra conoscenza del dovere e libertà. Un uomo, pur preda delle inclinazioni irresistibili, nella situazione di cui lo si minacciasse di morte per fargli dire il falso contro un'altra persona «dovrà riconoscere senza riserve» la *possibilità* di superare il suo amore per la vita; e «giudica, dunque, che può fare qualcosa perché è cosciente (*sich bewußt ist*) che deve farlo» (*KpV*, AA V 30, it. 59-61). Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* la coscienza è evocata in un contesto in cui è in questione di nuovo la conoscenza della legge morale (qui da parte dell'intelletto comune), che sembra prevalere anche nei casi dove si tenta di cavillare con la coscienza stessa. Da notare però che questo momento di complicazione e autoinganno *riguarda un livello diverso*. Il problema di «cosa possa dirsi giusto» (*was recht heißen soll*) su cui si può cavillare (AA IV 404, it. 39) riguarda il giudizio su una azione determinata, che si svolge però alla luce dello stesso «principio» (condiviso dall'intelletto comune come dal filosofo) che è conosciuto nel fatto della ragione come consapevolezza della legge. Nell'esempio ulteriore della *Critica della ragion pratica* (AA V 98, it. 209) la questione del possibile autoinganno è declinata diversamente. È in gioco la possibilità di attribuire colpe anche là dove si manifesta il peso di abitudini e circostanze esterne che sottrarrebbero responsabilità. La realtà della coscienza (il fatto empirico del suo «rimordere») non è visto però neanche qui come qualcosa che suggerisce una analogia tra consapevolezza della legge, fatto della ragione, e coscienza morale: il presupposto sembra piuttosto che quest'ultima non si manifesterebbe, non avrebbe senso, se non si presupponesse la possibilità di attribuire colpe e dunque la libertà (che a sua volta, ma qui non lo si ricorda, è nota attraverso la coscienza della legge). Non si tratta dunque di due casi analoghi – appello al fatto della ragione nell'uno e alla coscienza nell'altro – che sembrano rimandare ad una medesima cosa, consentendo di unificare fatto della ragione e coscienza morale, ma di due casi di rinvio alla solidità della coscienza (*Bewußtsein*) della legge.

inevitabile» (*unausbleibliche Tatsache*)²⁷, espressione che potrebbe richiamare il concetto di «fatto della ragione» sviluppato nella seconda *Critica*. Tuttavia le due espressioni hanno un senso diverso: senza entrare nelle complesse questioni di interpretazione della dottrina del *Factum der Vernunft*, l'idea di fondo che con questo concetto viene espressa è quella che la ragione pratica non può evitare di riconoscere nel suo procedere la legge morale²⁸, ossia un principio di universalizzazione delle massime che un ente razionale utilizza – non può non utilizzare – come guida del proprio agire. La legge morale – una «legge incondizionata» – viene detta da Kant essere «semplicemente l'autocoscienza di una ragion pura pratica»²⁹: la ragione pratica riconosce le condizioni strutturali del proprio agire, riconosce in altri termini che non può giustificare secondo regole generali le sue azioni se non riconoscendo che queste regole devono condividere il requisito di universalità. Si tratta di «una determinazione della volontà che è ineludibile»³⁰. Come si vede, pur presentandosi come una forma di autocoscienza, una fondazione di questo tipo elude fin dal principio le obiezioni cui si espone un'etica della coscienza, a cominciare da quella relativa al rischio di «anarchia nelle questioni morali» che Max Scheler condivideva con Auguste Comte. La fondazione dell'agire morale sul fatto della ragione si basa sì su una sorta di autocoscienza soggettiva – e in questo senso svincola il soggetto da ogni autorità esterna: «la coscienza (*Bewußtsein*) di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione»³¹; la legge è quella che la ragione dà a sé stessa. Questa fondazione tuttavia individua allo stesso tempo nella logica del ragionamento morale un inevitabile *riconoscimento* di un principio assoluto e formale. Ciò che è eticamente giusto o sbagliato non è fondato dunque su alcun *contenuto soggettivo* ritenuto vero, possiamo dire su alcuna *credenza soggettiva*. Entrambi i termini sono importanti: nella coscienza della legge morale 1) non è presente alcun *contenuto*, e 2) quanto in essa viene riconosciuto non ha valore *soggettivo*. Quando Kant svilupperà una teoria della coscienza morale si muoverà, vedremo, seppure con molte incertezze, verso una sempre maggiore *formalizzazione* della coscienza stessa, che svuota di importanza i suoi contenuti.

È dunque abbastanza chiaro perché Kant non abbia scelto di costruire una teoria morale basata sulla coscienza: se questo termine deve avere un senso, non può non riguardare il modo in cui il soggetto ha a che fare con le proprie *convinzioni* in ambito morale, con quelle credenze cioè che motivano azioni, e con la

²⁷ *MS*, AA VI 400, it. 415.

²⁸ La coscienza (*Bewußtsein*) della legge morale sembra essere piuttosto, secondo quanto si legge nelle lezioni *Moralphilosophie Collins*, un presupposto di quella componente della «corte di giustizia» della coscienza identificabile con «l'accusatore» (*der Ankläger*), che non potrebbe sussistere «se non vi fosse una legge che [...] risiede nella ragione e che noi non possiamo corrompere», «una legge sacra e intoccabile (AA XXVII 354).

²⁹ *KpV*, AA V 29, it. 57.

³⁰ *KpV*, AA V 55, it. 115.

³¹ *KpV*, AA V 31, it. 63.

valutazione di azioni determinate, compiute o possibili. Quest'ambito riguarda la fenomenologia della vita morale, e la sua psicologia, e non può avere lo statuto di un'etica pura che mostri *i fondamenti di obbligazione* dell'agire. L'appello alla coscienza come fondamento dei valori si giustifica solo in un contesto, come avveniva ancora in Rousseau, dove questa è intesa come «instinct divin, immortelle & céleste voix»³²; mentre Kant, pur conservando un importante riferimento a Dio³³, non sostiene l'idea di una natura divina della coscienza.

3. Il ruolo della coscienza in Kant

Se la risposta alla prima delle domande che ci siamo posti – perché Kant non sviluppa un'etica della coscienza, intesa come un'etica in cui la coscienza sia il fondamento dei valori morali – è una risposta relativamente agevole, se si chiarisce la distanza tra un'etica della coscienza e quella del fatto della ragione, le cose sono decisamente più complicate quando ci chiediamo quale sia il ruolo che Kant comunque assegna alla coscienza. È un ruolo che può apparire marginale, ma che è difficile pensare sia tale se dobbiamo dare credito all'affermazione che si legge nelle tarde lezioni di etica *Metaphysik der Sitten Vigilantius*: «La dottrina della coscienza è della più grande importanza nella morale»³⁴. Come è stato osservato da Dieter Schönecker e Elke Schmidt – ma è verità evidente per chiunque si sia accostato a questa dottrina – la teoria kantiana della coscienza è estremamente complessa³⁵ e, come si diceva, difficilmente riconducibile ad un insieme coerente. Cercherò di non entrare nelle numerose questioni interpretative, selezionando gli aspetti che possono essere interessanti per il nostro discorso, ma sarà inevitabile qualche approfondimento.

In una prima fase Kant concepiva la coscienza non come una “facoltà”, nel senso di qualcosa che potesse essere liberamente esercitato, ma piuttosto come un “istinto” o un “sentimento”, ossia qualcosa che si presenti come indipendente dalla scelta del soggetto e per così dire ineluttabile. Questa caratteristica viene conservata

³² J. J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, cit., p. 63.

³³ «La coscienza va necessariamente pensata come il principio soggettivo di una responsabilità per le proprie azioni assunta davanti a Dio» (*MS*, AA VI 439, it. 497): pensarsi come responsabili di fronte a Dio è cosa diversa da pensare che la voce della coscienza nei suoi contenuti *provenga* da Dio. Si veda ancora per la natura divina della coscienza la *Praktische Philosophie Powalski*, dove la coscienza è vista come un «analogon fori divini», un «forum internum [...] divinum» (AA XXVII 160-161); la *Moralphilosophie Collins*, dove si parla di «ein divinum in diesem Leben» (AA XXVII 296). Il luogo più chiaro a proposito è forse di nuovo nella *Moralphilosophie Collins*, dove si dice che la coscienza è un «rappresentante (*Repräsentant*) del *forum divini*» in quanto giudica sulla base delle disposizioni morali (*nach Gesinnungen*) (AA XXVII 298).

³⁴ AA XXVII 613.

³⁵ E. E. Schmidt, D. Schönecker, *Über einen (unentdeckten) Gottesbeweis in Kants Philosophie des Gewissens*, in S. Josifovic and A. Kok (Hrsg.), *Der 'innere Gerichtshof der Vernunft': Normativität, Rationalität und Gewissen im deutschen Idealismus*, Brill, Leiden and Boston, in corso di stampa.

anche in seguito, quando la coscienza non è più vista come un sentimento³⁶: essa parla comunque «involontariamente e inevitabilmente» (*unwillkürlich und unvermeidlich*)³⁷, è qualcosa che «segue l'uomo come la sua ombra», «incorporata nel suo stesso essere»³⁸. In questa fase la coscienza è vista come diretta ad una valutazione delle azioni in rapporto alla loro conformità con la legge morale: è – seguendo una delle sue connotazioni emerse nella tradizione, in particolare quella medievale, che è ripresa da Alexander Baumgarten, sui testi del quale Kant basava la sue lezioni di etica³⁹ – rivolta alla *applicazione* della legge morale, un compito nel quale l'errore è possibile; e dunque in questa fase Kant non concepisce la coscienza come infallibile. Nella *Praktische Philosophie Herder* la coscienza (*Gewissen*) può essere *logica* e il suo errore consiste nella mancanza di coscienza (*Bewußtsein*) delle proprie azioni (delle loro conseguenze: si tratta di *Leichtsinnigkeit*, leggerezza o avventatezza); oppure può essere *morale* e il suo “errore” consiste nella mancanza di sentimento morale *sulle* proprie azioni. Si tratta in questo caso di un “ottundimento” dove di nuovo (come abbiamo visto nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*) entra in

³⁶ Ancora nella *Moralphilosophie Collins* (AA XXVII 352), sentimento morale e *Gewissen* si implicano reciprocamente. Nello stesso testo si legge che il giudizio della coscienza viene «sentito» (*empfunden*) (AA XXVII 353). È un malinteso tuttavia ritenere che Kant anche nella sua teoria matura, in particolare nella *Metaphysik der Sitten*, consideri la coscienza come un sentimento (cfr. A. M. Esser, *The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty* (TL 6:437–444), in A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (ed.), *Kant's "Tugendlehre". A Comprehensive Commentary*, de Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 269-291.

³⁷ *MS*, AA VI 401, it. 417. Nella *Praktische Philosophie Powalski* (AA XXVII 162) la coscienza è «un *instinctus*, secondo il quale le nostre azioni vengono 1. imputate e 2. applicate alla legge, 3. giudicate anche in modo esecutivo (*rechtskräftig*). In generale essa è la pulsione nella nostra natura a giudicare (*richten*) noi stessi». Per la *Moralphilosophie Collins* (AA XXVII 296) la coscienza è «istinto, una spinta involontaria e irresistibile nella nostra natura»; «un istinto di giudicare (*urtheilen*) sulle nostre azioni e pronunciare sentenze (*richten*) su di esse»; «non è un facoltà libera»; «essa pronuncia sentenze (*richet*) su di noi contro la nostra volontà, è dunque un vero giudice (*Richter*)» (AA XXVII 297). Cfr. anche AA XXVII 351: «la coscienza ha una potestà (*treibende Gewalt*)» di trascinarci in tribunale contro la nostra volontà, «è un istinto di pronunciare sentenze (*richten*) e non di giudicare (*urtheilen*)». Bisogna notare tuttavia che lo status di facoltà qui non è negato del tutto: si dice «è un istinto e *non meramente* una facoltà di valutazione (*Beurteilung*)» così come sopra si diceva che «non è *una mera facoltà*». In questo contesto è chiaro che la natura di istinto è strettamente legata a quella di un potere indipendente dalla nostra volontà (in questo senso “terzo”) e dotato di natura “esecutiva”; in questo senso va letta la distinzione tra *urteilen* e *richten*. Lo spiega lo stesso testo: «la differenza del giudice (*Richter*) da colui che giudica (*urteilt*) consiste in questo: che il giudice può giudicare in modo valido, e può portare realmente in esecuzione il giudizio secondo la legge. Il suo giudizio è esecutivo (*rechtskräftig*) ed è una sentenza» (AA XXVII 351).

³⁸ *MS*, AA VI 438, it. 493.

³⁹ Cfr. la *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (AA XXVII 615-616): «Baumgarten pone la coscienza soltanto nella *subsumptio factorum nostrorum sub lege*. Questo significa considerare la coscienza come equivalente alla capacità di giudizio dell'anima, che in quanto tale sottometterebbe i *facta judicantis* alle regole dell'intelletto. Da questo scaturirebbe la conformità o non conformità a legge dell'azione, ma non se l'agente abbia agito con coscienza».

gioco una forma di autoinganno⁴⁰. La⁴¹ *Gewissen moralis* «sente male» (*fühlt übel*)⁴², valuta in modo erroneo o non valuta affatto le azioni tramite sentimento. Kant in seguito si allontana da una teoria del senso morale, e risistema l'intera descrizione del processo di deliberazione e valutazione morale, facendo slittare l'aspetto delle possibilità di sbagliare dalla coscienza alla ragione pratica o intelletto o capacità di giudizio pratico. Non è qui possibile entrare nelle sottigliezze e problemi inerenti all'uso dei diversi termini riferiti a facoltà in questo contesto teorico: il punto di fondo è tuttavia che la dimensione del rapporto tra legge e situazione concreta, tra legge e caso, la questione dell'applicazione, viene inclusa ora nell'ambito di un atto *meramente cognitivo* che non riveste una centrale rilevanza morale, proprio perché di natura non valutativa.

Quando si abbandona o si attenua la visione della coscienza come sentimento, infatti, a questa vengono attribuiti compiti cognitivi differenti, ma l'applicazione della legge morale al caso particolare viene esclusa dall'ambito più proprio della coscienza. Nella *Metafisica dei costumi* la coscienza è «coscienza (*Bewußtsein*) di una corte di giustizia interna nell'uomo»⁴³, e il processo che vi si svolge è attribuito alla capacità di giudizio e alla ragione: sembra dunque includere l'applicazione della legge al caso⁴⁴. Nella stessa opera tuttavia si sostiene che «nel giudizio oggettivo volto a stabilire se qualcosa sia o meno un dovere posso sì sbagliare talvolta»⁴⁵, mentre alla coscienza si attribuisce impossibilità di errare proprio in base al fatto che il suo compito sarebbe di tipo diverso, in quanto «non si riferisce ad un oggetto, ma soltanto al soggetto»⁴⁶. Nelle lezioni *Moralphilosophie Collins* del 1785-85 il giudizio della coscienza è ancora sulla «legalità delle nostre azioni»⁴⁷. È evidente che questo aspetto non può non essere implicato in qualche modo nell'operato della coscienza, che non può essere indifferente alla conformità a

⁴⁰ Cfr. AA XXVII 42: «[...] come vecchi ribaldi che hanno simulato (*künstelten*) così a lungo che la coscienza col tempo si ottunde (*übertäubt*)».

⁴¹ Le note di Herder riportano gli aggettivi latini “logica” e “moralis”, nonostante *Gewissen* sia in tedesco neutro, perché viene sottinteso il vocabolo latino appunto *conscientia*.

⁴² AA XXVII 42.

⁴³ MS, AA VI 438, it. 493.

⁴⁴ MS, AA VI 438, it. 493: «l'imputazione interna di un atto, inteso come caso che sottostà alla legge (*in meritum aut demeritum*), spetta invece alla capacità di giudizio (*iudicium*), la quale, come principio soggettivo di imputazione dell'azione, giudica legalmente se essa sia avvenuta come atto (cioè come azione che sottostà a una legge) oppure no. Ne consegue la conclusione della ragione (sentenza) vale a dire la connessione dell'effetto giuridico con l'azione (la condanna o l'assoluzione)».

⁴⁵ MS, AA VI 401, it. 417.

⁴⁶ MS, AA VI 400, it. 415.

⁴⁷ AA XXVII 351. La nozione di *Rechtmäßigkeit* è stata considerata da J. Timmermann come riferita soltanto alla «diceità giuridica» di una certa azione, in particolare a proposito del “principio di cautela” che impone di non intraprendere una azione che potrebbe essere *unrecht*, principio che non riguarderebbe «la conformità o non conformità con qualche tipo di obbligazione che possa essere derivata dall'imperativo categorico» (J. Timmermann, *Quod dubitas, ne feceris. Kant on using conscience as a guide*, in «Studi kantiani», XXIX, 2016, pp. 163-167). Per ragioni che qui non possono essere approfondite, ho dubbi su questa lettura restrittiva del termine.

legge delle azioni (conformità alla *legge morale*, il che significa il loro scaturire dalla appropriata disposizione morale [*Gesinnung*], e non solo un carattere esterno delle azioni stesse). Tuttavia il *core business* della coscienza sembra rivolgersi più decisamente ad una dimensione soggettiva, i cui profili sono però difficili da identificare. Nello scritto *Sull'insuccesso di tutti i tentativi filosofici nella teodicea* del 1791, il primo dei tre testi a stampa dove Kant tratta più estesamente del tema della coscienza, l'accento è interamente sulla «coscienziosità» (*Gewissenhaftigkeit*) e il suo rapporto con la «sincerità» (*Aufrichtigkeit*), all'interno di una complessa analisi, di cui ho discusso in altra occasione⁴⁸, nella quale è centrale la questione dell'oscurità del rapporto con se stessi e la possibilità dell'autoinganno. Sulla riflessività della coscienza è molto chiaro lo scritto su *La religione nei limiti della sola ragione* di due anni dopo (1793)⁴⁹, nella quale il cenno della *Metafisica dei costumi* al fatto che la coscienza «non si riferisce ad un oggetto, ma soltanto al soggetto» assume un profilo molto più definito. Per un certo verso, infatti, sarebbe quasi ovvio, nel contesto kantiano, che una valutazione morale non sia diretta all'oggetto (l'azione) ma piuttosto al soggetto, alla sua disposizione morale o *Gesinnung*. Però l'«oggetto» qui evocato potrebbe essere inteso come la *Gesinnung* stessa, e dunque la valutazione della *Rechtmäßigkeit* riguarderebbe non l'azione, ma più naturalmente, nel contesto kantiano, la massima, o comunque l'aspetto soggettivo della motivazione. Nello scritto su *La religione* diventa chiaro che *non è questo* il punto decisivo, ma che la coscienza ha piuttosto un carattere accentuatamente riflessivo, che dovrebbe giustificare la sua pretesa alla libertà da errore. Cerchiamo di chiarire in che senso.

Nella *Metafisica dei costumi* il lato oggettivo della valutazione morale è indicato dalla domanda «se qualcosa sia o meno un dovere», cui risponderebbe appunto un «giudizio oggettivo». Il lato soggettivo, che si esprime in un «giudizio soggettivo», riguarda la questione «se ho confrontato la cosa con la mia ragione pratica»⁵⁰. Il primo è un classico problema di applicazione, quello appunto della *Rechtmäßigkeit*, che comunque non esaurirebbe la valutazione morale di una azione: una volta identificato un caso di applicazione della legge, e riconosciuta dunque una azione come dovere, resterebbe il problema di compiere una azione che sia non soltanto *pflichtmässig* (conforme al dovere, con il termine già usato nella *Fondazione*)⁵¹, ma *motivata* dalla legge stessa e dunque compiuta *per* dovere (*aus Pflicht*). Come il primo aspetto oggettivo, di applicazione della legge al caso, anche questo aspetto più essenzialmente morale è per Kant soggetto ad errore. Già nella *Fondazione*, e poi con molta chiarezza in seguito, Kant sostiene l'idea che non via sia alcuna trasparenza riflessiva del soggetto morale, ma che motivazioni oscure, non coscienti, possano sempre influenzare l'azione del soggetto. Il giudizio morale su se stessi non ha

⁴⁸ C. La Rocca, *Probleme des Gewissens*, in *Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, in corso di stampa.

⁴⁹ Entrambi gli scritti sono tradotti in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989.

⁵⁰ *MS*, AA VI 401, it. 417.

⁵¹ *GMS*, AA IV 397, it. 23.

alcuna immediatezza e alcun primato cognitivo rispetto al giudizio su terze persone, ma ha il medesimo carattere inferenziale e non può rivendicare dunque alcuna immunità da errore⁵². Nessuno di questi due aspetti può essere dunque quello in gioco nella coscienza, se questa deve mantenere una qualche forma di pretesa all'immunità da errore.

Qual è dunque il carattere “soggettivo” più proprio della coscienza? Dal modo in cui viene presentato nella *Dottrina della virtù*, il suo giudizio riguarda «se ho confrontato la cosa [qualcosa di cui mi chiedo «se sia o meno un dovere»] con la mia ragione pratica»⁵³. È chiaro che si tratta di una operazione di secondo livello – un giudizio *su* un giudizio –, ma molto meno chiaro è di *quale operazione* si tratti. Un po' più chiara era la formulazione dello scritto su *La religione*. Anche in quel testo Kant esprime decisamente il carattere metacognitivo e autoriflessivo della coscienza, definendola come «la facoltà di giudizio (*Urteilkraft*) morale che giudica sé stessa», e distinguendola di nuovo dalla operazione di applicazione della legge al caso – indicata dalla questione «se un'azione in generale è buona o cattiva (*recht oder unrecht*)», attribuita qui all' «intelletto (*Verstand*) e non alla coscienza», e poi alla «ragione (*Vernunft*) in quanto è soggettivamente pratica»⁵⁴. Nelle lezioni *Metaphysik der Sitten Vigilantius* – anche qui in opposizione alla domanda circa «la legittimità o illegittimità (*Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit*) dell'azione» – il compito di competenza della coscienza è visto come quello di stabilire «se l'agente ha proceduto con coscienza (*mit Gewissenhaftigkeit*)»⁵⁵.

Che la coscienza esamini la coscienza sembra un *loop* logico, ma in realtà è soltanto un *loop* terminologico. Se la coscienza è quella caratteristica positiva che si può attribuire ad un processo di deliberazione svolto correttamente, questo processo, come stiamo per vedere, implica una componente autoriflessiva, e mettere in opera la coscienza vuol dire allo stesso tempo 1) svolgere il processo di deliberazione in un certo modo, 2) accertarsi di questo modo (eseguire una sorta di controllo) 3) ed esserne infine consapevoli. La coscienza è dunque il frutto dell'operato della coscienza e inscindibilmente il suo oggetto. Il punto che ci deve interessare è però in che cosa consista questo processo, dunque quale peculiarità Kant introduca nella concezione della coscienza e quale ruolo questo assuma nella sua teoria etica e più in generale per il nostro “problema della coscienza”.

⁵² Rimando per questo a C. La Rocca, *Kant on Self-Knowledge and Conscience*, in D. Hüning, S. Klingner, C. Olk (Hrsg.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013, pp. 364-385.

⁵³ *MS*, AA VI 401, it. 417.

⁵⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (in seguito: *RGV*), AA VI 186, tr. it. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 203.

⁵⁵ AA XXVII 616.

4. Coscienza e coscienziosità

Come accennavo, l'accento sulla coscienziosità, non evidentissimo nella *Metafisica dei costumi*, è in primo piano nelle lezioni *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, più o meno contemporanee a *La religione*, in quest'ultima opera, e nello scritto sulla *Teodicea* che di poco la precede. Credo che il testo di riferimento possa essere *La religione*, dove l'operazione della coscienza è così descritta: «qui è la ragione che giudica sé stessa e decide se realmente essa abbia intrapreso la valutazione (*Beurteilung*) delle azioni (se sono giuste o sbagliate [*recht oder unrecht*]) con ogni cautela (*Bebutsamkeit*), e cita l'uomo stesso come testimone, a suo favore o a suo sfavore, che questo sia avvenuto o no»⁵⁶. L'accento qui deve andare senza dubbio sul modo («con ogni cautela») in cui è avvenuta questa operazione, anche se altrove sembra che ciò che conti sia *che* una tale operazione è avvenuta⁵⁷. Ma nel saggio sulla teodicea la «cautela» è diventata «cura» (*Sorgfalt*) e la coscienziosità è rivolta principalmente alla veracità (*Wahrhaftigkeit*) o sincerità. Kant scrive: «Nella cura di diventare coscienti di questa credenza (o non credenza) senza fingere un ritener vero di cui non si è coscienti consiste la coscienziosità formale, che è il fondamento della veracità»⁵⁸.

Esaminiamo più da vicino in cosa consiste questa «cura» o sollecitudine, perché ci avviciniamo qui al cuore della peculiare visione kantiana della coscienza. Possiamo anticipare questo: nella concezione più propria e matura di Kant la coscienza ha che fare solo *indirettamente* con la bontà o meno dell'azione morale e dunque con la *verità* del giudizio morale su di essa, e riguarda invece in primo luogo il rapporto (riflessivo) del soggetto morale con le proprie credenze. Come abbiamo già visto dai passi che abbiamo citato, è in gioco sostanzialmente un rapporto del soggetto con se stesso, nel quale non conta la correttezza cognitiva – di primo livello – del rapporto con l'«oggetto» di valutazione, ma piuttosto *il modo* in cui il soggetto intrattiene un rapporto con i processi di elaborazione di una valutazione morale e dunque con la natura delle proprie credenze. Vediamo come Kant descrive questo nelle lezioni *Vigilantius*, ancora una volta distinguendo l'operato della coscienza dall'applicazione della legge morale con la sua fallibilità, e sostenendo che ciò che è in gioco è propriamente la distinzione tra un giudizio *gewissenhaft* (coscienzioso) e uno *gewissenlos* (senza coscienza):

Quando la coscienza (*Bewusstseyn*) di ciò che è dovere è collegata con il giudizio che qualcosa è giusto o sbagliato (*recht oder unrecht*) che tuttavia in sé era non permesso o giusto, un tale intelletto giudica semplicemente in modo errato; è diverso però, e questo riguarda la coscienza morale, se qui è collegata la coscienza (*Bewusstseyn*) della erroneità dei fondamenti

⁵⁶ *RGV*, AA VI 186, it. 203.

⁵⁷ Abbiamo visto come nella *Metafisica dei costumi* il giudizio della coscienza sembra riguardare «se ho confrontato la cosa con la mia ragione pratica (in questo caso giudicante [*richtende*])» (*MS*, AA VI 401, it. 417); questo confrontare (*vergleichen*) con la ragione pratica è tutto però da chiarire nella sua natura.

⁵⁸ I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (in seguito: *MpVT*), AA VIII 268, tr. it. in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 62.

e che su di essi si basa il suo giudizio, e che a dispetto di ciò egli considera qualcosa come giusto, che consapevolmente riteneva sbagliato; se ha preliminarmente riflettuto che il suo giudizio è falso, e tuttavia si determina per il contrario, ha agito senza coscienza (*gewissenlos*)⁵⁹.

Qui, come nel brano dal saggio sulla teodicea, emerge chiaramente che è in gioco la dimensione del *Fürwahrhalten*, del “ritener vero”, ciò che oggi si indicherebbe col termine “credenza” o *belief*. Bisogna fare attenzione tuttavia a non ridurre la questione ad una “facile” questione di sincerità o veracità nel manifestare convinzioni. Sincerità e veracità sono assolutamente centrali, ma ne va inteso il ruolo, altrimenti si tratterebbe di una questione riguardante solo una specifica *virtù*. Se non si tratta di una semplice questione di sincerità, è anzitutto perché la sincerità non è per Kant affatto una questione semplice: come già ricordato, la possibilità dell’autoinganno (la difficoltà «a comportarsi con se stessi in modo sincero»)⁶⁰ è sempre centrale, e Kant non manca di sottolinearlo anche in queste lezioni: «l’uomo ha troppo l’inclinazione a persuadersi subito di qualcosa e fingere che sia più che vero»⁶¹. Non si tratta di decidere se mentire o no a se stessi, e quindi di “dire” (anche a se stessi, Kant parla di «enunciazioni interiori»)⁶² o no una verità posseduta, consapevole. Per chiarirlo bisogna richiamare la teoria di Kant riguardante le forme di credenza, di “ritener vero”. La distinzione fondamentale è quella tra *persuasione* e *convinzione*:

Il ritenere vero è qualcosa che accade nel nostro intelletto e che può basarsi su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cause soggettive nell’animo di chi giudica. Se esso è valido per chiunque, solo che possieda la ragione, il suo fondamento sarà oggettivamente sufficiente, e il ritenere vero si chiamerà convinzione. Se invece il suo fondamento risiede soltanto nella particolare costituzione del soggetto, il ritenere vero sarà chiamato persuasione⁶³.

Nonostante la distinzione sia concettualmente netta, Kant insiste molto sulla labilità soggettiva dei confini tra persuasione e convinzione⁶⁴. Dunque non può esservi nulla di immediato nel rapporto con le proprie credenze e nessuna “semplice” sincerità. Piuttosto, la coscienza mette in opera (o coincide con) un autoesame – o forse si potrebbe dire un monitoraggio, dal momento che può accompagnare e non solo seguire il processo di deliberazione – che comprende diversi aspetti, di nuovo precisati nelle lezioni *Metaphysik der Sitten Vigilantius*. Una componente è rappresentata dalla stessa coscienza riflessiva di stare compiendo o aver compiuto

⁵⁹ AA XXVII 614.

⁶⁰ AA XXVII 616.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *MpVT*, AA VIII 270, it. 64 («die innern Aussagen»).

⁶³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 820 B 848. Cito quest’opera con la sigla *KrV* e l’indicazione delle pagine delle prime edizioni (A e B), che sono indicate anche nella traduzione italiana a cura di C. Esposito: *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

⁶⁴ *KrV*, A 821 B 849: «la persuasione non potrà essere distinta soggettivamente dalla convinzione».

l'autoesame⁶⁵; un'altra è un esame che conduca alla consapevolezza del soggetto di aver raggiunto una «certezza soggettiva», che sembra di carattere prevalentemente negativo: «cioè, il soggetto non è cosciente di altre circostanze possibili, che potrebbero far vacillare la sua certezza»⁶⁶, deve avere in altri termini esaminato accuratamente le circostanze ed il grado di certezza che esse consentono; infine, «la coscienza (*Bewußtseyn*) deve essere accompagnata da una attitudine di sincerità», che comprende uno sforzo per non ingannare se stesso né riguardo alle proprie motivazioni, né riguardo agli aspetti di distorsione che possono intervenire nello stesso esame delle circostanze⁶⁷. Anche la stessa accuratezza nella sussunzione del caso alla legge – e dunque la qualificazione dell'azione come giusta – gioca un ruolo⁶⁸. Ma l'elemento che viene maggiormente in primo piano, centrale sia nel saggio sulla teodicea che nello scritto su *La religione*, è quello della veracità come rapporto *con la natura* delle proprie credenze. Questo aspetto sembra di rilievo soprattutto, se non solo, in un contesto religioso, appunto quello comune a questi due scritti, *La religione* e il saggio sulla teodicea. In questo contesto ha una ovvia importanza la sincerità della fede, o all'opposto la «impurità nel cuore umano»⁶⁹ «che giace in profondità in ciò che è nascosto»⁷⁰. Ma questa dimensione ha tuttavia una portata molto più generale, perché investe non il valore epistemico “assoluto” o “oggettivo” delle credenze (la loro verità), ma il loro valore *per il soggetto*, il rapporto di questo con la verità, che è di grande importanza in ogni campo, ma è del tutto fondamentale in ambito etico. Al punto che si può pensare – e Kant come abbiamo visto lo afferma esplicitamente – che «Se qualcuno [...] è consapevole di aver agito secondo coscienza, allora non si può pretendere da lui niente di più riguardo alla colpa o all'innocenza»⁷¹.

⁶⁵ «1. la coscienza (*Bewußtsein*) del *factum*, che il soggetto ha intrapreso, messo in opera il suo esame o sia attualmente procedendo con esso» (AA XXVII 616). Questa componente è quella che è stata intesa come una componente “logica” analoga all'appercezione, sulla base dei passi nel saggio sulla teodicea (AA VIII 267, 268) che parlano del fatto che il soggetto sarebbe «immediatamente cosciente» (*unmittelbar bewußt*) di aver giudicato e asseriscono una coincidenza tra il giudicare e il «sapere effettivamente» di credere. Cfr. F. Knappik, E. Mayr, *Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant*, cit. Il senso di questa “immediatezza” è però da chiarire, si veda su questo punto C. La Rocca, *Probleme des Gewissens*, cit., e *Kant on Self-Knowledge and Conscience*, cit.

⁶⁶ AA XXVII 616.

⁶⁷ «La coscienza (*Bewußtseyn*) deve essere accompagnata da una attitudine di sincerità, cioè che il soggetto è cosciente di aver svolto l'esame con attenzione alla probabilità; questo esame riguarda infatti sempre circostanze esterne dell'azione; fa parte di ciò un abituale rigore nel non presentarsi un *factum* diversamente da come esso è effettivamente» (AA XXVII 616).

⁶⁸ Cfr. AA XXVII 619.

⁶⁹ *MpVT*, AA VIII 267, it. 62.

⁷⁰ *MpVT*, AA VIII 270, it. 64.

⁷¹ *MS*, AA VI 401, it. 417.

5. La coscienza esaminante e il problema contemporaneo della coscienza

A fianco alla natura per così dire “giudicante” della coscienza si fa strada dunque nella concezione kantiana – e acquista in essa sempre maggior peso – il carattere *esplorativo* della coscienza stessa. Kant parla da un lato di *potestas judicaria* e di *richtendes Gewissen* e dall’altro di *potestas exploratoria* o *prüfendes Gewissen* («coscienza esaminante»)⁷². È questo aspetto quello più peculiare e interessante per il problema della coscienza che qui ci interessa. In questa visione della coscienza come principalmente impegnata sul fronte del rapporto dell’agente morale con le forme di assenso alle proprie credenze sta la distanza della teoria kantiana, con tutta la sua complessità, tanto dai paradossi della possibile “anarchia morale” legata all’appello alla libertà di coscienza (che – se intesa come riconduzione del valore morale alla persuasione personale – può portare a giustificare anche i crimini peggiori), quanto dal contemporaneo *dismissal*, dalla svalutazione filosofica della coscienza, che la relega in un ruolo marginale, in contrasto con la sua rilevanza nella discorso morale comune. Per cogliere meglio il senso della teoria kantiana della coscienza esaminante, al di là delle complicazioni analitiche che abbiamo intravisto, è utile rivolgersi al modo in cui Kant la esemplifica, che consente allo stesso tempo di chiarire l’aspetto che può sembrare più caduco e discutibile di questa teoria, quello relativo alla pretesa infallibilità del suo operato.

Sia ne *La religione nei limiti della semplice ragione* che nelle lezioni di etica Vigilantius Kant utilizza come esempio per chiarire la “coscienziosità” il riferimento ad un inquisitore – nelle lezioni fa anche il nome di Torquemada, il celebre Grande Inquisitore dell’Inquisizione spagnola del XV secolo⁷³. L’esempio svolto nello scritto su *La religione* è però molto chiaro su un punto decisivo, ossia nella descrizione della relazione dell’inquisitore con il proprio credo religioso, che Kant qui chiama «la sua fede statutaria». L’inquisitore è presentato non soltanto come sinceramente convinto della verità della propria fede, ma come dotato di una persuasione profonda e solidissima: egli è «fermamente legato alla verità unica ed esclusiva della sua fede statutaria sino al punto di farsi martirizzare per essa»⁷⁴. Come abbiamo accennato prima, Kant sostiene che dal punto di vista in prima persona la distinzione tra persuasione e convinzione è difficile o impossibile. È possibile tuttavia, per così dire, *misurare il grado* della propria persuasione. Per la *Critica della ragion pura* la «pietra di paragone» che consente di vedere se si tratti di un «credenza salda» è «la scommessa»⁷⁵; per lo scritto sulla teodicea la «prova del fuoco della veracità» – così Kant la chiama – è offerta dal «giuramento interiore», che consiste «nel cercar di vedere se una credenza (*Fürwahrhalten*) resiste alla prova di un

⁷² AA XXVII 616.

⁷³ AA XXVII 615. Mi soffermo più da vicino su questo esempio e il suo senso in C. La Rocca, *Verità, coscienza morale, convinzione religiosa. A partire da un esempio in Kant*, in D. Venturelli (a cura di), *Verità, esperienza religiosa e filosofia*, il Melangolo, Genova 2013, pp. 137-163.

⁷⁴ RGV, AA VI 186, it. 203.

⁷⁵ KrV, A 824 B 852.

interrogatorio interiore su ciò che si professa svolto sotto giuramento»⁷⁶. La disposizione al martirio può svolgere un ruolo analogo, ma solo di misurazione dell'intensità, non di discriminazione tra persuasione e convinzione, che resta invece l'aspetto decisivo nell'analisi kantiana. L'inquisitore, prosegue l'esempio di Kant, deve giudicare «un cosiddetto eretico (per il resto buon cittadino) accusato di incredulità»⁷⁷. La questione cruciale è qui la seguente: può l'appello alla propria coscienza (che corrisponde a una persuasione profonda e forte) da parte dell'inquisitore giustificare una condanna a morte dell'eretico? La tesi di Kant sopra ricordata secondo cui «se qualcuno [...] è consapevole di aver agito secondo coscienza» «niente di più» si può pretendere, sembrerebbe dover spingere verso una tale conclusione. Il giudizio morale sul fatto può essere errato, ma a dispetto dell'errore sembra essere decisivo piuttosto l'«agire secondo coscienza». E tuttavia, in modo abbastanza sorprendente, resta aperta per Kant la domanda: «si può dire che egli ha giudicato secondo la sua coscienza (benché erronea)?»⁷⁸. Se la domanda riguarda *la forza della convinzione* – Kant scrive: «era egli poi *tanto convinto* di una tale dottrina rivelata e del senso che le si deve dare quanto è richiesto per osare su questa base di uccidere un uomo?»⁷⁹ – si può pensare che questa convinzione non fosse sufficientemente «forte»?

La risposta decisamente negativa di Kant e le sue argomentazioni gettano molta luce sul carattere della sua concezione della coscienza. L'inquisitore non può nascondersi dietro la fermezza della sua convinzione e dunque non può fare appello in questo senso alla sua coscienza, anzi si può affermare che egli agisce «senza coscienza» (*gemissenlos*): «poiché gli si può rinfacciare che in un caso simile non poteva mai essere interamente sicuro di non commettere forse qualcosa di ingiusto»⁸⁰. L'aspetto decisivo è dato dal fatto che l'inquisitore basa una decisione etica dalle conseguenze rilevanti su un tipo di credenza che non può *in linea di principio* acquisire lo status necessario per un giudizio morale. Una convinzione religiosa basata su «documenti storici» (*Geschichtsdokumenten*)⁸¹, ossia su qualcosa che proviene esclusivamente da una volontà divina che si esprimerebbe attraverso testi sacri non è *come tale* – possiamo dire: indipendentemente dal suo contenuto particolare – adeguata ad una decisione etica che si richiede sia «apoditticamente certa». L'inquisitore non sbaglia perché applica male la legge al caso, e neanche per una errata valutazione dell'impegno soggettivo, del grado di adesione personale ad una credenza (dunque per una insincerità psicologica, se vogliamo chiamarla così): la stessa questione della veracità o sincerità non dipende da quanto effettivamente il soggetto sia persuaso della sua credenza – un fattore di consapevolezza di sé che si scontra con la più volte affermata opacità dell'autocoscienza anche in ambito morale

⁷⁶ *MpVT*, AA VIII 269, it. 63.

⁷⁷ *RGV*, AA VI 186, it. 203.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem* (corsivo mio).

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *RGV*, AA VI 187, it. 204.

– ma da un autoesame che conduca il soggetto a chiarire *che tipo di rapporto ha con le ragioni della sua credenza*, e dunque anche *di che tipo queste siano o possano essere*.

La “coscienza esaminante”, il rapporto riflessivo con il proprio ritener vero, che dà luogo alla coscienziosità, impegna il soggetto ad una “riflessione” che riguarda ciò che caratterizza i criteri di distinzione tra tipi di ritener vero, ossia il rapporto del soggetto con *le ragioni o fondamenti (Gründe)* della propria credenza⁸². Come abbiamo ricordato, la distinzione tra persuasione e convinzione è data dalla presenza di cause (*Ursachen*, psicologiche, private) oppure di ragioni (*Gründe*, universalmente comunicabili). Le convinzioni dell’inquisitore non sono equiparate da Kant interamente a semplici persuasioni, ma sono però ricondotte a ragioni (di tipo “storico”) che sono *di genere del tutto diverso da quelle richieste per un giudizio morale*. Quest’ultimo deve andare al di là dello status di mera “opinione” (un tipo di convinzione dotata di ragioni soggettive non sufficienti) e avvicinarsi a quella del “sapere”. Kant lo esprime in un «postulato della coscienza»: «dell’azione che io mi propongo di intraprendere io devo non solo giudicare e credere che essa non è ingiusta (*unrecht*), ma devo anche essere certo che non lo è»⁸³. L’operato della coscienza che porta ad un processo di deliberazione corretto – e dunque esprime coscienziosità – è quello che deve portarmi a chiedere se la convinzione che scaturisce da «tale dottrina rivelata», se vista alla luce del «senso che le si deve dare», possa legittimamente entrare in contrasto e prevalere con l’esito di un giudizio puramente morale: «che sia una cosa ingiusta togliere la vita ad un uomo per ragioni di fede religiosa è cosa certa»⁸⁴, mentre nessuna certezza paragonabile è attribuibile ad una fede rivelata.

Può sembrare che il postulato della coscienza ponga dei requisiti troppo alti e rigidi⁸⁵, che contrastano con la duplice fallibilità del giudizio morale che costituisce un tratto importante della teoria kantiana e anche un suo motivo di grande interesse: il giudizio morale è fallibile *a parte objecti*, come abbiamo spesso sentito, ossia nella sussunzione di un caso alle regole morali, a causa della natura fallibile di ogni atto di applicazione di regole a realtà concrete; ed è fallibile *a parte subjecti* per l’opacità della conoscenza di sé e delle proprie motivazioni, sempre in contrasto con l’amor di sé e la tendenza all’autoinganno. Credo tuttavia sia possibile una interpretazione di quanto Kant sostiene che non la renda incoerente con questi aspetti. L’incoerenza si attenua se si nota che il risultato di questo postulato della coscienza è principalmente

⁸² Lo stesso errore cognitivo di applicazione della legge diventa qui colpevole, perché consegue da una inadeguata valutazione del tipo di certezza necessaria in tale contesto: l’errore deriva da un esame inadeguato del tipo di affidabilità del giudizio che viene qui richiesto.

⁸³ *RGV*, AA VI 186, it. 203.

⁸⁴ *RGV*, AA VI 186, it. 203.

⁸⁵ *RGV*, AA VI 185-186, it. 203. Analoghi requisiti, espressi con una formulazione simile a quella dello scritto su *La religione*, sono già nella *Critica della ragion pura*: «nella matematica pura è assurdo opinare: o si deve sapere, oppure ci si deve astenere da ogni giudizio. Esattamente la stessa cosa vale per i principi della moralità, giacché non è lecito rischiare un’azione basandosi sulla semplice opinione che qualcosa sia *permesso*, ma lo si deve sapere» (*KrV*, A 823 B 851).

negativo: Kant lo esprime spesso proprio in questa forma negativa. Immediatamente prima di parlare di postulato, Kant parla di «principio morale che non richiede dimostrazione» che così suona: «non si deve osare di fare una cosa col pericolo che essa sia ingiusta»⁸⁶. Non vi sono *giudizi* morali dotati di certezza apodittica: nelle lezioni di etica Vigilantius si critica esplicitamente la nozione di Baumgarten di *conscientia certa*, «nella misura in cui con essa si intende la certezza oggettiva della legittimità (*Rechtmäßigkeit*) dell'azione»⁸⁷. Vi sono però *principi* morali che avanzano questa pretesa. Nel caso dell'inquisitore, di fronte ad un principio universale che si presenta fondato sulla legge morale (si noti la formulazione generale: «togliere la vita a un uomo per ragioni di fede religiosa è sbagliato»), la coscienziosità deve consistere nella consapevolezza che ad un tale principio non si può opporre un genere di ragioni che non rispetti la pretesa alla universalità e condivisione che deve essere propria, con i principi morali, dei ragionamenti in ambito morale. Il «pericolo che qualcosa sia ingiusto» non ha come aspetto complementare la richiesta di una certezza assoluta del giudizio morale, ma al contrario *un principio di cautela che relativizza la potenza cieca della convinzione soggettiva*. Chi vuole punire qualcuno sulla base di una «differenza religiosa» «deve necessariamente aver acquisito prima la piena certezza che il giudizio dell'altro contro la possibile coscienza (*Bewußtseyn*) e verità dei suoi fondamenti (*Gründe*)»⁸⁸. Il riferimento alla certezza serve a lasciare aperta «la possibilità del contrario, che la sua assunzione sia non corretta *in facto* e dunque che qualcosa, che egli ha determinato come giusto, sia non permesso»⁸⁹. Serve a portare

⁸⁶ Lo stesso principio (sulle cui diverse occorrenze cfr. J. Timmermann, *Quod dubitas, ne feceris. Kant on using conscience as a guide*, cit.) ricorre nello scritto sulla teodicea, ed è identificato con la «coscienziosità materiale»: essa «consiste nella cautela di non osare nulla che rischi di non essere giusto *MpVT*, AA VIII 268, it. 62). Si veda anche la *Reflexion* 6303 (AA XVIII 579), dove si parla di «principio supremo della coscienza». In questa *Reflexion* è di estremo interesse il fatto che la stessa risoluzione positiva della coscienza è presentata come derivante dal rovesciamento del principio di coscienziosità materiale. È moralmente certa una ipotesi la cui *contestazione* comporta il pericolo di fare qualcosa di ingiusto: il principio di cautela non conduce dunque necessariamente o prevalentemente all'inazione. Ci si può chiedere naturalmente su che basi si svolge la valutazione del pericolo di commettere qualcosa di ingiusto. Credo sia evidente che in una tale valutazione la gravità delle conseguenze possibili, dunque anche una *attribuzione comparativa di "valori"* risulta fondamentale. Cito integralmente la *Reflexion* 6303: «Eine Hypothese, deren Bestreitung Gefahr bey sich führt unrecht zu thun, (§durch) deren Anschauung (§wir) aber niemals unrecht thun können, ist moralisch gewiß, und die Voraussetzung derselben in Absicht auf die Bevestigung der moralitaet der moralische Glaube. Der moralische Glaube also ist nicht von der Übereinstimmung unseres Urtheils mit dem object, sondern mit unserem Gewissen hergenommen». Di estremo interesse è anche la formulazione nella *Reflexion* 6309, AA XVIII 1603: il principio «non significa altro che: non fare mai qualcosa con la coscienza che ciò sia sbagliato o con la coscienza di un insuperabile ignoranza se ciò sia giusto» («es bedeutet nichts anders als: niemals mit Bewusstseyn, daß es Unrecht sey, oder mit (§dem Bewusstseyn) einer überwindlichen Unwissenheit, ob es recht sey, etwas zu thun»). La *consapevolezza di una insuperabile ignoranza* circa la giustezza morale può guidare la scelta dell'azione.

⁸⁷ AA XXVII 619.

⁸⁸ AA XXVII 614.

⁸⁹ XXVII 615. Cfr. AA XVIII 579.

la deliberazione morale sul terreno dei *Gründe*, delle ragioni o fondamenti che possano valere reciprocamente, e dunque a mantenerlo, possiamo dire, nello «spazio delle ragioni», nello spazio delle ragioni moralmente condivisibili. Il principio della ricerca della certezza diventa un principio di attenuazione: «Il criterio della coscienza è qui, in presenza di una intenzione moralmente buona, quello di *non simulare più convinzione di quanta ne siamo capaci*, affinché siamo sicuri di non fare qualcosa di ingiusto sulla base di questa conoscenza»⁹⁰.

Come accennavo all'inizio, Kant procede così ad una sorta di *formalizzazione della coscienza morale*. Il nucleo più interessante della sua teoria è il fatto che sottrae alla coscienza il carattere di fonte individuale della moralità nello stesso momento in cui cerca di salvarne la forza fino a teorizzarne una forma di infallibilità. La coscienza non è garante di alcun *contenuto* di valutazioni morali e dunque di alcuna *credenza*: essa garantisce o deve garantire *un modo di procedere* nelle deliberazioni e nei ragionamenti morali che deve rendere possibile che essi si muovano nella logica pertinente per scelte che devono restare nell'orizzonte di una possibile assolutezza, senza pretendere di superare la finitezza di ogni giudizio umano.

Così, credo si possa dire che alcuni tratti almeno della concezione kantiana della coscienza – tra loro strettamente legati – offrono soluzioni degne di interesse al problema della coscienza, alla situazione cioè di oscillazione tra una limitazione del suo ruolo nella fondazione dell'etica (e dunque una sua minore presenza nelle teorie filosofiche) e la rilevanza che continua ad avere la nozione nel comune discorso morale e in quello politico.

Per chiarirlo meglio, in conclusione, proviamo a considerare un esempio avanzato da John Skorupski nella sua discussione della coscienza: quello del *conscientious slave owner*. L'esempio del proprietario di schiavi in buona coscienza attenua alcuni tratti di quello kantiano dell'inquisitore: manca la gravità della condanna a morte, la sua motivazione religiosa oscurantista, il suo essere basata in una convinzione soggettiva la cui intensità non sembra garante di moralità. L'ipotesi più moderata di Skorupski è la seguente:

Considerate una persona che vive in una comunità dalla quale deriva convinzioni morali circa la giustezza della schiavitù che egli condivide sinceramente. Egli è, secondo quanto è capace di sapere, un proprietario di schiavi giusto e generoso. Non si potrebbe aspettarsi ragionevolmente che egli veda che la stessa istituzione della schiavitù è moralmente scorretta: egli non ha il potere critico di vedere questo da sé⁹¹.

È questo un caso in cui, con le parole di Kant più volte ricordate, «se qualcuno [...] è consapevole di aver agito secondo coscienza, allora non si può pretendere da lui niente di più riguardo alla colpa o all'innocenza»? Credo che la nozione kantiana di

⁹⁰ *Reflexion* 603, AA XVIII 579 (corsivo mio): «Die Richtschnur des Gewissens ist hier bey moralisch guter Absicht, *nicht mehr Überzeugung zu erkünsteln*, als wir deren fähig seyn, damit wir sicher sind, bey diesem Erkenntnis nicht unrecht zu thun».

⁹¹ J. Skorupski, "Conscience", in Id., (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*, Routledge, London 2010, pp. 550-562: 559.

coscienza ponga qui come nel caso dell'inquisitore dei limiti a queste possibilità di assoluzione, dal momento che l'autoesame in cui si esplica la coscienza formale (e che è guidato da quella materiale) ci costringe a fare i conti con la *natura*, prima che con i contenuti, delle nostre credenze: le ragioni delle nostre convinzioni ci sono sufficientemente chiare? Sono di un *tipo* che consenta di considerarle all'altezza delle pretese di universalità, di condivisione e dunque pari dignità che la ragione pratica avanza? Si può dubitare che alla luce di una considerazione del genere la illegittimità morale della schiavitù resti inaccessibile ad un uomo che applichi l'autoesame delle ragioni che la coscienza per Kant richiede. La coscienza kantiana ci costringe a sviluppare un ragionamento morale all'altezza delle pretese ricordate, non in forza di una presunta certezza soggettiva, ma proprio nella consapevolezza della fallibilità di ogni giudizio concreto. E la teoria di Kant non soltanto cerca di descrivere la natura del fenomeno in questione, ma ci invita a promuovere – nella necessità di “coltivare la coscienza” di cui Kant stesso è consapevole – una coscienza morale di *questo* tipo. Una coscienza così intesa non è fonte di norme morali, ma è qualcosa di più importante di un *private monitor*, più rilevante della nostra possibile scrupolosità, e certamente ben più di un *emotional buzzer*.

Contro Kant – ma credo non contro la teoria etica kantiana – si potrebbe osservare che ha considerato ammissibile l'infanticidio, la discriminazione della donna, la pena di morte, ha pronunciato discutibili asserzioni sulle razze⁹². Insomma non è stato molto diverso, almeno in alcuni casi, dal proprietario di schiavi coscienzioso. Si potrebbe evocare allora un'altra famosa frase di un film, diversa da quella citata all'inizio: «nobody is perfect». Anche Kant, qualche volta, non è stato coscienzioso abbastanza⁹³.

⁹² Cfr. R. Brandt, *El desafío de Kant ante la pena de muerte para los duelos y el infanticidio*, in R.R. Aramayo, F. Oncina (compiladores), *Ética y Antropología: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Madrid 1999, pp. 1-22; C. Roldán, *Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas*, in *ivi*, pp. 43-68; R. Terra, *Hat die kantische Vernunft eine Hautfarbe?*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, cit., vol. 1, pp. 431-449.

⁹³ Questo saggio scaturisce dalla “Mary Gregor Lecture” *Kant and the Problem of Conscience* tenuta a Chicago il 3 marzo 2016 durante il “Meeting of the American Philosophical Association, Central Division”. Una versione rielaborata e ampliata della lezione è apparsa in inglese su «Contemporary Studies in Kantian Philosophy», vol. I, 2016, pp. 65-80 (online). Ringrazio anche in questa occasione la North American Kant Society, in particolare il presidente Pablo Muchnik, per l'invito, Jens Timmermann per i suoi commenti come *discussant*, tutti i partecipanti per gli stimoli ricevuti e Bob Hanna per l'aver accolto il testo in «Contemporary Studies in Kantian Philosophy».

Libero arbitrio e giustizia

Mario De Caro

1. “Utilità comune” e “giustizia umana”

È nozione comune che Cesare Beccaria, per la sua idea che l’«utilità comune» sia «la base della giustizia umana» (§7, 43), vada considerato un antesignano dell’utilitarismo¹. Così si legge in *Dei diritti e delle pene*:

È meglio prevenire i delitti che punirgli. Questo è il fine principale d’ogni buona legislazione, che è l’arte di condurre gli uomini al massimo di felicità o al minimo d’infelicità possibile, per parlare secondo tutt’i calcoli dei beni e dei mali della vita (§41, 98).

Il fine della prevenzione, dunque, non è la punizione, come asserito dalla tradizione retributivistica, ma l’incremento dell’utilità sociale ossia la massimizzazione della felicità. Tuttavia è bene considerare Beccaria come un antesignano dell’utilitarismo, non come un utilitarista tout court. Le sue preziose osservazioni sulla finalità e la corretta misura delle pene, infatti, non sono incastonate in una vera e propria teoria, cosa che accadrà solo con Jeremy Bentham (che peraltro da Beccaria fu profondamente influenzato) e poi, con maggiore sofisticazione, con John Stuart Mill e Henry Sidgwick². In particolare, nella riflessione del grande milanese mancano ancora definizioni precise del principio di utilità e discussioni adeguate sul senso dei termini connessi («utile», «piacevole», «piacere», «felicità», ecc.).

Inoltre, come si vedrà, è stato sostenuto con buoni argomenti che in realtà Beccaria non difende un utilitarismo puro. Nella sua proposta, infatti, sono incorporati – sia pure in un ruolo concettualmente subordinato – alcuni elementi che pare plausibile connettere alla tradizione retributivistica; e questi elementi per Beccaria rivestono un’importante funzione di garanzia contro la possibilità di pene spropositate e di abusi da parte dei magistrati. In questo articolo sosterrò che tra le molte ragioni che rendono la riflessione di Beccaria rilevante per i nostri tempi c’è proprio il modo in cui egli concilia la visione di impronta utilitaristica della pena con

¹ Le citazioni da *Dei delitti e delle pene* saranno date nel testo facendo riferimento al paragrafo seguito dal numero di pagina; l’edizione di riferimento è C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764), in AA. VV., *Illuministi italiani*, tomo III, Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 27-105.

² Sulle vicende storiche e teoriche dell’utilitarismo, cfr. L. Fonnesu, *Storia dell’etica contemporanea: da Kant alla filosofia analitica*, Carocci, Roma 2006; M. De Caro, *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008, Cap. 3; A. Reichlin, *Utilitarismo*, Il Mulino, Bologna 2013.

questi elementi retributivistici. Infine argomenterò che soltanto le concezioni contemporanee che condividono nello spirito l'impostazione semi-utilitaristica di Beccaria sono in grado di reggere alle sfide che oggi arrivano poderose dalla ricerca delle scienze cognitive e dalle neuroscienze.

2. *Concezioni della pena*

Immaginiamo una piccola comunità che viva in un'isola sperduta nell'oceano. Le condizioni di vita di quella comunità sono molto elevate: tutti gli abitanti sono rispettosi e solidali e i potenziali conflitti vengono subito risolti grazie alla ragionevolezza e alla buona volontà di tutti. Gran parte del merito di tanta serenità va alla guida morale di quella piccola popolazione, un vecchio saggio che con i suoi consigli e la sua specchiata moralità ispira negli isolani rettitudine e senso civico.

La vita sull'isola scorre dunque placidamente, al punto che l'unico poliziotto locale, non avendo nulla da fare, si annoia moltissimo. Così, un giorno, il poliziotto decide di riaprire il dossier dell'ultimo caso criminale avvenuto nell'isola e rimasto irrisolto: un omicidio di cinquant'anni prima, in cui un giovane fu ucciso nel corso di un violento litigio. Scartabellando la pratica, il poliziotto nota che sul luogo del delitto fu rinvenuto un capello che, ovviamente, a quei tempi non si sapeva come analizzare. Tutto contento di aver trovato qualcosa di interessante da fare, il Nostro mette mano al suo set di strumenti per l'analisi del DNA e analizza il capello. Qual è la sua sorpresa quando si accorge che appartiene al vecchio saggio! Sgomento, corre da lui e gli chiede: «Caro vecchio saggio, perché non hai mai detto che eri presente il giorno dell'omicidio di sessant'anni fa? Avresti potuto aiutare le indagini!». «Vedi», risponde il vecchio saggio, scandendo bene le parole, «io non solo ero presente quando quell'omicidio fu commesso: in realtà fui proprio io a compierlo!». Poi, fissando gli occhi sgomenti del poliziotto, continua: «Eravamo ubriachi, litigammo per un motivo molto futile e io lo colpii con un bottiglia. Lui cadde e morì sul colpo. Da allora ho vissuto nel rimorso e ho cercato di espiare la mia colpa comportandomi nel modo più probò possibile e mettendomi al servizio degli altri. Ma se ora la nostra comunità decidesse di punirmi, io sarei pronto a pagare il mio debito». Immaginiamo che in quell'isola viga la *common law*, il sistema legale basato sui precedenti giudiziari: in questo caso, però, di precedenti non ve ne sono e dunque il giudice deve emettere il giudizio basandosi soltanto sulla sua coscienza. Non c'è dubbio che il vecchio saggio sia colpevole: la questione importante, però, è se vada punito oppure no. Cosa faremmo, se fossimo noi al posto di quel giudice?

Quando presento questo caso ai miei studenti, di solito il risultato è una divisione a metà dei pareri: da una parte, ci sono quelli che ritengono che punire il vecchio saggio (sia pur blandamente) sia moralmente doveroso; dall'altra, ci sono quelli che pensano invece che in un caso del genere qualunque punizione sarebbe ingiusta. Entrambe le risposte hanno un fondamento intuitivo. Da un lato, infatti, pare ovvio che la pena serva a riabilitare il condannato, a scoraggiare altri potenziali

criminali e a difendere la società dagli individui pericolosi: queste sono giustificazioni della pena di tipo *utilitaristico*, perché guardano all'utilità della pena rispetto alla società nel suo complesso. E in una prospettiva di questo genere, punire il vecchio saggio non avrebbe senso (è perfettamente riabilitato, non è pericoloso e non c'è alcuna ragione di pensare che nell'isola siano in agguato altri potenziali criminali che occorre scoraggiare). Dall'altra parte, però, pare anche ragionevole pensare che la pena serva a ristabilire l'equilibrio della giustizia, quando questo è stato infranto da chi è responsabile di un crimine; e che dunque costui meriti di essere punito, quali che siano le conseguenze della pena. Questa concezione ha carattere *retributivistico*, nel senso che presuppone che il fondamento della pena sia il fatto che il condannato la meriti e che per questo sia giusto infliggergli la pena senza considerare quali effetti sociali tale inflizione possa avere. Da questo punto di vista, giustizia richiede che il vecchio saggio sia punito.

Le concezioni utilitaristiche guardano al futuro (ossia alle conseguenze della pena), le concezioni retributivistiche guardano al passato (ossia alla colpa che il reo deve espiare). L'utilitarismo è dunque una forma di consequenzialismo, perché assume che per valutare la moralità delle pene si debba guardare soltanto alle loro conseguenze. Il retributivismo, invece, è una forma di deontologismo, in quanto fa discendere la moralità delle pene dalla loro capacità di ristabilire, con la punizione di quanti meritano di essere puniti, l'equilibrio della giustizia che questi hanno infranto.

È importante notare, però, che l'ideale retributivistico può essere scomposto in due componenti, molto diverse tra loro: una *positiva* («tutti i colpevoli meritano di essere puniti, con la necessaria severità») e una *negativa* («solo i colpevoli meritano di essere puniti, con severità non eccessiva»)³. Entrambe queste componenti si incentrano sulla nozione di *merito*, che a sua volta presuppone quelle di responsabilità morale e, di conseguenza, quella di azione libera: chi ha compiuto liberamente una determinata azione illecita è responsabile moralmente per averla compiuta e pertanto merita di essere punito. Occorre però sottolineare che mentre la componente positiva motiva soprattutto l'aspetto di severità del retributivismo (secondo cui la giustizia richiede la severa punizione di tutti i colpevoli), la componente negativa ha piuttosto un connotato garantista e ciò per due ragioni. In primo luogo, perché intima di non punire chi non lo merita – e ciò anche se tale punizione fosse potenzialmente in grado di incrementare l'utilità collettiva, come accade con le punizioni dei capri espiatori, che soddisfano la sete di vendetta della comunità. In secondo luogo, la retribuzione negativa svolge un ruolo garantista perché nega legittimità alle pene eccessive e inumane (come, ad esempio, la tortura), anche quando queste potrebbero portare ovvi benefici sociali (cosa che potrebbe accadere, per esempio, se si torturasse un terrorista in grado di confessare i futuri piani di attacco del suo gruppo).

³ Questa distinzione concettuale, oggi molto utilizzata, soprattutto nella discussione anglosassone, è stata introdotta da J. Mackie, *Persons and Values*, Clarendon Press, Oxford 1985.

Come vedremo nell'ultimo paragrafo, tuttavia, secondo molti autori contemporanei la scienza di oggi dimostrerebbe, o almeno suggerirebbe con forza, l'illusorietà delle idee di libero arbitrio, di responsabilità morale e di merito. Se questi autori avessero ragione, allora tutte le concezioni retributivistiche (tanto nella loro componente positiva quanto in quella negativa) dovrebbero essere abbandonate.

3. Beccaria su utilitarismo e retributivismo

In *Dei delitti e delle pene* sono presenti molti dei temi tipici della successiva tradizione utilitaristica, a cominciare dall'insistenza sull'utilità sociale della pena e sull'antropologia edonistica che fa da sfondo all'intera concezione. Nell'introduzione al suo capolavoro, per esempio, Beccaria scrive che le leggi dovrebbero essere considerate dal punto di vista della «*massima felicità divisa nel maggior numero*» (Introduzione: 32). E ancora, più analiticamente:

Il fine delle pene non è di tormentare ed affliggere un essere sensibile, né di disfare un delitto già commesso [...]. Le strida di un infelice richiamano forse dal tempo che non ritorna le azioni già consumate? Il fine dunque non è altro che d'impedire il reo dal far nuovi danni ai suoi cittadini e di rimuovere gli altri dal farne uguali. Quelle pene dunque e quel metodo d'infliggerle deve essere prescelto che, serbata la proporzione, farà una impressione più efficace e più durevole sugli animi degli uomini, e la meno tormentosa sul corpo del reo (§XII, 49).

In questa prospettiva la giustizia non dovrebbe guardare all'indietro, verso «il tempo che non ritorna» – cosa invece comune nel Settecento e in parte ancora oggi, anche per l'influenza delle concezioni religiose –, quasi che la giustizia abbia il compito di restaurare un presunto ordine eterno della giustizia che il reo ha infranto. Secondo Beccaria, piuttosto, il fine che la giustizia deve porsi è quello, pienamente laico, di incrementare il benessere dei cittadini, proteggendoli dagli individui pericolosi (funzione speciale della pena) e scoraggiando, in funzione di deterrenza, altri potenziali criminali (funzione generale della pena).

Ma oltre a queste tesi, canonicamente utilitaristiche, nel sistema beccariano sono presenti altri aspetti, che tendono in direzioni diverse. In primo luogo, come nota Philippe Audegean⁴, l'utilitarismo di Beccaria discende concettualmente dalla sua adesione al contrattualismo: e secondo questa prospettiva l'utile va perseguito non perché sia intrinsecamente giusto, ma perché la necessità naturale ci ha portato a considerarlo tale: «La sola necessità ha fatto nascere dall'urto delle passioni e dalle opposizioni degli interessi l'idea della *utilità comune*, che è la base della giustizia umana» (§VII, 43). E ancora: «non si può chiamare legittima società quella dove non

⁴ P. Audegean, *Beccaria, Cesare* (2012), in *Enciclopedia Italiana Treccani*: [http://www.treccani.it/enciclopedia/cesarebeccaria_%28Il Contributo italiano alla storia del Peniero: Filosofia%29/#](http://www.treccani.it/enciclopedia/cesarebeccaria_%28Il%20Contributo%20italiano%20alla%20storia%20del%20Peniero%20Filosofia%29/#)

sia principio infallibile che gli uomini si sian voluti assoggettare ai minori mali possibili» (§XIX, 62).

In secondo luogo, Beccaria rifiuta esplicitamente le pene molto aspre non solo quando (come prevede l'utilitarismo) sono dannose per la felicità collettiva, ma anche quando, pur non essendo dannose, esse sono contrarie alla «ragione illuminata», alla giustizia e allo spirito stesso del contratto sociale che fonda il nostro sistema penale:

quando si provasse che l'atrocità delle pene, se non immediatamente opposta al ben pubblico ed al fine medesimo d'impedire i delitti, fosse solamente inutile, anche in questo caso essa sarebbe non solo contraria a quelle virtù benefiche che sono l'effetto d'una ragione illuminata che preferisce il comandare ad uomini felici più che a una greggia di schiavi, nella quale si faccia una perpetua circolazione di timida crudeltà, ma lo sarebbe alla giustizia ed alla natura del contratto sociale medesimo (§III, 37).

Per giustizia io non intendo altro che il vincolo necessario per tenere uniti gl'interessi particolari, che senz'esso si scioglierebbono nell'antico stato di insociabilità; tutte le pene che oltrepassano la necessità di conservare questo vincolo sono ingiuste di lor natura (§XI, 35).

Infine, come nota ancora Audegean, Beccaria – pur concependo la legislazione in senso utilitaristico (e, anzi, proprio per questo) – ritiene che, nell'applicare la legge, i magistrati debbano agire adottando una prospettiva deontologica, non utilitaristica. Essi, cioè, devono applicare la legge senza proporsi di interpretarla allo scopo di incrementare l'utilità delle pene irrogate: «non può un magistrato, sotto qualunque pretesto di zelo o di ben pubblico, accrescere la pena stabilita ad un delinquente cittadino» (§III, 36); «Non v'è cosa più pericolosa di quell'assioma comune che bisogna consultare lo spirito della legge» (§IV, 37). Anche questa tesi discende peraltro dall'impianto contrattualistico della concezione beccariana: il patto originario non può prevedere l'esercizio arbitrario della legge che seguirebbe da una sua interpretazione caso per caso da parte del magistrato. Pertanto, laddove per Beccaria la *giustificazione* della pena non può che avere una giustificazione utilitaristica, la sua *distribuzione* da parte dei giudici ha carattere deontologico, perché non deve essere condizionata dalla valutazione delle conseguenze che una pena potrebbe avere, ma solo dalla sua conformità alla legge, che sola definisce chi vada punito e in quale misura.

Beccaria opera pertanto una triplice deroga dall'utilitarismo ortodosso, sia rispetto al fondamento ultimo della concezione sia rispetto alla formulazione della legge (che non può prevedere pene troppo aspre, anche queste non comportino un danno sociale) sia rispetto alla sua applicazione (che non può prevedere l'arbitrio da parte dei magistrati). Tali deroghe dipendono, come detto, dall'adesione di Beccaria all'ideale contrattualistico.

Resta tuttavia da spiegare il motivo per cui secondo Beccaria ritenga che il contratto originario non possa tollerare l'erogazione di pene troppo severe o l'uso

dell'arbitrio da parte di giudici. Utilizzando il lessico filosofico contemporaneo, di questa incompatibilità si possono dare due interpretazioni.

In primo luogo, ed è questa l'interpretazione preferita da Audegean, si può ritenere che Beccaria non si limiti ad anticipare i principi della concezione che oggi si chiama «utilitarismo dell'atto» (secondo cui le azioni morali sono quelle che massimizzano l'utile sociale), ma prefiguri una forma embrionale di «utilitarismo della regola», la concezione secondo la quale la moralità di un'azione è data dalla sua conformità alle norme che massimizzano la felicità generale⁵. Per esempio, rispetto al limite che Beccaria pone agli abusi interpretativi della legge da parte dei magistrati, Audegean scrive:

L'ordinamento penale deve [...] obbedire a un utilitarismo della regola *ante litteram*: produce conseguenze migliori quando i magistrati rispettano le regole deontologicamente, non teleologicamente. Questa combinazione di norme da rispettare e valori da massimizzare rispecchia la fusione di contrattualismo e utilitarismo. I contraenti, uguali, diversi, mossi dall'interesse, non possono essere costretti e castigati che in nome dell'utile. Ma l'utilità medesima suppone la sicurezza: la soddisfazione del loro desiderio prescrive un ferreo, assoluto regno delle norme. Il fine giustifica pertanto i mezzi, ma in senso antimachiavellico, se i mezzi designano appunto un rispetto incondizionato di regole. Regole che devono valere ugualmente per tutti, senza riguardo alle distinzioni di *status* e di circostanze: in caso contrario, alcuni avrebbero più diritti, più libertà di altri, e si tornerebbe nell'insicurezza dello stato naturale.

Tuttavia, alcuni interpreti, come da M. D. White⁶, fanno leva sull'idea di retribuzione negativa per proporre un'interpretazione alternativa, e non implausibile, delle tesi beccariane riguardo l'asprezza delle leggi e l'arbitrio dei magistrati⁷. La loro idea, sostanzialmente, è che in Beccaria la ricerca dell'utile – che costituisce comunque l'orizzonte ultimo del sistema penale – sia vincolata dal principio secondo cui non si devono mai erogare pene che, per quanto utili, colpirebbero individui che non meritano affatto di essere puniti oppure meritano di essere puniti in maniera meno aspra. In questa prospettiva, insomma, va punito solo chi è utile punire; tuttavia, all'interno dell'insieme degli individui che è utile punire, vanno puniti esclusivamente quelli che lo meritano. In questo modo, a garanzia degli imputati e nell'interesse complessivo della giustizia, Beccaria pone un duplice vincolo alla possibilità di punire: alla limitazione utilitaristica si aggiunge quella basata sulla retribuzione negativa.

⁵ Sull'utilitarismo della regola, cfr. B. Hooker, *Rule Consequentialism*, in E. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism-rule>.

⁶ M. D. White, *On Beccaria, the Economics of Crime, and the Philosophy of Punishment*, in «Philosophical Inquiries» II, 2014, pp. 121-137.

⁷ Naturalmente insistere sul ruolo della retribuzione negativa nel sistema di Beccaria è molto diverso dall'interpretarlo come un retributivista *tout court*, come ha sorprendentemente proposto David Young in D. B. Young, *Cesare Beccaria: Utilitarian or Retributivist?*, in «Journal of Criminal Justice», 11, pp. 317-326. Non si può seriamente dubitare, infatti, che Beccaria rifiutasse senza esitazioni la componente positiva del retributivismo.

Consideriamo, in proposito, il celebre passo in cui Beccaria scrive:

perché ogni pena non sia una violenza di uno e di molti contro un privato cittadino, deve essere essenzialmente pubblica, pronta, necessaria, la minima delle possibili nelle date circostanze, proporzionata a' delitti, dettata dalle leggi (§XLVII, 105).

In effetti, sembra lecito ipotizzare che alcuni dei requisiti di giustizia che Beccaria menziona in questo passo – quello di proporzionalità e quello di stretta osservanza della legge nell'infrazione delle pene – possano discendere da una sua intuitiva adesione all'ideale della retribuzione negativa, secondo il quale una pena, per essere giusta, va inflitta solo a chi la merita e solo nella misura in cui la merita. E ciò, si noti, anche se, vincolata in questo modo, la pena può perdere parte del suo potere di deterrenza e di protezione sociale – ossia può perdere parte della sua capacità di incrementare l'utilità pubblica.

A mio giudizio questa seconda interpretazione è più plausibile di quella che echeggia l'utilitarismo della regola; ma va riconosciuto l'evidenza testuale non è sufficiente a dipanare la questione. Inoltre è possibile, e anzi probabile, che Beccaria fosse ambivalente su questo tema.

4. L'indispensabilità della retribuzione negativa

Infine, può essere interessante spostare dal piano storico-interpretativo a quello teorico la discussione sulle due concezioni attribuite alternativamente a Beccaria: quella per cui egli anticiperebbe l'utilitarismo della regola e quella secondo cui limiterebbe gli effetti dell'utilitarismo dell'atto facendo implicitamente riferimento al principio della retribuzione negativa. Disponiamo, infatti, di ottime ragioni per ritenere che l'utilitarismo della regola non sia in grado di ribattere in maniera convincente a un'obiezione che affligge l'utilitarismo in generale: il già citato caso del capro espiatorio. Come si può dimostrare, con lo strumentario concettuale dell'utilitarismo dell'atto, che quali che siano le circostanze è ingiusto punire un innocente?

La risposta canonica da parte degli utilitaristi della regola è che una norma che, in determinate condizioni, permettesse di punire un innocente non potrebbe garantire la massimizzazione dell'utilità generale. Per esempio, la funzione di deterrenza di tale norma sarebbe minore di una regola alternativa che non prevedesse la punizione per gli innocenti (in effetti, se un potenziale criminale sapesse che potrebbe essere punito anche quando è innocente, non sarebbe poi molto scoraggiato dal compiere il crimine che ha in mente). Inoltre, aggiungono i fautori dell'utilitarismo della regola, la punizione degli innocenti sarebbe accompagnata da un forte sdegno sociale; e ovviamente lo sdegno non è un fattore contribuisce all'incremento della felicità.

Queste osservazioni tuttavia non risolvono alla radice il problema del capro espiatorio. In particolare, si possono immaginare regole che prevedano la punizione

degli innocenti quando: (i) la loro innocenza *non* sia riconosciuta pubblicamente (e dunque tale innocenza non avrebbe alcuna conseguenza sul piano sociale) e (ii) la loro punizione comporti la massimizzazione dell'utilità sociale. Intuitivamente, una tale regola ci appare profondamente ingiusta: e tuttavia gli utilitaristi della regola dovrebbero accettarla, perché è in linea con il loro presupposto teorico fondamentale⁸. E ciò indica che, come teoria della pena, l'utilitarismo della regola non è convincente.

L'alternativa – limitare l'utilitarismo dell'atto per mezzo della retribuzione negativa – appare molto più promettente. In questa prospettiva, per esempio, si sono mossi, per esempio, i due giganti del pensiero etico-giuridico anglosassone del Novecento, John Rawls (1955) e H. L. A. Hart's (1968). Hart, in particolare, ha offerto la trattazione più convincente della questione. A suo giudizio, la giustificazione della pena può avvenire solo su un fondamento utilitaristico: si possono punire soltanto coloro che è utile punire (una tesi ovviamente incompatibile con il retributivismo positivo, secondo cui si devono punire tutti coloro che lo meritano, quali che siano le conseguenze della loro punizione). Per quanto riguarda però la distribuzione delle pene da parte dei giudici, Hart pone invece un vincolo retributivistico-negativo – proprio come, secondo l'interpretazione di White, fece anche Beccaria. In questa luce, stante l'utilità della pena, non si deve mai punire chi non lo merita.

Queste osservazioni sono rilevanti per una discussione di particolare rilievo oggi. Un numero crescente di autori infatti – interpretando in maniera peraltro molto controversa la gran messe di dati che arrivano dalle scienze e in particolare dalla neuroscienza cognitiva – sostiene che (i) le idee di libero arbitrio, di responsabilità e di merito sono meramente illusorie e dunque che (ii) le concezioni retributivistiche nel loro complesso, che presuppongono a quelle idee, vanno abbandonate. Secondo questa prospettiva, l'unica possibilità di offrire una teoria della pena accettabile è offerta dall'utilitarismo (o nella versione dell'utilitarismo dell'atto o in quella della regola). Gli alfieri di questa radicale reimpostazione delle fondamenta del diritto e della teoria della pena ritengono che essa dovrebbe essere accolta con grande favore da tutti coloro che hanno a cuore le sorti della giustizia e del garantismo. Così, per esempio, scrivono J. Greene e J. Cohen:

Oggi la legge si confronta con fermezza, ma anche con clemenza con gli individui il cui comportamento è ovviamente il prodotto di forze che sono, in ultima analisi, al di là del loro controllo. Un giorno [quando si accetterà il fatto che il libero arbitrio è un'illusione e dunque il comportamento di tutti noi è al di là del nostro controllo] la legge potrà trattare tutti i criminali condannati in questo modo. Ossia, con umanità⁹.

⁸ Sulle notevoli difficoltà teoriche cui va incontro l'utilitarismo della regola, cfr. R. Arneson, *Sophisticated Rule Consequentialism: Some Simple Objections* in «Philosophical Issues», XV, 2005, pp. 235-251.

⁹ J. Greene, J. Cohen, *For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London» B, CCCLIX, 2004, p. 1784.

Questo tipo di posizioni sono sempre più comuni¹⁰. Nondimeno esse incontrano gravi problemi. In primo luogo, idealizzano eccessivamente il modo con cui la società tratta oggi chi ha commesso crimini senza avere la capacità di intendere e di volere. In secondo luogo, assumono che la presunta illusorietà di libero arbitrio, responsabilità morale e merito sia stata dimostrata dalle scienze; ciò però è estremamente dubbio¹¹. Infine, e questo è il punto più interessante in questa sede, queste posizioni sono ingiustificatamente ottimistiche rispetto alle conseguenze di una concezione radicalmente utilitaristica della pena.

Il punto cruciale, infatti, è che, se fosse vero che le idee di libero arbitrio, responsabilità morale e merito sono illusorie, allora, oltre al retributivismo positivo, cadrebbe anche il retributivismo negativo (secondo cui non si può punire nessuno che non lo meriti e in una misura superiore a quanto meriti). E in questo modo non ci sarebbero più argini alla possibilità che la pratica del capro espiatorio venga considerata accettabile: come si è visto sopra, infatti, né l'utilitarismo dell'atto né quello della regola hanno le risorse concettuali per mostrare che tale pratica è ingiusta.

Pur assumendo un quadro utilitaristico di sfondo, allora, solo il retributivismo negativo può porre un argine teorico alla possibilità che diventino accettabili pratiche ingiuste, ma utili socialmente, quali la condanna di chi non lo merita o l'inflizione di pene esagerate. Già due secoli fa, d'altra parte, un grande italiano sembrava avere in proposito idee più chiare di molti autori contemporanei:

Egli è importante che ogni delitto palese non sia impunito, ma è inutile che si accerti chi abbia commesso un delitto che sta sepolto nelle tenebre. Un male già fatto, ed a cui non c'è rimedio, non può essere punito dalla società politica che quanto influisce sugli altri con la lusinga dell'impunità [*Utilitarismo dell'atto*]. S'egli è vero che sia maggiore il numero degli uomini che o per timore, o per virtù, rispettano le leggi che di quelli che le infrangono, il rischio di tormentare un innocente deve valutarsi tanto di più, quanto è maggiore la probabilità che un uomo a dati uguali le abbia piuttosto rispettate che risprezzate [*Retributivismo negativo*] (§XVI, 55).

¹⁰ Cfr. M. Gazzaniga, *The Law and Neuroscience*, in «Neuron», LX, 2008, pp. 412-415; F. Caruana, *Due problemi sull'utilizzo delle neuroscienze in giurisprudenza*, in «Sistemi intelligenti», XXII, 2010, pp. 337-346; S. Harris, *Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2012; D. Pereboom, *Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford 2014.

¹¹ Cfr. A. Roskies, *Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility*, in «Trends in Cognitive Sciences», X, 2006, pp. 419-423; A. Mele, *Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford University Press, New York 2014; M. De Caro, A. Lavazza, *Free Will as an Illusion: Ethical and Epistemological Consequences of an Alleged Revolutionary Truth*, in «Social Epistemology Review and Reply Collective», III, 12, 2014, pp. 40-50.

L'ontologia relativa e il fondamento dell'etica del futuro¹

Petr M. Kolychov*

Nel corso della storia dell'umanità, non solo sono cambiate le condizioni della vita umana, ma anche le forme assunte dall'etica. Di conseguenza possiamo senz'altro aspettarci che questo cambiamento sia ancora in corso, cosa che consente di porci il problema dell'etica del futuro. Il ventesimo secolo ci ha mostrato almeno tre esempi di cambiamenti etici radicali: lo sviluppo dell'etica socialista in Russia, l'emergere dell'etica nazional-socialista (nazista) in Germania e la nascita dell'etica della società del consumo negli Stati Uniti. Una tale rapidità di trasformazione morale giustifica ampiamente l'importanza di cercare un modello per l'etica del futuro.

Un approccio ontologico al problema sollevato suggerisce che la sua soluzione dipenda dalla soluzione del problema dell'essere. Con *ontologia* intendo che il problema dell'Essere e le sue conseguenze vadano affrontati considerando la struttura e lo sviluppo globale del mondo in sé. In questo intervento, proporrò una definizione ontologica di concetti etici cruciali come quelli di *uomo* e di *società*, mentre la proposta di un'etica del futuro emergerà come conseguenza dell'idea di sviluppo globale.

Naturalmente, teorie ontologiche diverse implicano definizioni diverse di uomo e di società, così come opzioni differenti riguardo allo sviluppo del mondo. Il mio punto di partenza sarà costituito dalla prospettiva dell'ontologia relativa, secondo la quale la condizione necessaria per l'esistenza di tutto ciò che esiste è la seguente: *essere significa essere diverso*, cosicché il non-essere coincide con l'identità. Per esempio, la necessaria condizione di esistenza di un fiore rosso è la presenza di uno sfondo di un colore diverso; se il colore dello sfondo è identico a quello del fiore, il fiore non esiste. La necessaria condizione di esistenza va compresa nel senso che la

¹ Vorrei esprimere la mia gratitudine al Professor Alberto Pirni, le cui osservazioni sono state di grande aiuto per correggere alcune mie idee. Sono molto grato ai colleghi che hanno preso parte alla discussione del mio intervento presentato alla "Scuola di Alta Formazione di Acqui Terme" nel 2014. Ringrazio l'amministrazione della città di Acqui Terme e il suo sindaco; sono grato anche a Simona Perocco per l'organizzazione di questa iniziativa. Ringrazio l'amico Claudio Macagno e la collega Yuliya Oshemkova per la collaborazione nella preparazione del mio intervento. Ringrazio Anna Khakhalova per le interessanti osservazioni sul tema qui discusso; ringrazio inoltre Anna Khakhalova e Fedor Stanjevsky per la traduzione in inglese di questo testo.

* Traduzione dall'inglese a cura di Marta Sghirinzetti.

differenza precede l'essere, poiché l'essere non esiste prima della differenza. L'essere appare nel momento stesso della differenziazione. Sarebbe scorretto interpretare la priorità della differenza sull'essere nel senso di una reciproca indipendenza tra essere e differenza, poiché ogni differenza significa l'essere dell'essere.

Il principio di differenziazione richiede di passare dall'essere al co-essere. Infatti, la differenziazione implica sempre una distinzione tra un'entità e un'altra, e viceversa. Di conseguenza, l'atto stesso della differenziazione costituisce la necessaria condizione di esistenza sia per la prima entità che per la seconda. Per esempio, il colore rosso si differenzia dal verde nella stessa maniera in cui il verde si differenzia dal rosso; quindi la differenza è la condizione necessaria per l'esistenza tanto del verde quanto del rosso.

L'essere dell'uno è condizione necessaria dell'essere dell'altro. Dunque, l'essere del primo comporta sempre l'essere del secondo e, di conseguenza, l'essere di un *uno* assoluto (unicità) è impossibile.

Oltre alla condizione necessaria del co-essere, l'ontologia relativa formula anche una condizione sufficiente per l'esistenza di ciò che esiste: ogni differenza è possibile solo in presenza di una caratteristica comune (comunanza) condivisa da entrambe le entità correlate, tramite la quale si realizza la differenza. Tale comunanza costituisce un attributo. La comunanza è identità, e identità significa essere non differenziati (in-distinzione); di conseguenza questo attributo è segno di non-essere. Piuttosto che dell'essere, l'ontologia relativa si occupa dunque dell'*essere / non-essere*.

La differenza di attributi si traduce in un'idea; per esempio, nel caso appena citato del fiore, il "colore" era un attributo mentre "rosso" e "verde" erano idee. Sul piano dell'esperienza concreta il problema dell'essere è sempre risolvibile solo per un attributo concreto. Così, la medesima entità può esistere (essere) in relazione a un attributo concreto e non esistere (non essere) in relazione a un altro. Per esempio, due quadrati di diverso contenuto, ma dello stesso colore, esistono rispetto all'attributo del contenuto, ma non esistono rispetto all'attributo del colore. Per un essere (un qualsiasi essere) esistere significa che esiste un qualche altro essere dal quale differisce. Il Mondo è costituito dall'insieme di questi esseri (elementi del mondo). Esseri che hanno differenti gamme di attributi sono correlati a mondi diversi.

Il principio di differenziazione ammette un'espressione matematica per risolvere il problema dell'essere-uno e del non-essere. Di per sé, la differenziazione e l'identità possono essere espresse tramite l'operazione matematica della sottrazione, in cui qualsiasi numero naturale esprime l'essere-uno, mentre lo zero esprime il non-essere.

$$\text{Essere: } m_{\alpha} - m_{\beta} = \Delta m_{\alpha\beta} \neq 0 \quad (1)$$

$$\text{Non-essere: } m_{\alpha} - m_{\beta} = \Delta m_{\alpha\beta} = 0 \quad (2)$$

Dove α, β – esseri, m – attributo, $\Delta m_{\alpha\beta}$ – idea.

Dato che il problema dell'essere-uno/non-essere è articolato in forma matematica, anche l'ontologia relativa può essere espressa matematicamente.

In base a (1) e (2) si può dedurre la nozione di numero e costruire un'intera gamma di numeri naturali, incluso lo zero. Inoltre, possono essere definite le operazioni primarie di sottrazione e addizione. Tutto questo permette di costruire una matematica ontologicamente fondata. La matematica di oggi non ha questo tipo di fondamento; è basata invece sulla logica, la quale a sua volta non possiede un fondamento ontologico. La logica contemporanea è basata su uno stretto numero di forme linguistiche, cosa che limita l'ambito di efficacia delle sue applicazioni.

La teoria morale è uno degli ambiti in cui l'efficacia della logica formale è particolarmente limitata. Un esempio lampante di questa inefficacia è offerto dal fallimento dei tentativi fatti da Spinoza nella sua *Etica* di formulare i suoi postulati in maniera logicamente rigorosa. In base all'ontologia relativa, uno dei suoi errori è stato quello di ammettere l'esistenza dell'infinito². L'erroneità di questo postulato è dovuta al fatto che l'infinito implica assenza di confini: ciò significa indefinitezza, il che a sua volta significa non-differenziazione, ossia non-essere. Di conseguenza, l'infinito è di nuovo un segno distintivo del non-essere; l'idea di infinito può essere dunque legittimamente usata solo nel senso di non-essere.

La logica, come la matematica, deve essere fondata ontologicamente; ciò significa che la loro fondazione deve derivare dalla soluzione del problema dell'essere. L'ontologia relativa permette di realizzare pienamente questo obiettivo; essa è dunque in grado di fornire alla teoria morale un'efficace formalizzazione logico-matematica.

Una soluzione al problema dell'unione tra essere uno e non-essere definisce la struttura degli esseri, per esempio l'uomo e la società, che ci avvicina a una comprensione ontologica della loro natura. In base a (1), la struttura fondamentale dell'essere comprende due elementi: l'attributo e l'idea. La stessa formula permette di introdurre la nozione di cambiamento ontologico inteso come differenza tra la condizione iniziale dell'essere e quella finale. In questo caso, l'azione è una correlazione di cambiamenti in due esseri. La mia concezione dell'azione è basata sul rapporto di attrazione-repulsione fra determinazioni (caratteristiche definitorie). Ciò può essere giustificato facendo appello alla necessità dell'attrazione fra due opposte caratteristiche definitorie (idee).

Riguardo alla causa del cambiamento, vi sono due opzioni radicalmente differenti: 1) la causa è interna all'essere che cambia oppure 2) la causa è esterna all'essere che cambia. Nel caso della causa interna, vanno considerate le seguenti circostanze: 1. la memoria intesa come capacità di un essere di immagazzinare, nelle proprie caratteristiche definitorie (idee), caratteristiche definitorie (idee) di altri esseri; 2. la combinazione intesa come possibilità che alcune caratteristiche definitorie emergano come risultato della congiunzione di contenuti della memoria;

² B. Spinoza, *Etica* (1677), tr. it. di R. Cantoni e M. Brunelli, UTET, Torino 1972, *Parte prima. Dio. Definizioni*, VI.

3. il pensiero come capacità di mettere in correlazione i risultati dell'unione con il mondo esterno.

La combinazione di cause interne e cause esterne porta alla definizione di tre tipologie di esseri: somatico (dal greco *sòma*, corpo), che designeremo con la lettera E; antropologico (dal greco *ànthropos*, uomo), che designeremo con EI; teologico (dal greco *théos*, dio) che chiameremo I.

La causalità esterna (E) prevale negli esseri somatici; esempi di esseri somatici sono quelli di cui si occupano le scienze naturali. Fra gli esseri antropologici possono avere luogo sia la causalità esterna (E) sia quella interna (I). L'uomo e la società sono esempi di esseri antropologici. Negli esseri teologici prevale invece la causalità interna. Senza dubbio queste tre tipologie di essere non rappresentano nulla se non una transizione qualitativa nel continuum dello sviluppo globale, in cui esistono esseri caratterizzati da gradi diversi di efficacia delle cause interne ed esterne. La definizione stessa di essere antropologico basta a indicare la sua differenza rispetto all'essere somatico e a quello teologico: ciò rappresenta di conseguenza un aspetto cruciale della definizione ontologica di uomo e di società.

L'ordine in cui emergono le tre tipologie ontologiche coincide con quello dello sviluppo globale: è lo sviluppo globale infatti che determina la traiettoria evolutiva dell'uomo e della società nel futuro. Teoricamente (in termini di possibili combinazioni) ci sono sei opzioni di direzione dello sviluppo globale.

1. Somatico (E) P antropologico (EI) P teologico (I)
2. Teologico (I) P somatico (E) P antropologico (EI)
3. Somatico (E) P teologico (I) P antropologico (EI)
4. Teologico (I) P antropologico (EI) P somatico (E)
5. Antropologico (EI) P somatico (E) P teologico (I)
6. Antropologico (EI) P teologico (I) P somatico (E)

La creazione divina del mondo narrata nella Bibbia costituisce un esempio del secondo tipo di sviluppo.

Prendiamo ora in considerazione la prima opzione di sviluppo. L'essere somatico emerge per primo; la causalità esterna gioca qui un ruolo cruciale. Il ruolo crescente della causalità interna dell'essere somatico porta gradualmente all'emergere dell'essere antropologico, nel quale agiscono sia la causalità interna che quella esterna. In seguito il ruolo sempre maggiore svolto dalla causalità interna nell'essere antropologico porta gradualmente all'emergere dell'essere teologico, nel funzionamento del quale la causalità interna gioca un ruolo essenziale.

La prima transizione della prima opzione è quella che corrisponde alla visione scientifica del mondo.

1. Somatico (E) P antropologico (EI) ...

Nella scienza moderna infatti tutti gli oggetti del mondo sono suddivisi nelle seguenti categorie: oggetti fisici, oggetti chimici, oggetti biologici, società e uomo. In

base all'ontologia relativa, gli oggetti fisici corrispondono all'essere somatico. Gli oggetti chimici e biologici sono collocati a metà strada fra l'essere somatico e l'essere antropologico. La società e l'uomo corrispondono all'essere antropologico. Nei limiti dell'intervallo compreso fra essere somatico ed essere antropologico, l'ontologia relativa è abbastanza in accordo con la scienza moderna.

La differenza tra l'ontologia relativa e la prospettiva scientifica riguarda la transizione dall'essere antropologico all'essere teologico.

1. ... antropologico (EI) P teologico (I).

La scienza moderna rifiuta in effetti l'esistenza di oggetti a metà strada tra l'essere antropologico e quello teologico. In particolare, l'uomo è considerato l'unica creatura dotata di una mente, la quale a sua volta può essere ridotta a leggi fisiche. David Gross, premio Nobel per la fisica del 2004, afferma che la fisica atomica e la chimica, la biochimica e la biologia basate su di esse, così come la mente e la vita umana possano essere spiegate dalla meccanica quantistica, dalla teoria dell'elettricità e del magnetismo. È questo un esempio di una teoria estremamente potente che in linea di principio, anche se probabilmente non in pratica, non contiene alcuna premessa arbitraria o parametri liberi, ad eccezione di uno: la forza dell'interazione elettrica. Tutto il resto, secondo lui, può essere calcolato con precisione³. Si può supporre che secondo David J. Gross anche le leggi morali siano facilmente riducibili alla fisica.

Se assumiamo come base il principio di verifica, che è quanto David Gross afferma alla fine della sua intervista, non siamo autorizzati a concludere, come invece fa Gross, che la mente sia spiegabile in termini di meccanica quantistica, elettricità e magnetismo; queste affermazioni infatti non rispettano il criterio di verifica.

Queste affermazioni sono giustificate quanto lo possono essere i tentativi fatti da Platone nel *Timeo* di spiegare gli stati dell'anima umana sulla base di quattro poliedri regolari. Ho citato il punto di vista di David Gross perché credo che le sue affermazioni rappresentino efficacemente l'essenza della prospettiva scientifica contemporanea. Purtroppo, i fisici non hanno imparato la lezione data dalla loro stessa storia.

Inoltre, alcuni scienziati sono giunti a comprendere il carattere di fatto non scientifico di tale atteggiamento "scientifico". Per esempio nel 1943 l'espressione *esperienze extracorporee*⁴ ha cominciato ad essere usata scientificamente. Ciò nonostante, bisogna rilevare che studi di una certa ampiezza in questo campo non sono stati condotti prima del 1968⁵. Attualmente il numero di articoli scientifici su questo argomento si avvicina a centocinquanta, il che è un segno di grande interesse per la questione. In quasi tutti questi articoli le esperienze extracorporee sono

³ Cfr. <http://elementy.ru/lib/430285>.

⁴ G. N. M. Tyrrell, *Apparitions*, Gerald Duckworth and Co. Ltd, London 1943, pp. 149.

⁵ C. E. Green, *Out-of-the-body Experiences*, Hamish Hamilton, London 1968.

considerate delle illusioni – è sufficiente citare il titolo di uno di questi articoli⁶. Eppure, se si trattasse di esperienze illusorie, forse non ci sarebbe bisogno di sottolinearlo in così tanti articoli. Si ha l'impressione che gli studiosi abbiano paura di ammettere che le esperienze extracorporee *non* siano illusorie. Questa è la ragione per cui si sforzano tanto di dimostrare a se stessi la natura illusoria delle percezioni extracorporee. Alcuni studiosi hanno però capito che questo non è vero. Pim van Lommel⁷ è uno di coloro che hanno fatto maggiori passi avanti in questa direzione. Certo, la sua prospettiva è anche duramente criticata; ma come potrebbero le cose stare diversamente? Comunque, le critiche sono spesso viziate: di fatto, le argomentazioni dei sostenitori della natura non illusoria delle esperienze extracorporee sono basate sull'approccio informativo nell'analizzare i fenomeni della coscienza. La maggiore difficoltà che risiede in questo approccio consiste nel dare un significato a informazioni non formalizzate, che non consentono di valutare quantitativamente la correlazione fra i significati di due pezzi di informazioni. Per quanto sia sbalorditivo, proprio questo problema trova una soluzione all'interno dell'ontologia relativa⁸. Tale soluzione è direttamente connessa alla rappresentazione matematica del problema dell'essere uno e del non-essere. Il principio dell'essere come differenziazione (1) riguarda qualsiasi determinazione; l'informazione non è che una determinazione (qualcosa di definito), mentre (1) è una definizione di informazione in quanto suo significato specifico. La scienza dell'informazione contemporanea si occupa soltanto di informazioni in relazione al suo carattere simbolico, mentre (1) consente di formalizzare il significato di qualsiasi informazione e di esprimere infine tale significato in linguaggio numerico. Ciò renderà possibile per un computer cogliere il significato delle informazioni. Per esempio, renderà possibile la procedura di dare un ordine ai significati delle informazioni e di passare dalla ricerca di informazioni al loro calcolo matematico, ossia di esaminare quantitativamente il loro significato.

Credo che la scienza contemporanea non abbia alcuna ragione per negare l'esistenza di esseri situati tra le entità antropologiche e quelle teologiche. L'ontologia relativa giustifica la necessità di una teologia scientifica. Notare: una ontologia scientificamente precisa richiede di studiare i suoi oggetti di ricerca attraverso metodi scientifici, basati su verifiche e analisi quantitative.

Lo sviluppo globale definisce la prospettiva di sviluppo di ogni tipo di essere. 1) l'essere antropologico è la prospettiva di sviluppo dell'essere somatico; 2) l'essere teologico è la prospettiva di sviluppo per l'essere antropologico. Di conseguenza, la

⁶ O. Blanke, S. Ortigue, T. Landis, M. Seeck, *Stimulating Illusory Own-Body Perceptions*, in «Nature», 419, September 2002, pp. 269–270, reperibile a questo link: https://hpenlaboratory.uchicago.edu/sites/caciopponeurolab.uchicago.edu/files/uploads/Ortigue_Nature%202002.pdf

⁷ P. van Lommel, *Eindeloos bewustzijn: Een Wetenschappelijke Visie Op De Bijna-Doodervaring*, Ten Have, 2007.

⁸ P. M. Kolychev, *Relative Ontology and Science*, in «Ontology Studies / Cuadernos de Ontología», 12, 2012, pp. 239-252.

prospettiva dello sviluppo umano è l'aspirazione dell'uomo a diventare in una certa misura simile all'essere teologico. Per poter valutare questa possibilità è necessario definire quale sia il posto occupato dall'uomo sulla scala dello sviluppo del mondo.

L'uomo costituisce il risultato dello sviluppo di una specie biologica; dunque, in questo stadio, l'uomo conduce un'attività finalizzata a creare le condizioni per l'esistenza del suo corpo biologico. Un ulteriore sviluppo umano consente l'avanzamento del pensiero (causalità interna). In virtù della sua natura biologica l'uomo applica comunque la propria capacità di pensiero prima di tutto a favore delle condizioni del proprio corpo biologico.

La scienza, la politica (in particolare la religione nella misura in cui è connessa alla politica) e persino l'arte sono finalizzate prima di tutto e principalmente alla corporeità umana. Questo è lo stadio in cui è l'uomo contemporaneo, la cui attività è orientata all'essere somatico e non ancora a quello teologico come sua potenzialità. Eppure l'uomo ha già superato la linea del sufficiente soddisfacimento materiale dei propri bisogni corporei. Nel mettere in atto la sua precedente strategia l'uomo è giunto a consumare oltre misura. Per questa ragione l'uomo contemporaneo si pone in contraddizione con la sua stessa prospettiva di sviluppo.

L'ontologia relativa dimostra che il futuro umano risiede nell'essere orientato verso l'essere teologico. Questa strategia costituisce il fondamento dell'etica del futuro. Il primo passo in questa direzione consiste nel rifiuto della propensione verso l'essere somatico, il che significa abbandonare una parte significativa (95%⁹) del consumo di beni materiali. La strategia stessa della società del consumo si è dimostrata immorale. Al contrario, lo sforzo umano di consumare il meno possibile sarà morale. L'uomo del futuro metterà in atto la strategia della creatività nel campo delle idee, senza però realizzarle come beni economici destinati a essere consumati. È questo il secondo stadio dello sviluppo umano in direzione dell'essere teologico.

L'arte è l'attività intellettuale che meglio corrisponde a questa direzione di sviluppo. La differenza essenziale tra l'arte del futuro e l'arte di oggi consisterà nel rifiutare il carattere secondario dell'opera d'arte e nell'ammettere solo il suo carattere primario. Per opera d'arte secondaria intendo qui che il suo valore e la sua essenza sono basati sul suo riflettere qualcosa; il "qualcosa" in questione è quindi considerato primario e l'opera d'arte è solo una sua immagine, un suo riflesso secondario. Nell'arte del futuro le opere d'arte non saranno riflessi di qualcos'altro ma avranno un valore di per sé, sullo stesso piano di molte altre cose della nostra vita quotidiana. Per esempio noi costruiamo una casa non in virtù del suo essere un riflesso di qualcosa, ma per la semplice ragione che essa ci serve come abitazione. Per questo, le opere d'arte del futuro avranno un valore intrinseco, non legato al loro riflettere alcunché. Mentre la nostra attuale vita quotidiana è strettamente legata alla nostra corporeità (essere somatico), la nostra futura vita quotidiana sarà

⁹ Questa e le successive valutazioni qualitative sono provvisorie; non risultano da calcoli matematici esatti, ma sono piuttosto delle metafore. Credo però che tali calcoli siano possibili e che i risultati non saranno significativamente differenti dai valori qui ipotizzati.

connessa al nostro pensiero (essere teologico) e la nostra creazione artistica costituirà l'essenza della nostra vita.

Lo sviluppo globale ci mostra che solo una parte insignificante degli elementi presenti allo stadio precedente si trasforma in elementi del livello successivo; solo una piccola parte delle particelle elementari si è assemblata in elementi chimici, dando inizio così alla base chimica del mondo. Successivamente, solo una parte insignificante degli elementi chimici si è trasformata in organismi biologici, dando luogo allo stadio biologico dello sviluppo mondiale. Solo una parte degli organismi biologici è giunta a costituire l'uomo e la società, formando lo stadio antropologico del mondo. Analogamente, è probabile che solo un segmento insignificante della società si evolverà in qualcosa di sostanzialmente differente, che andrà a costituire uno degli stadi teologici dello sviluppo mondiale.

Probabilmente la prospettiva di ridurre al minimo il consumo di beni materiali non è allettante per tutti; si dovrebbe comunque rispettare la scelta di coloro che sono insoddisfatti dell'attuale livello dei consumi. Questa è la ragione per cui l'etica del futuro sarà adatta a un numero relativamente basso di persone (l'uomo del futuro¹⁰). Se è così, l'uomo del futuro avrà due tipi di regole morali: 1) norme morali che regoleranno la relazione tra l'uomo attuale e l'uomo del futuro (moralità esterna), 2) norme morali che guideranno la condotta reciproca degli uomini futuri (moralità interna). La necessità della moralità esterna è dovuta al bisogno che avrà l'uomo del futuro di soddisfare i propri bisogni corporei. Per questi scopi l'uomo del futuro interagirà con l'uomo attuale. Da una parte, visto il livello dell'attuale sviluppo tecnico e sociale, le attività dell'uomo del futuro finalizzate a provvedere alle minime necessità strettamente corporee difficilmente supereranno il 5% delle sue attività complessive. D'altro canto, i risultati della restante parte delle attività dell'uomo del futuro (95%) risulteranno probabilmente inutili per l'uomo attuale, poiché essi non saranno coinvolti in alcuna attività di scambio economico. Ciò renderà l'uomo del futuro poco appariscente per l'uomo attuale. Analogamente al modo in cui gli animali percepiscono gli uomini come un altro tipo di animale, non percependo alcuna differenza qualitativa tra loro, l'uomo attuale considera l'uomo del futuro come un suo simile, non vedendo alcuna differenza qualitativa.

La strategia di invisibilità dell'uomo del futuro è dovuta anche al fatto che, come l'uomo primitivo è interessato a preservare il proprio ambiente di vita, l'uomo del futuro sarà incline a mantenere l'attuale livello di progresso sociale e tecnologico. Perciò l'uomo del futuro non si batterà per cambiare il mondo attuale. Queste considerazioni compongono la base della sua etica esterna; per quanto concerne l'etica interna, qualsiasi previsione è problematica dal punto di vista dell'uomo attuale.

La nostra riflessione ha preso le mosse dalla questione dell'essere uno e del non-essere così come è posta dall'ontologia relativa: esistere significa differire. Questo ci ha portato a individuare una struttura ontologica composta da due

¹⁰ Forse sarebbe meglio usare un termine speciale, per esempio «livoli».

elementi: attributo e idea. Il principio di differenziazione ha reso possibile la formulazione delle possibili opzioni di sviluppo globale, considerando i due fattori principali della causalità interna ed esterna. Basandoci sui dati di ricerche recenti abbiamo giustificato la scelta dell'opzione di sviluppo globale che parte dall'essere somatico per giungere a quello antropologico e infine a quello teologico. Il fondamento dell'etica del futuro consiste nel tendere verso l'essere teologico. Una comunità di uomini del futuro potrebbe da qualche parte esistere già, ed essere aperta all'adesione di nuovi membri. La scelta è sempre nelle nostre mani: restare nella nostra situazione attuale oppure fare un passo avanti nella direzione dell'essere teologico.

Oltre il dualismo di politica e morale. Per una politica del riconoscimento della dignità d'essere

Francesco Totaro

1. La questione

Il rapporto tra politica e morale, nella vicenda della modernità, è caratterizzato da un dualismo persistente tra le due sfere. Si ritiene che gli imperativi della morale non possono, e per certi versi non debbono, essere travasati nella politica. I fini della morale non sono assimilabili ai fini della politica. Ciò che è buono in sé non è detto sia efficace per l'azione politica: bene morale e bene politico divergono. Bisogna essere disposti a sacrificare il bene morale se si vuole realizzare il bene politico. A questa considerazione di tipo oggettivo si sono affiancate le riflessioni sul rapporto tra il soggetto morale e il soggetto politico. È opinione che, quando il primo scende in politica, non può non modificare il codice dei comportamenti personali e delle relazioni con le altre persone. L'arte della simulazione e della dissimulazione, la capacità di fare apparire ciò che non si è e di non fare apparire ciò che si è, prende il posto dell'obbligo di trasparenza.

La lacerazione tra ambito etico-morale e ambito politico porta a una visione dicotomica della struttura dell'azione umana: da un lato la purezza delle intenzioni e, dall'altro, il risultato effettuale sganciato dall'intenzione. O si rimane nel cielo delle convinzioni o si mettono i piedi su un terreno fangoso. Eppure una tale lacerazione è causa di sofferenze e di squilibri, per l'individuo e per la società. Pertanto, accanto alle analisi impietose del divario non sono mancati i tentativi di superarlo. Una carta da giocare, a nostro avviso, potrebbe consistere nella elevazione del livello della politica: non solo instaurazione dell'ordine e ricerca dell'utile, ma anzitutto riconoscimento e perseguimento della dignità-di-essere per ogni persona. Questa finalità antropologica radicale, in un contesto di tutela e valorizzazione anche dell'ambiente naturale, avrebbe forse la capacità di offrire una piattaforma comune sia all'agire morale sia all'agire politico e di favorire l'uso di mezzi che non si

escludono reciprocamente. La comprensibile distinzione tra morale e politica non degenererebbe in una devastante opposizione.

2. *La politica o è immorale o non è?*

In un saggio molto noto, dal titolo *Etica e politica*, Norberto Bobbio, usando indifferentemente i termini di etica e di morale, introduce subito un'annotazione dal carattere "estremo" riguardo al rapporto dell'etica con la politica: «Per quanto [...] la questione morale si ponga in tutti i campi della condotta umana, quando viene posta nella sfera della politica assume un carattere particolarissimo»¹. Da cosa dipende questo «carattere particolarissimo»? Dal fatto che si potrebbe dubitare che sia plausibile porsi il problema della moralità riguardo alla condotta politica. Addirittura, si potrebbe arrivare a sostenere la "legittima" immoralità della politica stessa, se tale vuol essere. In sostanza: la politica o è immorale o non è. Allora c'è da chiedersi, usando ancora le parole di Bobbio, «se abbia un qualche senso porsi il problema della liceità o illiceità morale delle azioni politiche»². Del resto, dalla «lezione della storia e dell'esperienza comune» non sarebbe difficile trarre «l'insegnamento del divario tra morale comune e condotta politica»³, al fine di «dare una giustificazione del fatto, di per se stesso scandaloso, del contrasto evidente» tra le due dimensioni. Inoltre, gli autori del pensiero politico moderno danno conto ampiamente della non conformità o della non osservanza della norma morale e delle regole etiche da parte della condotta politica.

Senza dilungarci nel resoconto fornito da Bobbio⁴, ci basta ricordare che la sua analisi culmina nel riferimento a Machiavelli, esponente della *visione dualistica* del rapporto tra etica e politica sulla base della considerazione fondamentale che nell'agire politico il fine che conta è costituito da quella «gran cosa» che è «vincere e mantenere lo stato»⁵; tale fine rende quindi strumentali, e non giudicabili in sé stesse, le azioni che a esso concorrono. Le azioni utili allo scopo politico possono essere *non morali*, ma, si badi bene, il politico non vuole ciò che non è morale in quanto immorale (questo sarebbe diabolico); egli piuttosto si adatta a scegliere procedure e atteggiamenti non morali (crudeltà invece che *pietas*, infedeltà invece che lealtà, doppiezza invece che integrità, più in generale: l'essere disposti a «intrare nel male» qualora si sia necessitati a farlo), in quanto il proprio scopo, diversamente, sarebbe disatteso.

¹ N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, il Saggiatore, Milano 2006, p. 52.

² Ivi, p. 54.

³ Ivi, p. 56.

⁴ Per un approfondimento vedi F. Totaro, *Condizioni per la ricchezza etica della politica*, in G. Cantillo, A. Donise (a cura di), *Etica e politica. Modelli a confronto*, Guida, Napoli 2011, pp. 139-152, poi in F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, con Prefazione di V. Melchiorre, pp. XXX+361.

⁵ Cfr. N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit., p. 75.

Lo sguardo dell'uomo politico, diciamo noi, vede le cose diversamente da come le vede lo sguardo dell'uomo morale e, potremmo aggiungere, da come le vede lo sguardo dell'uomo comune, che non porta addosso il fardello della missione politica. Ecco perché l'uomo politico, anche rispetto all'uomo comune oltre che nel confronto con i suoi "colleghi", deve pure istituire una barriera tra ciò che può essere dato a vedere e ciò che deve rimanere invisibile: gli *arcana imperii*. Deve essere anche capace del gioco della simulazione, dando a vedere per esempio un'amicizia che invece non c'è, e della dissimulazione, celando l'inimicizia e l'ostilità che invece ci sono.

Un'ultima pennellata a questo affresco machiavelliano, che insegna molto sulla pratica dei "vizi" nella nostra esperienza effettiva: la non moralità del leader politico trova una sponda importante proprio nella "opinione" dei "molti" – della gente diremmo oggi – che danno credito a come il capo appare e non a quello che egli è, e apprezzano il *risultato* delle azioni, il "vincere e mantenere lo stato". Se il capo raggiunge questo fine, i molti giudicheranno "onorevoli", in ogni caso e senza riserve, i mezzi usati per raggiungerlo. La massima attribuita a Machiavelli, *il fine giustifica i mezzi*, è piuttosto quello che il segretario fiorentino mette nel conto della opinione del «vulgo», ritenendo con triste realismo che «nel mondo non è se non vulgo; e li pochi [i dissidenti o i critici, F.T.] non ci hanno luogo quando li assai hanno dove appoggiarsi»⁶. Quindi, il potere non dipende soltanto dal *malaffare* del capo, come spesso comodamente si crede, ma è un sistema di complicità tra il capo e la moltitudine che lo segue. Questo incastro rende difficile una pratica morale della politica. Il rimedio alla divaricazione della politica dalla morale dovrebbe allora passare attraverso una rigenerazione sia del vertice sia della base del sistema politico: la posta in gioco, a nostro avviso, è quella di una politica che sappia evolvere verso una democrazia matura, dove le dinamiche tra momenti di base e momenti di vertice non siano né cristallizzate né abbandonate alla confusione inconcludente.

3. Intenzione e risultato: un dualismo da superare e il "grande politico"

Però, a non voler essere colpevolmente ingenui, il dualismo tra la morale e la politica è permanentemente in agguato in qualsiasi versione dell'operare politico. Anzi, a ben vedere, esso è la spia del «dualismo tra due morali» (ci aiutiamo ancora con la riflessione di Bobbio) o, più precisamente, tra due criteri diversi di considerare l'azione umana: secondo la convinzione – o il convincimento interiore incondizionato – per un verso, e secondo la responsabilità – o il calcolo delle

⁶ N. Machiavelli, *Il principe*, con *Introduzione* e commento di T. Albarani, Arnoldo Mondadori, Milano 1986, cap. XVIII; più ricca, sia nella introduzione sia nel commento di G. Pedullà, è la *Edizione del cinquecentennale*, Donzelli, Roma 2013, nella quale C. Donzelli apporta qualche lieve modifica al testo originale e lo traduce pure in italiano moderno.

circostanze e delle condizioni contingenti – per altro verso⁷. È chiaro che la valutazione di ciò che è buono e di ciò che è cattivo cambia con il cambiare dell'uno o dell'altro punto di vista.

Ma proprio la divaricazione tra etica dei principi ed etica dei risultati, tra passione retta da convinzione e realismo aderente ai fatti, conduce a nostro avviso, insieme alla estraneità tra morale e politica, a una visione dicotomica la quale investe più in generale la struttura stessa dell'azione umana. Nella visione dicotomica dell'azione, da un lato il suo elemento intenzionale, o di principio, si contrae in una presunta purezza incondizionata e, dall'altro, il suo elemento operativo-risolutivo, o consequenziale, trae validità dal semplice risultato sganciato dall'intenzione. La scissione tra intenzione e risultato, tra deontologia e teleologia ovvero tra dover essere e realizzabilità effettiva dello scopo, si rivela devastante rispetto alla espressione complessivamente positiva dell'agire umano. Essa conduce infatti all'amputazione di una o dell'altra delle componenti che lo costituiscono.

La consapevolezza della unità dell'agire, che non significa monoliticità, è presente in un pensatore non di rado chiamato a testimone della separazione. Max Weber, che ha reso celebre la distinzione tra etica della convinzione ed etica della responsabilità, nel famoso scritto sulla *Politica come professione* aveva ravvisato il tratto di un agire politico che dovrebbe contraddistinguere il «grande politico» nella capacità di fare sintesi tra l'*efficacia operativa* nell'esercizio concreto del potere e la *fede* in una «causa» in grado di ispirare la stessa efficacia operativa. In questa sintesi, non soltanto auspicabile, ma anche necessaria, intenzioni e risultati non si escluderebbero a vicenda, sarebbero bensì chiamati a intrecciarsi.

Chi possiamo considerare *grande politico*? Evitando di cadere nell'enfasi del capo, potremmo dire che grande politico è colui che è in grado di interpretare e rappresentare una *grande politica*. E in che cosa potrebbe consistere qualcosa che sia degno del nome di una grande politica? Non dovremmo andare molto lontano confondendola con una politica grandiosa o con *manie di grandezza*, perché per grande politica potremmo intendere, né più né meno, che il perseguimento non di un governo qualsiasi (questo può pure essere imposto dalle circostanze per evitare

⁷ N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit., p. 77. Così Bobbio esplicita la differenza nei criteri di giudizio che esse assumono: «La prima si serve di qualche cosa che sta prima dell'azione, un principio, una norma, in generale una qualsiasi proposizione prescrittiva la cui funzione è quella di influire in maniera più o meno determinante sul compimento di un'azione e insieme di permetterci di giudicare positivamente o negativamente un'azione reale in base all'osservazione della conformità o della difformità di essa all'azione astratta in essa contemplata. La seconda, invece, per dare un giudizio positivo o negativo di un'azione si serve di qualche cosa che viene dopo, cioè del risultato, e dà un giudizio positivo o negativo dell'azione in base al raggiungimento o meno del risultato proposto. Popolarmente queste due etiche si possono anche chiamare etica dei principi ed etica dei risultati. Nella storia della filosofia morale vi corrispondono, da un lato, le morali deontologiche, come quella kantiana, dall'altro le morali teleologiche, come quella utilitaristica, oggi prevalente». A correzione dello schema di Bobbio, si deve dire che ci sono anche morali teleologiche non utilitaristiche, come quelle del filone aristotelico, dove intenzione e risultato non sono separabili.

mali peggiori), ma piuttosto il perseguimento del *buon governo*. Si tratta in sostanza di non accontentarsi di qualsiasi fine o di qualsiasi risultato, ma di qualificare il fine in rapporto al *bene* perseguibile di una convivenza soddisfacente e partecipata. Questo non esimerà affatto dal misurarsi con il calcolo dei mezzi, come quando ci si infervora invece nella declamazione di fini destinati a rimanere lettera morta; permetterà piuttosto di non assumere i mezzi per il loro carattere conveniente a un risultato qualsiasi, come quando si cade nella retorica del fare per il fare, permetterà quindi di valutare e selezionare i mezzi in rapporto alla qualificazione del fine. Insomma mezzi qualificati per fini altrettanto qualificati. La mancanza della qualità del fine apre la strada alla bassa cucina dei mezzi (o a mezzi da bassa cucina). La mancanza della qualità dei mezzi apre la strada alla corruzione del fine.

Questa prospettiva è possibile se si ritiene che in politica si dia un dover essere, cioè il fine buono e pertanto legittimo, che non può non saldarsi con mezzi adeguati al fine stesso e con esso coerenti, e non con qualsiasi mezzo. Quindi, la politica che non “controlla” la congruenza tra il fine, come intenzione, e le conseguenze affidate all’uso dei mezzi, non solo non può ritenersi una politica “buona”, ma nemmeno una politica “riuscita”.

Non occorrono doti particolari di scaltrezza critica per capire che la sintesi appena sopra delineata è largamente controfattuale rispetto all’andamento delle cose, dove non soltanto si può facilmente verificare la discrasia o la divaricazione tra fini e mezzi, ma anche l’elevazione dei mezzi a fini, con l’abbattimento di qualsiasi aspirazione deontologica. Se non ci si arrende alla facile saccenteria dell’*effettuale* – scudo protettivo di negligenza intellettuale prima ancora che di lassismo morale – e non si rinuncia a indagare i motivi di fondo dello scollamento tra intenzione e risultato, allora si può formulare seriamente la domanda: da cosa dipende tale cesura?

4. L’evoluzione della politica: dall’ordine all’utile

La tesi che avanziamo è la seguente: tale cesura dipende dalla restrizione dei fini della politica o, se si preferisce, dal ritaglio dei fini della politica dal più generale contesto *antropologico*, o umano, in cui essa si situa. Una tale valutazione critica del codice politico della modernità non ignora i processi emancipativi che sono giunti fino all’assetto democratico, ma proprio per questo deve dichiararne i limiti ed esplorare le possibili revisioni e integrazioni.

Un’analisi stratigrafica delle sedimentazioni della politica moderna può evidenziarne sia il livello di partenza, sia gli incrementi successivi che rendono plausibile la lettura di un suo progressivo riempimento contenutistico, anche nell’intento di contrastare i “blocchi” della congiuntura attuale e i deficit di risposta alle questioni più spinose di una convivenza planetaria ferita dai conflitti ed esposta a disequilibranze laceranti.

Prendiamo le mosse dallo strato iniziale. La denuncia delle inadempienze dell'agire politico nei confronti dell'impianto etico di matrice teologica non era certo stata assente nella trattatistica medievale e, d'altra parte, tale impianto aveva spesso fornito la copertura ideologica di comportamenti che ne prescindevano largamente. Con l'acquisizione, all'inizio della modernità, dello statuto di autonomia della politica, la sua subordinazione all'impianto etico-teologico viene finalmente dichiarata impropria, a beneficio delle istanze operative di una *mission* segnata dal compito di fare i conti con l'alternativa ordine/disordine, nella condizione drammatica del bene della convivenza messo a repentaglio non solo dalle pulsioni particolaristiche, ma anche, con l'insorgere successivo delle guerre di religione, dal conflitto tra le visioni universali del mondo.

Questa narrazione è pertinente al momento fondativo della politica moderna. La condizione iniziale di legittimazione del potere, che trae giustificazione dalla sua stessa capacità di farsi valere con l'esercizio di una forza dominante, si traduce poi nel fattore genetico delle forme di potere emergenti lungo il corso della modernità. Nonostante la permanenza di simboli, riti e precetti di ascendenza premoderna⁸, sono il sicuro possesso della forza di governo e la capacità di comando a garantire il consolidamento degli stati, fino alla caduta dell'*ancien régime* e all'irrompere degli strati sociali subalterni sulla scena del protagonismo politico. Con il loro arrivo cambiano pure le ragioni del governare. In ogni caso, al di qua di questo cambiamento di scena che ha rovesciato le premesse giustificative del potere e ha conferito all'istituzione statuale motivazioni etiche di tipo partecipativo connesse alla conquista dei diritti dell'uomo e del cittadino, l'imperativo dell'ordine, o dello *stato ben ordinato*, è rimasto il tratto prioritario della *performance* politica, giustificando con la propria imponenza la rimozione di altre finalità. Infatti, al perseguimento dell'ordine non solo i riferimenti teologici, ma anche le preoccupazioni morali, quindi il primato dell'etica, possono essere di impedimento o di intralcio. Il riferimento all'impianto teorico machiavelliano potrebbe estendersi alla visione hobbesiana, sebbene quest'ultima sia stata interpretata anche come versione secolare di categorie teologiche.

Anticipando gli approdi di questa riflessione, si può rilevare subito che, dopo la prima fase della modernità, il corredo genetico della politica si viene dotando di elementi ulteriori, arrivando, nella sua fase culminante, a un punto estremo di convergenza con i contenuti della *intenzionalità* etico-antropologica. La politica viene animata dai fermenti di una ricca passione per l'umano che in essa chiedono di essere travasati. Anzi, arrivati a un punto di fusione dell'agire politico con le aspettative di redenzione dell'umano preso nella totalità e radicalità delle sue aspirazioni, diventa necessario esaminare con lucidità critica se la politica sia in grado di sostenere un sovraccarico di istanze antropologiche senza cadere, per un verso, nella loro fagocitazione indebita oppure, per altro verso, in una

⁸ In quest'ottica si può leggere, per esempio, E. da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano* (1516), tr. it. di D. Canfora, Edizioni di Pagina, Bari 2011.

rappresentazione illusoria di se stessa e delle proprie capacità risolutive. In sostanza, di fronte all'eccesso di richiesta antropologica e di passione umana rivolta alla politica, sarà il caso di parlare nuovamente dei limiti che dovrebbero caratterizzarla secondo una giusta dimensione, se si vuole evitarne una impossibile assolutizzazione. L'ingorgo delle passioni può uccidere la politica così come la loro assenza.

Andiamo però per gradi. Nella congiuntura storica che “costringe” lo stato moderno a integrare nel suo dispositivo le classi subalterne, e certamente anche sulla scorta della formazione di una nuova *opinione pubblica*⁹ quale emerge nella temperie illuministica, il fine dell'ordine riceve un complemento essenziale nella capacità di perseguimento del fine dell'utile. Il modello dell'utilitarismo, a spettro più o meno ampio, fornisce il quadro di sfondo del patto sociale che è alla base del patto politico. All'imperativo della “sicurezza” si associa quello della “prosperità”. Come ha bene rimarcato Charles Taylor, si realizza un legame di tipo nuovo tra individuo e società, grazie al quale la visione di una società ben ordinata «incorpora come elemento cruciale le relazioni di mutuo servizio tra individui uguali»¹⁰.

A parte la connotazione un po' idealizzante della eguaglianza, più sospirata che non realizzata, è indubbio che questi due scopi primari, non solo cioè la sicurezza ma anche la prosperità, diventano indissolubilmente i fini principali della società organizzata politicamente e del suo immaginario diffuso. La società politicamente organizzata viene percepita come «la società del beneficio reciproco». In sostanza, l'imperativo dell'azione politica diventa quello di promuovere la partecipazione *crescente* alle risorse e ai beni della convivenza, secondo un bilanciamento degli interessi in gioco che trovano nell'ambito della produzione economica, e della distribuzione dei suoi utili, il luogo eminente della loro espressione. L'intera vicenda dello “stato sociale” può essere inscritta nel grande capitolo delle utilità partecipate, in cui prende corpo il diritto alla condivisione del benessere e della prosperità. Come è stato rimarcato, i diritti civili, culla originaria delle libertà moderne recepite nelle istituzioni, si completano nella integrazione istituzionale dei diritti politici e sociali.

Il legame del fine dell'ordine con il fine dell'utile non è però di semplice addizione. D'ora in poi, la indissolubilità dei due profili verrà a significare che senza la soddisfazione del fine dell'utile non potrà essere soddisfatto nemmeno il fine dell'ordine. I sistemi socio-politici con scompensi distributivi sono minacciati dalla instabilità e dalla fragilità della loro tenuta.

⁹ Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1962, poi, con nuova prefazione, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; tr. it. di A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1971, poi riveduta e integrata a cura di M. Carpitella, ivi 2002.

¹⁰ Ch. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni* (2004), tr. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2005, p. 35.

5. La politica per la dignità della persona

Andiamo al passo successivo. Con la crisi delle garanzie offerte dal *welfare state* per la copertura di bisogni standardizzati, e nel contesto di una globalizzazione economica che erode le sicurezze acquisite, si apre un nuovo scenario, nel quale si affollano tumultuosamente istanze inedite di natura eco-bio-antropologica affidate spesso a espressioni spontanee, a rischio di dispersione in mancanza di un congruo sbocco politico. Le questioni attinenti al nascere e al morire, alla instaurazione di rapporti umani improntati a giustizia ed eguaglianza, al rispetto e alla tutela dell'*habitat* minacciato dagli eccessi del produttivismo e del consumismo, alle complicazioni della società multiculturale, interculturale e transculturale, al controllo e all'orientamento delle tecnologie nei loro effetti ad ampio ventaglio (dall'ambito della genetica a quello della organizzazione del lavoro) esigono capacità inedite di *governance* politica (e di *government*). L'intreccio tra questi problemi e la loro elaborazione politica non si presta affatto a essere svilito, per un eccesso di sospetto, a terreno di caccia di un potere che si farebbe intrusivo e invasivo, fino a diventare *biopotere* (secondo una lettura post-foucaultiana di maniera). Esso configura invece un terreno di gioco al quale una più avanzata intelligenza politica non può sottrarsi, conquistando le proprie credenziali di legittimità nella capacità di tradurre in chiave politica ciò che appartiene ai mondi vitali. Nella tessitura di questo legame, che non può ovviamente esaurirsi in un semplice rispecchiamento di umori lasciati allo stato grezzo ma richiede una responsabile elaborazione in scopi praticabili e in mezzi con essi coerenti, ci sono le premesse per superare l'oscillazione fra l'astrattezza delle buone intenzioni e il cinismo della *Realpolitik*.

Al magma ribollente di esigenze e di istanze che la cingono di assedio, la politica deve per forza di cose far fronte ridefinendo l'immaginario collettivo che fa da sfondo al proprio fine. Quest'ultimo non può essere confinato né nel perimetro dell'ordine né in quello dell'utile, né nella promessa di sicurezza né in quella di prosperità. Ad entrare in agenda, come oggetto della politica, è la *dignità-di-essere* di ogni persona, riconosciuta in quanto tale e collocata nel suo ambiente vitale e, a partire da tale riconoscimento primario, abilitata ad avere diritti di cittadinanza e opportunità di accesso a ciò che potremmo chiamare un adeguato equipaggiamento esistenziale (il lavoro, la casa, l'istruzione, la sanità ecc.). La *dignità ontologica di ogni persona*, concretamente situata, diviene il bene politico da realizzare; l'ordine e l'utile non sono più i terminali ultimi dell'agire politico, diventano bensì obiettivi inglobati all'interno del nuovo immaginario socio-antropologico che fa da sfondo alle pratiche politiche, e solo in esso sono perseguibili.

6. *Politica e utopia*

Si può sottolineare come questo spessore più recente della politica si collega con il filone della politica utopica¹¹. Legata originariamente al nome di Thomas More¹² e coeva alla *Realpolitik* di stampo machiavelliano, nella vicenda storica dell'Occidente l'utopia politica scorre per lo più in profondità, come un fiume carsico, e riemerge in sussulti irregolari in superficie, dove non sempre trova i canali adeguati a un'irrigazione feconda della politica "normale". La dispersione dell'utopia, che è passione unita all'intelligenza, sarebbe però esiziale per il buon nutrimento dell'agire politico. Questo filone, in quanto "aberrante" rispetto ai percorsi della politica effettuale, è stato etichettato per lo più come la pretesa di un bene impossibile, in opposizione al perseguimento del bene effettivamente possibile, in nome del quale si ritiene che si deve accedere al male necessario e adattarsi al male minore. Se infatti la politica viene intesa come l'arte di conseguire ciò che è *realisticamente* possibile, deve rinunciare al *bonum faciendum* e non può che mirare al *male vitandum*.

La "brutale" saggezza della politica normale è *relativamente* comprensibile e, in certi casi, fornisce vie d'uscita inevitabili. Quando però un pensatore disincantato come Max Weber arriverà a dire, ancora nel celebre saggio *La politica come professione*,

¹¹ Ho già trattato il tema in F. Totaro, *Utopia e politica*, in C. Quarta (a cura di), *Per un manifesto della "nuova utopia"*, Mimesis, Milano 2013, pp. 91-103.

¹² Non riteniamo che il filone del pensiero utopico sia una colata unica assimilabile alla formulazione del modello tecnico-scientifico (sostanzialmente tecnocratico-produttivistico) che ha segnato la fase trionfante della modernità, come si può leggere invece nel saggio di M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in P. Prodi, M. Cacciari, *Occidente senza utopie*, Carocci, Roma 2016. Sulla base di una tale discutibile ermeneutica, l'Autore colloca pure i diversi esponenti dell'utopia nella posizione comune di una religione naturalistica (p. 100: «la ragione rende chiaro come tutte le diverse tradizioni si riducano a una sola grande idea, quella di un Essere supremo, infinito, coincidente con l'Ordine del cosmo»), la quale potrebbe essere attribuita a More solo avallando implicitamente la traduzione inesatta di un passo importante della sua opera. Entriamo rapidamente nella *quaestio*. Dopo averlo fatto parlare della diversità dei culti presenti nell'isola di Utopia, More mette sulla bocca del narratore Itlodeo la sottolineatura seguente: «Autumante quoque quicquid id sit, quod ipse summum ducit, eandem illam prorsus esse naturam, cuius unius numini ac maiestati, rerum omnium summa, omnium consensu gentium tribuitur» (*De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, editio princeps* di Basilea del 1518, p. 141). Già nella pregevole, e riccamente annotata, traduzione italiana dell'opera a cura di Luigi Firpo (T. More, *Utopia*, Guida, Napoli 1979) purtroppo si leggeva a p. 284: «Ciascuno inoltre ritiene che, qualunque sia a suo vedere l'essere supremo, esso coincida senz'altro con la natura stessa, la sola divinità e maestà da cui venga fatta dipendere per consenso unanime delle genti l'esistenza di tutte le cose». Una più attenta aderenza al testo originale consiglierebbe invece di rendere più fedelmente il senso della "eandem naturam", e precisamente nel modo che proponiamo: «Affermando anche [Itlodeo] che, qualunque cosa sia ciò che lo stesso [scil. una medesima persona] ritiene sommo, affatto identica sia la natura di quell'unico al cui potere e maestà viene attribuita, con il consenso di tutte le genti, la totalità delle cose». Insomma non c'è nessun supporto filologico per far coincidere *ante litteram* l'unico Dio, in modo multiforme e vario onorato in *Utopia*, con uno spinoziano *Deus sive natura*. Sfortunatamente, anche l'ultima traduzione italiana a firma di Maria Lia Guardini (per le edizioni Piccola Biblioteca del Margine, Trento 2015) non evita la svista (cfr. p. 177), cui varrebbe la pena rimediare.

che nella vicenda storica non si raggiungerebbe il possibile senza mirare sempre di nuovo all'impossibile, enuncerà con drammatica chiarezza i termini di una connessione paradossale ma irricusabile. Infatti, l'utopia senza la politica si consegna alla propria falsità oggettiva, nel senso che viene a mancare di un oggetto effettuale, e la politica senza utopia si condanna alla propria falsità performativa, nel senso che si rassegna a disattendere lo scopo del *bene* della convivenza. In mancanza del loro incontro, illusione dell'utopia e delusione della politica configurerebbero le due facce negative di un'unica medaglia.

Nel modello utopico di More, del tutto distante dalla impostazione tecnocratico-produttivistica ascrivibile per certi versi ad altri impianti teorici, si dà un *continuum* coerente di visione antropologica, comprensiva del lavorare, dell'agire e del contemplare, di etica, basata su un altruismo che corrobora la soddisfazione del sé, e di politica, improntata a una trasparenza nel rapporto tra persone e istituzioni che vanifica la necessità della simulazione e dell'inganno. Ne scaturisce l'indicazione di un "marcatore genetico" virtuoso per l'impianto della politica: quest'ultima, per raggiungere uno statuto positivo, deve agganciarsi all'etica e all'antropologia; altrimenti resta strutturalmente deteriorata e va incontro a effetti di frustrazione nelle attese prima ancora che nei risultati. Si pensi che, nell'opera dell'iniziatore dell'utopia moderna, il protagonista del racconto, Itlodeo, è costretto a trasferire il proprio progetto di buona politica nell'isola immaginaria perché è persuaso che «presso i principi non c'è posto per la filosofia»¹³ (per un governo assennato), nonostante proprio essa potrebbe curare la «pazzia» dei potenti.

7. I limiti della politica

Correttamente congegnato, l'intreccio con l'utopia offre gli elementi per la "grandezza" della politica. Di fronte alle attese crescenti che, non corrisposte, causano per contraccolpo l'exasperazione dell'antipolitica o l'estraniamento dalla

¹³ T. More, *Utopia* (1518), tr. it. di L. Firpo, Guida, Napoli 1979, p. 152. Si noti che nel libro primo dell'opera, nella conversazione con Itlodeo, More veste i panni del filosofo "non accademico" (nel senso di "astratto") e suggerisce di «darsi da fare per vie indirette e impegnare tutte le proprie forze per condurre le cose con garbo, in modo da ridurre almeno al minimo il male quando non riesci a volgerlo in bene» (pp. 153 ss.). Dal punto di vista "radicale" di Itlodeo, non si dà però un terreno di compromesso, perché un potere chiuso in se stesso e intollerante di correzioni anche parziali, incapace quindi di condursi con vera «maestà», chiede solo di «aderire apertamente alle risoluzioni peggiori e sottoscrivere le deliberazioni più funeste» (p. 156). Il rilievo dialettico mosso da More a Itlodeo non dipende soltanto da esigenze opportunistiche di cautela estrinseca, ma riflette la preoccupazione di un dosaggio inevitabilmente "realistico" che il disegno utopico deve ponderare quando dal "non luogo" viene traslato, per così dire, nel "luogo che c'è già". D'altra parte, si può osservare che la cecità della *Realpolitik* può esasperare la pulsione utopica e renderla a sua volta dissennata.

politica, considerata “inutile”¹⁴ e cioè sterile, diventa centrale la questione: come calibrare la richiesta di bene, individuale e collettivo, che oggi si riversa sulla politica quando essa accetta il compito di essere una *grande* politica, cioè una politica disposta a farsi interprete efficace delle domande che vengono dai bisogni e dai desideri ampi e molteplici dei mondi vitali? Quanto bene e quali beni possiamo chiedere – legittimamente e credibilmente – a una tale politica? Qui dobbiamo procedere con prudenza e con senso della misura. Pur sollecitata, non solo in linea di principio ma anche per la pressione delle cose, a uscire dalla propria chiusura autoreferenziale, una politica investita dall’innalzamento del livello delle istanze antropologiche e ambientali che ad essa si rivolgono deve fare attenzione a non cadere nella trappola del *sovraccarico* delle proprie competenze e delle proprie funzioni. Non sono da noi lontane stagioni di messianismo politico che hanno prima alimentato le illusioni e poi consumato le delusioni dell’ipertrofia della politica, e non nel versante del suo esercizio leviatanico hobbesiano, bensì sul fronte alternativo delle attese di cambiamento totale. Il Leviatano partorito nella prospettiva rivoluzionaria non è meno temibile di quello legato alla sovranità autoritaria tradizionale.

Vorrei essere chiaro su questo punto delicato. Non si tratta di portare sul banco degli imputati l’eccedenza utopica, in omaggio alle letture che la ritengono responsabile del surriscaldamento indebito della politica, in particolare quando l’utopia si accoppia con aspettative apocalittiche ed escatologiche ispirate religiosamente. Anzi, il senso dell’apocalisse, in quanto disposizione a vedere nella storicità – in ogni suo punto – la porta, larga o stretta che sia (per usare la metafora di Walter Benjamin), aperta alla manifestazione del divino, e ancora di più il senso della escatologia, in quanto ci mette in grado di dire che il presente non è definitivo e che ogni momento della storicità può essere trascorso poiché non è mai il momento “ultimo”, possono fornire un orizzonte indispensabile sia al pensare sia all’agire politico. Ciò da cui bisogna guardarsi è invece il “cortocircuito” tra l’eccedenza utopica e la dimensione politica¹⁵. Effetto devastante del corto circuito è stata infatti l’idolatria politica che ha connotato le pretese di palingenesi assoluta nell’epoca moderna, e non solo quando si è tramutata nella ideologia degli stati totalitari.

Come allora pensare la politica anche con i *limiti* che dovrebbero essere affiancati all’ampliamento della sua ricchezza etico-antropologica? La politica non può saturare tutte le esigenze di realizzazione dell’umano, pur essendo chiamata incessantemente a interpretarle e tradurle. Questa saggia autolimitazione è possibile se la politica coltiva al suo interno la consapevolezza della parzialità dei propri poteri, cioè se è consapevole che la funzione generale che essa svolge, in ordine alle condizioni del vivere e del convivere, è sempre la funzione di un momento parziale

¹⁴ La gravità di una politica considerata inutile è sottolineata da G. Bianchi, *Politica o antipolitica? Tra passione e qualunquismo*, Cittadella, Assisi 2013.

¹⁵ Ho proposto una versione “mite” della utopia in F. Totaro, *Utopia e mitezza*, in G. Schiavone (a cura di), *L’utopia: alla ricerca del senso della storia. Scritti in onore di Cosimo Quarta*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 39-53.

nel contesto del vissuto individuale e delle relazioni comuni. La politica è insomma, nelle concretizzazioni istituzionali e organizzative che la caratterizzano, una *parte* dell'umano chiamata a svolgere una funzione di ordine *generale*¹⁶.

8. Beni comuni e bene comune

In questo contesto di apprezzamento e, insieme, di delimitazione della politica vengono a proposito i discorsi sul bene comune e sull'etica del bene pubblico¹⁷. Si deve ammettere che nel dibattito attuale la nozione di bene comune viene spesso introdotta come rimedio taumaturgico alle tendenze dell'individualismo e della chiusura negli interessi particolaristici¹⁸. Affinché la nozione non si presti a rimanere formula generica, occorre uscire il più possibile dalla vaghezza concettuale con la quale viene spesso evocata. Cerco di fare un tentativo in tale direzione, riferendo il bene comune alla persona, con l'avvertenza però che il bene della persona ha un'ampiezza più grande di quella coperta dall'idea di bene comune.

Si può iniziare con il dire che ci sono delle condizioni *senza le quali* la persona rischia di non poter tendere alla propria realizzazione e di venire esclusa dalla possibilità di compimento del proprio bene in vista di una vita felice. Su queste condizioni l'agire politico si deve di volta in volta concentrare per darne una interpretazione il più possibile comprensiva e pertinente. Tali condizioni attengono primariamente alla gamma dei *beni comuni* al plurale, nel senso di beni vari di cui nessuno dovrebbe soffrire la privazione. Alcuni di essi, come l'aria e l'acqua, e più in generale i beni naturali e ambientali, o sono preservati per tutti oppure si corrompono e deperiscono per tutti. Altri beni definiscono le possibilità effettive per una esistenza decente, si concretizzano cioè nella dotazione, per ognuno, di un equipaggiamento esistenziale che dia contenuto effettivo al *diritto-di-essere* di ogni persona. L'equipaggiamento esistenziale comprende l'abitare, il vestire, la salute, l'istruzione, il lavoro, il libero movimento, l'informazione, la relazione con altri; l'elencazione dei suoi fattori non è in ogni caso esaustiva perché evolve storicamente (anche il "decalogo" redatto in proposito da Martha Nussbaum, in *Diventare persone*, è da ritenersi provvisorio). L'attribuzione più o meno diffusa e partecipata di questi beni, di cui nessuno dovrebbe essere privato, determina i rapporti di eguaglianza o

¹⁶ Su questi binari correva lo Jacques Maritain di *L'uomo e lo Stato* (1951), tr. it. di A. Falchetti con *Introduzione* di V. Possenti, Marietti, Milano-Genova 2003. Le posizioni di Maritain hanno influenzato le elaborazioni più alte e avvedute del cattolicesimo democratico.

¹⁷ Ho trattato più ampiamente il tema in F. Totaro, *L'etica pubblica questione cruciale della democrazia*, in «Archivio di filosofia», n. 3, 2013, pp. 17-31.

¹⁸ Il bene comune viene da alcuni identificato immediatamente con il carattere relazionale dei beni, mentre è intuitivo che qualcosa può essere di godimento comune senza essere necessariamente di fruizione relazionale (è bene che tutti possano bere dell'acqua se hanno sete, ma non è detto che l'acqua cessa di essere bene comune, cioè per tutti, se chi beve dell'acqua non la beve con un altro).

di diseguaglianza, di cui l'agire politico è responsabile a cominciare dalla vigilanza sul loro uso distorto o piegato a interessi esclusivi.

Una politica che si adoperi per fornire i beni basilari, o idonei a dare opportunità di esistenza decente per tutti, è, nel suo insieme, una politica che assume come meta *il bene comune*, inteso come bene che compete a tutti. Si dovrebbe però precisare che il bene comune, nella sua definizione storicamente adeguata e non semplicemente preso in astratto, è oggetto di interpretazione continua e incessante, spesso conflittuale. Il paniere dei beni comuni può insomma modificarsi nel tempo e, con esso, può variare il contenuto con cui può essere riempito concretamente il concetto globale di bene comune. Di conseguenza, nessun soggetto o aggregato politico può presumere di esaurire la ricchezza del bene comune e nemmeno di avere il monopolio della sua interpretazione. Le diverse rappresentazioni del bene comune, che di fatto si possono dare in una condizione storica determinata, sono piuttosto chiamate a competere legittimamente per la sua interpretazione la migliore possibile.

Questa visione delle cose dovrebbe costituire l'*immaginario di fondo* della pratica politica democratica, laddove per "immaginario" – come suggeriscono Charles Taylor o anche Cornelius Castoriadis – si intenda un quadro ideale diffuso e condiviso che dà luogo a comportamenti appropriati. Una pratica politica è autenticamente democratica se le parti in essa operanti si rapportano secondo il modello di una competizione plurale orientata alla comprensione e all'attuazione la più valida possibile del bene comune, il quale di per sé non è possesso ovvio né appannaggio indiscutibile di nessuna delle parti. Questo permetterebbe pure di sganciare la democrazia dall'associazione, da alcuni ritenuta indispensabile (penso a Remo Bodei, a Giulio Giorello o a Gustavo Zagrebelsky, di cui pure sono preziose le critiche "antidogmatiche"), con una visione relativistica del vero e del bene e di agganciarla invece a un'idea, mai definitiva e sempre perfettibile, di *verità antropologica*. Un'idea del genere dovrebbe essere alla base dello sforzo, irrinunciabile per tutti i soggetti dell'agire politico, di interpretare al meglio la dignità e il valore dell'umano.

Si può dire perciò che la convivenza è orientata al bene comune quando consente a tutti e a ciascuno di perseguire un modello di *vita buona* nella distinzione, e insieme nell'armonia, con altri possibili modelli di vita buona. È acquisizione concettualmente valida, infatti, che il concetto di vita buona non coincide con un modello monolitico e astratto, ma va radicato nella capacità per ognuno di dare pienezza o fioritura alla *peculiarità* del proprio essere.

9. L'etica del bene pubblico

Qui all'etica del bene comune si associa l'etica del bene pubblico. Il bene pubblico non riguarda primariamente, come spesso si è portati a pensare, il complesso dei beni che non appartengono ai privati. Bene pubblico è anzitutto l'ambito

dell'attribuzione e della fruizione universale di beni che competono a tutti coloro che sono partecipi dello *status* di cittadini o, più semplicemente, appartengono alla cittadinanza. Quindi l'etica del bene pubblico è quella per cui i soggetti della convivenza si dispongono a considerare i problemi e a offrire le soluzioni che possono avere una valenza universale o possono ottenere il maggiore riconoscimento possibile, dando anche ad altri analoghe *chances* di interpretazione e di proposta. In concreto i contenuti dell'etica pubblica emergono nel dibattito pubblico, attraverso il confronto tra una pluralità di visioni che sono orientate anche allo sbocco in decisioni normative e legislative.

Agisce secondo l'ottica del bene pubblico chi, anzitutto, presenta la propria posizione non come partito preso, ma come tesi espressa a mezzo di argomentazioni che si offrono come le più idonee a far fronte ai problemi in questione; chi, inoltre, cerca di inglobare nella propria posizione le ragioni più probanti della posizione altrui fino ad accogliere l'eventuale falsificazione della propria o a correggerla negli aspetti palesemente inadeguati alla specificità della questione in campo. In tal modo, grazie al dibattito pubblico da cui nessuna delle voci in campo viene esclusa, si pongono le condizioni di una decisione che incroci nel modo migliore due variabili: il massimo grado possibile di *comprensività*, nell'accogliere tutte le motivazioni in gioco argomentate con *ragioni*, e il massimo grado possibile di *coerenza* con la posizione propria. Come si vede l'etica del bene pubblico riveste caratteri di schietta laicità, dal momento che si affida – o dovrebbe affidarsi – all'autorità dell'argomentazione e non alla preminenza di posizioni presupposte.

Dopo queste annotazioni, possiamo dire che riconoscere i limiti della politica è importante anche per temperare tra loro le visioni cosiddette sostantive o complessive del bene e, in ciascuna di esse, moderare la pretesa, a rischio di fondamentalismo, di occupare in modo unilaterale la scena dell'etica pubblica. Tra le visioni complessive del bene, nessuna può presumere che i propri valori possano essere travasati interamente in norme e vincoli legislativi. Anzitutto perché coloro che sono portatori di valori sanno che ai valori non si aderisce per legge o per decreto. In secondo luogo perché a una politica correttamente intesa secondo uno statuto di parzialità, nel senso della sua non assolutezza, non si possono affidare le sorti di visioni del mondo complessive, associandole forzatamente a norme prescrittive di comportamenti che non rispetterebbero convinzioni e valori diversamente ispirati. Le stesse esclusioni dei comportamenti lesivi della dignità-di-essere delle persone (l'esempio più cospicuo è quello della pratica delle infibulazioni femminili) dovrebbero essere giustificate con argomentazioni basate su una ragione comune.

Per questi motivi non è il caso di lesinare gli apprezzamenti per quelle teorie della convivenza giusta – come quella rawlsiana¹⁹ – che ritengono prioritarie le intese su procedure di decisione, nell'ambito dell'etica pubblica, per una relazione tra

¹⁹ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008.

soggetti che vogliono onorare termini equi di cooperazione nel reciproco riconoscimento di dignità e di libertà. La concordia, quanto ai modi del decidere, è certamente un interesse di “ordine sommo” per la convivenza civile.

Bisognerebbe aggiungere che nell'alveo della politica, come si accennava in precedenza, non si può travasare nemmeno tutta la ricchezza del bene personale. Ogni persona è infatti portatrice di una visione originale del bene da realizzare per sé e, quindi, non suscettibile di appiattimento su standard assiologici impersonali. È il caso di ricordarlo per sfuggire alla inflazione dei discorsi che mirano a coniugare sia la politica sia l'economia con la felicità personale. Economia e politica possono certamente offrire le *condizioni* per una vita personale felice, sia nel senso che non le facciano da impedimento sia nel senso che aiutino a promuoverla, ma la realizzazione della felicità si qualifica in ogni caso come un'impresa della persona nella peculiarità della propria vocazione. Occorre dotare ciascuna persona della capacità di *scegliere* di essere felice (come direbbe Amartya Sen) e non derivare la scelta da stereotipi di felicità precostituiti.

10. Un riassunto e un'appendice sulle “virtù” dell'attore politico

Ho cercato di mostrare che la distanza tra l'etica e la politica dipende dalla restrizione del fine che la politica assegna a se stessa. Con l'allargamento delle sue finalità, in corrispondenza con i processi storici che modificano profondamente la composizione dei soggetti politicamente attivi e il quadro delle esigenze di cui essi sono portatori, l'iniziale povertà etica della politica cede il passo a un arricchimento di stimoli radicati nelle istanze dei mondi vitali e, quindi, nel sistema della eticità concretamente intesa. Quando la politica è sfidata a dare spazio alla dimensione della *dignità* di ciascuna persona e della sua collocazione relazionale con le altre persone e con la natura nella varietà delle sue forme, essa si apre a un fine più ampio che ingloba i fini dell'ordine e dell'utile. Così, la sua evoluzione verso la qualità etico-antropologica raggiunge il culmine, senza trascurare al tempo stesso i motivi che consigliano una *misura* della politica. Questi suggeriscono di mettere a tema i suoi limiti e la sua valenza parziale, in ordine alla realizzazione della stessa “pienezza” antropologica, la quale rimane pur sempre un compito peculiare per ciascuna persona informata intorno alle proprie capacità e messa nella condizione di scegliere liberamente.

Il discorso che è stato svolto può risultare carente a chi lo volesse completare con una riflessione sulle “virtù morali” dell'uomo politico o delle donne e degli uomini che si impegnano in politica. In effetti, non mancano, oggi come nel passato, cataloghi e decaloghi delle virtù del politico. Certamente l'attore politico dovrebbe avere tutte le virtù che si trovano enunciate, a vasto raggio, già nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele: il coraggio, la liberalità, la magnificenza, la magnanimità, il giusto amore per gli onori, la bonarietà, l'affabilità, la sincerità, il garbo, il pudore e, soprattutto, il senso della giustizia e dell'amicizia. Peraltro, quando Aristotele parla

della liberalità anticipa l'*etica del dono*: «liberali sono chiamati quelli che donano [...] Gli uomini liberali, poi, sono amati quasi di più di tutti quelli che sono amati per la virtù, perché sono benefici, e l'essere benefici consiste nel donare»²⁰. Potremmo semplificare l'elenco dicendo che l'uomo politico dovrebbe essere dotato delle quattro virtù cardinali: prudenza, giustizia, fortezza, temperanza. In negativo, inoltre, potremmo chiedere al soggetto della politica che si astenga dai vizi capitali: superbia, avarizia, lussuria, invidia, gola, ira, accidia. Alcuni di essi sono certamente sorgente di vizi pubblici oltre che privati. Ma forse sarebbe pretendere troppo. Più semplicemente, oggi si può chiedere a chi agisce in politica le virtù dell'onestà e della sobrietà, come antidoto alla corruzione e allo spreco.

L'attore politico, in ogni caso, sa bene che le sue virtù morali dovrebbero essere, né più né meno, che le virtù della persona ben fatta o ben riuscita, magari con un supplemento di esemplarità e di coerenza. La differenza paradossale sta però nel fatto che l'ingresso nella politica sembra esigere la rinuncia a essere persone moralmente ben riuscite, per diventare invece politici di successo. Siamo di nuovo all'analisi disincantata di Machiavelli? Al politico, soprattutto al capo politico, si chiede la disponibilità, necessaria perché necessitata, a «intrare nel male»? In quanto prima ho detto non ho inteso dare a questa domanda una risposta moralistica, che sarebbe ovvia e scontata quanto irrilevante. Mi sono sforzato di mostrare che è dall'arricchimento etico-antropologico del fine dell'agire politico che possiamo aspettarci il superamento della situazione tragica, o della lacerazione inevitabile tra virtù "umane" e virtù "politiche", descritta da Machiavelli nella persuasione che bisogna considerare gli uomini "effettuali" e non per come "sarebbe bene" che fossero. Una politica che si adoperi in trasparenza per la qualità del vivere individuale e collettivo non potrebbe aspettarsi niente di serio e di risolutivo da attori politici costretti a *entrare nel male* o, peggio ancora, che scelgono di *entrare nel male* per realizzare un tale obiettivo. Impegnarsi a fare *bene* il bene: è lo slogan che può fare da corona alla nostra riflessione

²⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, Libro IV, 1, 1120a 19-23, p. 153.

Dignità dell'uomo e cittadinanza globale: Kant alle origini del cosmopolitismo giuridico

Rita Pilotti

L'aspirazione a una costituzione cosmopolitica ha conosciuto, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, una rinnovata fortuna nel pensiero politico occidentale¹. Il “cosmopolitismo” non nasce, tuttavia, come una proposta giuridica: sebbene una sensibilità cosmopolitica caratterizzi la matrice originaria della cultura europea, è soltanto nel contesto dell'Illuminismo che essa acquisisce una cittadinanza nel diritto positivo, dando vita al progetto di uno *ius gentium* in una *civitas maxima*². In particolare, la filosofia trascendentale di Immanuel Kant lascia emergere, esplicitamente e sistematicamente, un rapporto fecondo tra l'idea di un diritto cosmopolitico – nella quale culmina la riflessione storico-politica dell'autore – e un'originale, complessa teoria della libertà, le cui radici affondano nella morale – più precisamente, nella coscienza del dovere come “fatto” della ragione pratica – e nell'antropologia. Di questo promettente intreccio tra diritto, morale e antropologia, come anche dei suoi nodi problematici, vorrei, nel presente lavoro, offrire un'analisi concettuale, nella speranza che essa possa contribuire a illuminare alcuni punti-chiave del dibattito sullo statuto e sulle prospettive del diritto internazionale contemporaneo³.

¹ Per una panoramica di alcuni importanti interventi su questo tema cfr. G. W. Brown-D. Held, *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge-Malden 2010, p. 81 e ss.; cfr. inoltre H. Kelsen, *Peace Through Law*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944; N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979; J. Habermas, *Die postnationale Konstellation: politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; M. Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, Cambridge 1999; D. Held, *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*, Polity Press, Cambridge-Malden 2010; D. Archibugi et al., *Global Democracy: Normative and Empirical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012.

² Cfr. Ch. Wolff, *Ius gentium* in Id., *Gesammelte Werke*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1972, Abt. II, Bd. XXV. Per una ricognizione storica sullo sviluppo del concetto di “cosmopolitismo” cfr. L. Scuccimarra, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna 2006.

³ Sull'elaborazione del pensiero cosmopolitico nel tardo Illuminismo tedesco, al di fuori della prospettiva kantiana cfr. P. Kleingeld, *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-century Germany*, in «Journal of the History of Ideas», LX, n. 3, 1999, pp. 505-524. Per una presentazione sistematica del pensiero di Kant suggerisco G. Sans, *Sintesi a priori. La filosofia critica di Immanuel Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2013.

1. Kant e il diritto cosmopolitico

Nel 1797, dopo averla lungamente annunciata, Kant pubblica una *Metafisica dei costumi*. Per almeno due ragioni ritengo opportuno condurre l'indagine a partire da quest'opera. In primo luogo, trattandosi dell'ultimo – tra gli scritti dall'autore esplicitamente destinati alla pubblicazione – a trattare tematiche giuridico-politiche, sembrerebbe potersi affidare anche come al più definitivo. In secondo luogo, sebbene la trattazione del diritto cosmopolitico sia qui sostanzialmente in linea con quella del saggio *Per la pace perpetua* (1795), nella *Metafisica dei costumi* essa è – come testimonia la stessa suddivisione interna del libro – consapevolmente inserita in un progetto più ampio, di carattere eminentemente morale: in questo ambito, il diritto è investito del ruolo di tradurre in esperienza i concetti della filosofia pratica.

La *Metafisica dei costumi* consta, infatti, di due parti, una *Dottrina del diritto* e una *Dottrina della virtù*. Il concetto giuridico di “dovere” si distingue da quello etico poiché nel primo caso «è moralmente possibile una costrizione esterna» (AA VI, 383)⁴, mentre il secondo «si fonda esclusivamente sulla libera auto-costrizione» (*ibidem*)⁵. La *Dottrina del diritto* si articola in *Diritto privato* e *Diritto pubblico*. Ciascuno di essi presenta una struttura tripartita. Il primo regola il rapporto tra due o più volontà in funzione del possesso [*Besitz*], da parte di un individuo, (a) di una cosa, (b) di una prestazione oppure (c) di una persona. In quest'ultimo caso, il diritto “personale di tipo reale” mostra una natura anfibia tra quella del primo e quella del secondo e si riferisce principalmente all'istituzione domestica (cfr. AA VI, 276). È, tuttavia, soltanto nell'ambito del diritto pubblico che le istanze di quello privato trovano ratifica (cfr. AA VI, 255-6 e 312). Il diritto pubblico regola, in funzione della (a) autodeterminazione di ciascun cittadino nel proprio Stato (diritto statale) (b) il rapporto fra gli Stati (diritto dei popoli)⁶ ma anche (c) il rapporto dei singoli rispetto a Stati diversi da quello di appartenenza: è questo ambito che Kant definisce “diritto cosmopolitico” [*weltbürgerliches Recht, Weltbürgerrecht, ius cosmopoliticum*]⁷. Nella *Metafisica dei costumi*, a questo tema sono dedicate poche pagine. In esse si prospetta la possibilità di una «unione di tutti i popoli» (AA VI, 352), che si traduca però semplicemente nell'istituzione di «leggi universali» (*ibidem*) per un

⁴ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *Metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006. Per citare i testi kantiani, indicherò il volume e la pagina dell'edizione canonica, curata dall'Accademia delle Scienze di Berlino (*Akademie Ausgabe*, d'ora in poi: AA). Ove mi fossi servita di una traduzione italiana che non faccia riferimento all'edizione canonica, aggiungerò dopo il segno grafico “;” la pagina della traduzione.

⁵ Un'interessante lettura di questo aspetto è offerta da G. Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Alber, Freiburg-München 2008.

⁶ Almeno per Kant, affinché un corpo possa dirsi “popolo” è necessario che sussistano non soltanto legami identitari o di sangue, ma anche istituzioni legislative condivise. Cfr. AA VI, 343. AA VII, 311; 205. La traduzione italiana cui mi affido per quest'ultimo testo è I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁷ Per un approfondimento sulle fonti di Kant cfr. D. Archibugi, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Teoria politica», IX, n. 2, 1993, pp. 95-116.

«possibile scambio fisico (*commercium*)» (*ibidem*) tra di essi⁸. Quello cosmopolitico si configura cioè come un diritto, di cui ciascun cittadino è detentore, «di visitare [...] tutte le regioni della terra» (AA VI, 353) senza che così facendo «gli stranieri li trattino come nemici» (AA VI, 352). Analogamente si esprime il saggio *Per la pace perpetua* (1795), ove il diritto cosmopolitico risponde a una preoccupazione circa l'instaurazione di relazioni pacifiche tra i popoli (cfr. AA VIII, 357-60; 177-9)⁹.

Bisogna anzitutto riconoscere le limitazioni cui il diritto cosmopolitico, nella formulazione kantiana, va incontro. Nella *Metafisica dei costumi*, esso viene accuratamente distinto dal «diritto di insediamento sul suolo di un altro popolo (*ius incolatus*)» (AA VI, 353), come pure da che un popolo «possa decidere di insediarsi stabilmente (*accolatus*) [...] nelle vicinanze di un altro» (*ibidem*)¹⁰. Allo stesso modo, l'originaria comunità del suolo sulla quale si fonda il diritto cosmopolitico viene distinta da «una comunità giuridica del possesso (*communio*) [...] del suolo stesso» (AA VI, 352). Nel saggio *Per la pace perpetua*, sembrerebbe che non il diritto cosmopolitico in sé, ma la sua limitazione – a un diritto di visita e di commercio e, quindi, alle «condizioni della ospitalità universale» (AA VIII, 357; 177) – sia il requisito per la pace tra gli Stati. Si chiarisce, inoltre, in questo contesto che l'ospitalità non comporta nemmeno un «diritto [positivo] di essere ospitato [*Gastrecht*] [...] (a tal fine sarebbe richiesto un particolare contratto di benevolenza, per far diventare quello straniero coabitante per un certo tempo)» (AA VIII, 358; 177) ma consiste piuttosto, come si è detto, in un diritto, meramente negativo, a non essere trattati ostilmente, cioè a essere tollerati (cfr. *ibidem*). La cittadinanza globale – Kant parla, in questo saggio, di un «universale Stato di uomini» (AA VIII, 349 nota; 169 nota) – consisterebbe quindi nella prerogativa di una illimitata mobilità, per lo più per scambi di tipo commerciale.

Ma il diritto cosmopolitico occupa soltanto il terzo e ultimo posto nell'articolazione del diritto pubblico. In questa collocazione, ancor più che nel caso del diritto personale reale nell'ambito privato (cfr. *supra*), quello cosmopolitico sembra essere chiamato a svolgere una funzione mediatrice tra il diritto statale e il diritto dei popoli. Quanto allo Stato, si è giustamente rilevato che la concezione kantiana di una «costituzione repubblicana» (cfr. AA VIII, 349; 169) oscilla tra la preoccupazione che ciascuno possa perseguire la propria felicità sotto leggi date e l'idea, propriamente democratica, di una autonomia legislativa¹¹. Ad ogni modo, il diritto statale prevede particolari forme di libertà – tra le quali, ad esempio, quella

⁸ Su cosmopolitismo e libero mercato cfr. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: the Philosophical Ideal of a World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012, pp. 124-148.

⁹ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009. Per una contestualizzazione del diritto cosmopolitico nel lascito manoscritto cfr. A. Taraborrelli, *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste 2004, pp. 29-122.

¹⁰ Nel primo e, qualora l'insediamento comporti una relazione con i popoli già insediati, anche nel secondo caso, l'insediamento richiederebbe il consenso di questi ultimi, stabilito tramite contratto [*Vertrag*]. Cfr. AA VI, 353.

¹¹ Cfr. R. Brandt, *Kants pragmatischer Anthropologie. Ein Kommentar*, Meiner, Hamburg 1999, p. 504.

di emigrare (cfr. AA VI, 338) – la cui portata si estende oltre i confini del singolo Stato. Il diritto dei popoli, pensato come sussidio a quello statale (cfr. AA VI, 344), presuppone così «un'alleanza tra i popoli secondo l'idea di un contratto sociale originario» (AA VI, 344) che prenda la forma di una federazione (cfr. *ibidem* e AA VIII, 354-7; 173-6). Sebbene, dunque, il diritto cosmopolitico, nel senso stretto del termine, venga rappresentato in una forma ancora piuttosto modesta, nel mettere in relazione le due dimensioni del diritto statale e di quello dei popoli, esso si inserisce in una concezione giuridica e politica organica, che prevede l'istituzione di una «comunità pacifica» (AA VI, 352) di tutti i popoli della Terra. Ci si potrebbe chiedere se, in quest'ultimo caso, esso non comporti il superamento della distinzione tra costrizione “interna” ed “esterna”, sulla quale si fonda quella tra dovere giuridico ed etico: di quest'ultimo problema si occuperanno i paragrafi che seguono¹².

2. Geografia fisica, antropologia e morale

La giustificazione addotta per il diritto cosmopolitico strettamente inteso ruota intorno a un fattore naturale: la struttura sferica dell'orbe terracqueo, il quale costituisce pertanto un «tutto determinato» (AA VI, 352). Si tratta di un fattore limitativo che, pur appartenendo di per sé all'ambito della geografia fisica, sortisce delle conseguenze rilevanti anche per la storia degli uomini. Esso comporta, infatti, in primo luogo, che un evento – sia esso una calamità naturale o un'azione umana: Kant doveva avere in mente le colonizzazioni del XVIII secolo, alle quali si

¹² Ad ogni modo, nella sua seconda accezione il diritto cosmopolitico segna il superamento della concezione di un semplice patto militare. Non che l'elemento bellico scompaia del tutto: ad esempio cfr., ancora nella *Metafisica dei costumi*, AA VI, 343. Ma, come già nel saggio del 1795, si fa strada qui una preoccupazione di respiro più ampio per un diritto di pace, sebbene quest'ultimo non possa superare il limite dell'indipendenza dei singoli Stati. Nel saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793) Kant sembra, invece, sostenere una posizione ambivalente: «la miseria che segue alle guerre permanenti nelle quali gli Stati a loro volta tentano di distruggersi o soggiogarsi a vicenda, deve infine condurli [...] ad entrare in una costituzione cosmopolitica; oppure, nel caso in cui un tale stato della pace universale [...] sia [...] ancora più pericoloso per la libertà, giacché conduce al più terribile dispotismo, così questa miseria deve costringere comunque ad uno stato che non è un corpo comune sotto un capo, ma è tuttavia uno stato giuridico di federazione secondo un diritto delle genti stabilito in comune» (AA VIII, 310-11; 156). La traduzione italiana di riferimento per questo testo è I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit. Lo stato giuridico federativo sembrerebbe, in questo caso, rimanere un passo indietro rispetto alla realizzazione della pace universale. Nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) Kant aveva, inoltre, auspicato proprio un «assetto cosmopolitico della sicurezza statale pubblica» (AA VIII, 26; 38), che comportasse una «legge di equilibrio, e un potere unificato che dia efficacia a questa legge, al reciproco opporsi, in sé salutare, di molti Stati, che nasce dalla loro libertà» (*ibidem*). La traduzione italiana di riferimento per questo testo è I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit. Per ulteriori approfondimenti su questo tema cfr. M. Mori, *La pace e la ragione*, Il Mulino, Bologna 2008.

potrebbero aggiungere oggi conflitti, operazioni finanziarie e così via – è destinato a ripercuotersi in tempi e spazi anche remoti e imprevedibili rispetto al luogo d'origine (cfr. AA VI, 353 e AA VIII 360; 179). La medesima struttura fisica della Terra, in secondo luogo, fa in modo che gli uomini si incontrino gli uni sui territori degli altri, piuttosto che disperdersi (cfr. AA VI, 352-3 e AA VIII, 358; 178).

Per questa ragione, secondo Kant, quegli uomini (e quegli Stati), i cui rapporti reciproci non siano regolati dal diritto, costituiscono l'uno per l'altro una minaccia costante. Ciò non significa che lo stato di natura sia inevitabilmente uno stato di guerra, bensì che esso non sia in grado di garantire uno stato di pace. Nella *Metafisica dei costumi*, il filosofo osserva così che

prima di ottenere una condizione legale pubblica, uomini isolati, popoli e Stati non potranno mai essere al sicuro dalla violenza altrui, esercitata in base al diritto che ognuno ha di fare ciò che ritiene giusto e buono a prescindere dall'opinione altrui (AA VI, 312).

E più chiaramente nel saggio *Per la pace perpetua*:

l'uomo (o il popolo) nel semplice stato di natura mi priva di [...] sicurezza e mi lede già soltanto con l'essere in questo stesso stato, in quanto si trova accanto a me; sebbene non di fatto (*facto*), ma appunto con la mancanza di legge del suo stato (*statu iniusto*) (AA VIII, 349 nota; 169 nota).

A ben vedere, la finitezza della superficie terrestre rivelerebbe ben altro limite¹³: quello della natura umana, legato alla sua imperfezione morale e responsabile dei suoi egoismi. Nello scritto su *La religione*, Kant la descrive come una tendenza, profondamente radicata nell'uomo, a subordinare, nelle proprie massime, il rispetto per la legge morale ad altri impulsi sensibili (cfr. AA VI, 45; 127)¹⁴.

C'è, tuttavia, un altro fattore da tenere presente nella giustificazione del diritto cosmopolitico. Nella *Metafisica dei costumi* viene, infatti, sottolineato che tutti i popoli stanno «originariamente in una comunità del suolo» (AA VI, 352). Nello scritto *Per la pace perpetua*, egli parla ancor più esplicitamente di un «diritto al possesso comune della Terra, su cui [...] originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in un luogo di essa» (AA VIII, 358; 177). Si tratta, precisamente, dello *ius soli*, il «diritto originario» (AA VI, 352), cioè naturale, a un suolo sul quale risiedere, sul quale insiste – in ciò senza troppo discostarsi dalla tradizione giuridica precedente – tutta la prima parte del *Diritto privato* (cfr. AA VI, 261-2. 267). Nella cornice del pensiero kantiano, il diritto al godimento dei beni del pianeta e più in generale l'uguaglianza degli esseri umani sembrerebbe essere corroborata da alcune osservazioni, in tema di antropologia fisica, sulla comune origine del genere umano a partire da un unico ceppo. Ne *Le diverse razze degli uomini* (1785), Kant sostiene che:

¹³ Su questo tema cfr. K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000, in particolare pp. 144-205.

¹⁴ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2001.

tutti gli uomini sulla vasta Terra appartengono ad un medesimo genere naturale, perché essi generano fra loro sempre figli fecondi, per quanto possa anche esserci grande diversità nel loro aspetto. Di questa unità del genere umano naturale, che equivale precisamente all'unità della forza generativa valida che è condivisa in esso, si può addurre solo un'unica causa naturale: e cioè che tutti gli uomini, quali che siano le loro differenze, appartengano ad un unico ceppo da cui sono nati o per lo meno potrebbero essere nati (AA II, 429-30; 7)¹⁵.

Ma anche la simpatia del filosofo per la teoria biologica dell'epigenesi non sembrerebbe essere del tutto gratuita. Essa non soltanto si accorda perfettamente con la massima intellettuale di non moltiplicare inutilmente le cause nella spiegazione della natura (cfr. AA V, 182; 35)¹⁶, ma si inserisce anche in una lettura teleologica della storia del genere umano – esplicitata, per esempio, nel saggio *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786) (AA VIII, 107-23; 103-16)¹⁷ – che affonda le proprie radici nella dimensione morale.

La *Fondazione della metafisica dei costumi* offre almeno tre diverse formulazioni del principio supremo della moralità. Una di queste, che esprime l'imperativo categorico in termini di finalità, prescrive: «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo» (AA IV, 429)¹⁸. Sul piano morale si rivela, cioè, che ogni possibile contenuto di un'inclinazione sensibile ha valore soltanto in relazione ad altro, precisamente al fine che una volontà si prefigge, mentre alla capacità stessa di porsi dei fini, propria di una facoltà di desiderare razionale, non può che essere attribuito un valore in sé. La coscienza della legge morale è, pertanto, di per sé coscienza della «dignità» (AA IV, 435) del soggetto morale¹⁹. Poiché non si tratta qui della coscienza intesa come consapevolezza empirica, bensì come facoltà connaturata alla volontà umana, la dignità che essa esprime costituisce corrispondentemente un aspetto inalienabile dell'uomo. Anche qualora questi entri in rapporti strumentali (nel caso di una prestazione di lavoro, per esempio), il «prezzo» (AA IV, 434) che gli si attribuisce non può che esprimere solo una parte del suo valore. La moralità impone, cioè, che non ci si possa mai veramente *servire*

¹⁵ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *Le diverse razze degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

¹⁶ L'opera di riferimento è qui la terza *Critica*, per la cui traduzione italiana mi affido a I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. it. di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004.

¹⁷ La traduzione italiana cui mi affido per questo testo è I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

¹⁸ La traduzione italiana di riferimento per questo testo è I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.

¹⁹ Il concetto di “dignità” svolge un ruolo centrale nel paragone istituito da M. Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, in «The Journal of Political Philosophy», V, n. 1, 1997, pp. 1-25. Su questo tema cfr. inoltre O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011. Tramite il concetto di “dignità”, il cosmopolitismo kantiano mostra una forte impronta universalistica. Per una diversa prospettiva cfr. P. Kleingeld, *Kant's Cosmopolitan Patriotism*, in «Kant-Studien», XCIV, n. 3, 2003, pp. 299-316.

dell'essere umano. Nello scritto su *La religione*, Kant associa inoltre all'istanza morale la nozione di «persona» (cfr. AA VI, 27; 89). Come emerge già in questo testo, si tratta di una *disposizione* alla personalità, che la natura stessa pone nell'uomo, tuttavia non come un dato, bensì come un compito. Corrispondentemente, nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, il filosofo contraddistingue l'essere umano nel sistema della natura vivente tramite «un carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti» (AA VII, 321; 216). In questo senso, questi sarebbe, per riprendere la celebre definizione aristotelica, un *animal rationabile* piuttosto che un *animal rationale* (cfr. *ibidem*). Come è stato anticipato nei paragrafi precedenti, l'istanza morale è presente nell'uomo in maniera soltanto incompiuta e richiede la scelta e la collaborazione dell'uomo affinché possa realizzarsi. La moralità “definisce” [*bestimmt*] i contorni della natura umana nella forma di una “destinazione” [*Bestimmung*] (cfr. AA VII, 324-5; 220)²⁰.

3. Fine ultimo dell'umanità e orientamento cosmopolitico

Quello della “natura umana” è dunque, per Kant, non soltanto un concetto complesso, ma anche dinamico e progressivo. Da una parte, esso si definisce nell'istanza razionale e, quindi, morale. È soltanto nel rispetto della dignità propria e altrui, ovvero nella moralità della propria condotta, che a ciascun essere umano è dato di realizzare pienamente se stesso e la propria libertà. D'altra parte, tale istanza coesiste con una tendenza, anch'essa in qualche modo naturale, all'amor proprio e, quindi, alla discordia tra gli uomini. Ciò fa sì che l'essere umano non sia mai, nemmeno se considerato singolarmente, originariamente uno, ma si trovi sempre a dover percorrere un cammino di unificazione (cfr. AA VII, 321-22; 216-17). In fondo, la stessa filosofia trascendentale kantiana restituisce una presentazione dell'esperienza umana come continua opera di mediazione tra poli di per sé irriducibili l'uno all'altro: il modo di pensare secondo la natura e quello secondo la libertà, nella *Critica del giudizio*, ma anche la ragione speculativa e la volontà nella *Critica della ragion pratica*, la finitezza – come capacità dell'intelletto – e l'infinito – come aspirazione della ragione – nella *Critica della ragion pura*. Si tratta, ad ogni modo, di un processo orientato: quanto è contenuto nella «idea di esseri razionali in genere possibili sulla Terra» (*ibidem*) costituisce, infatti, una regola, un paradigma per il perfezionamento dell'uomo. In questo senso, gli istinti naturali e le stesse divisioni che essi producono possono rappresentare un «mezzo» (*ibidem*), la razionalità – ma anche i passaggi intermedi che ad essa conducono: la dimensione tecnica, quella culturale²¹ e quella civile (cfr. AA VII, 324; 220) – un «fine» (*ibidem*).

²⁰ Questo tema svolge un ruolo centrale in F. Menegoni, *La Critica del giudizio di Kant*, Carocci, Roma 2015⁴.

²¹ Cfr. M. Lucht, *Toward Lasting Peace. Kant on Law, Public Reason and Culture*, in «The American Journal of Economics and Sociology», LXVIII, n. 1, 2009, pp. 303-326.

Diversamente dagli altri esseri viventi, che sembrano essere stati equipaggiati di tutto punto per il soddisfacimento – ciascuno per sé e nell’arco della propria esistenza – dei propri bisogni naturali, l’essere umano, il cui fine ultimo non appartiene alla natura fisica, si inserisce in un più sofisticato percorso di perfezionamento, la cui realizzazione è affidata non solo al singolo, bensì al genere umano, ovvero alla dimensione comunitaria e al susseguirsi delle generazioni²². È in questo contesto che l’esperienza politica – in particolare quella *cosmopolitica* – diviene significativa: la società, che per Kant assume le fattezze di una costituzione civile e dell’insegnamento religioso (cfr. AA VII, 332 nota; 228 nota), è il luogo non soltanto della composizione degli interessi, ma anche più in generale dell’educazione²³ e dello sviluppo del genere umano. Se, dunque, il diritto dei popoli e quello cosmopolitico si originano dal riconoscimento, su base morale, dell’autonomia degli Stati e dei singoli cittadini²⁴, bisogna ammettere che, in considerazione della costitutiva finitezza degli esseri umani, la «progressiva organizzazione dei cittadini della terra all’interno di e verso [*in und zu*] un genere inteso come sistema, che sia cosmopoliticamente collegato» (AA VII, 333; 228), si fa carico di una missione più ampia, pedagogica e antropologica, quella di fare dell’essere umano una persona. Quello cosmopolitico è dunque anche un «orientamento» [*Gesinnung*] (cfr. AA VI, 473) di fondo che, sebbene di per sé non esaurisca il perfezionamento morale dell’uomo (cfr. AA VII, 328-29; 223-24), ne costituisce tuttavia una condizione imprescindibile.

²² Sul rapporto tra il cosmopolitismo kantiano e il tema del susseguirsi delle generazioni cfr. R. Loudon, *Anthropology from a Kantian Point of View: Toward a Cosmopolitan Conception of Human Nature*, in «Studies in History and Philosophy of Science», XXXIX, n. 4, 2008, pp. 515-522. Nelle *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), pubblicate alla vigilia della *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Kant sembra ancora intendere il compimento della moralità come un ritorno alla natura: «Si può considerare la storia del genere umano, in grande, come il compimento di un piano nascosto della natura volto ad instaurare una perfetta costituzione statale interna e, a questo fine, anche esterna, in quanto unica condizione nella quale la natura possa completamente sviluppare nell’umanità tutte le sue disposizioni» (AA VIII, 27; 39). Contestualmente, l’antagonismo tra le parti – definito come «socievole insocievolezza» (AA VIII, 20; 33) – sembra assumere una funzione necessaria. Il discorso sembra farsi più complesso nell’etica critica del periodo immediatamente successivo, come certifica al più tardi lo scritto *Sul detto comune* (1793). Qui, infatti, il compimento della natura umana non può essere raggiunto né dal singolo né dal susseguirsi delle generazioni facendo leva sulle sole forze dell’uomo, ma necessita di un intervento dall’alto, che si tratti di natura o provvidenza (cfr. AA VIII, 310; 156). In questa prospettiva, la guerra perde il carattere della necessità, ma rappresenta semplicemente un fatto, cioè quello per cui i «fini [naturali] degli uomini» (AA VIII, 312; 158) si dirigono sovente in direzione contraria al «fine [morale] dell’umanità» (AA VIII, 312; 157). Una certa ambiguità nella posizione del filosofo sul tema della guerra si conserva ancora nell’*Antropologia pragmatica* (1798) (cfr. AA VII, 330; 225). Su questi temi cfr. R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua*, ETS, Pisa 2012.

²³ Cfr. G. Cavallar, *Sources of Kant’s Cosmopolitanism: Basedow, Rousseau and Cosmopolitan Education*, in «Studies in Philosophy and Education», XXXIII, n. 4, 2014, pp. 369-389.

²⁴ Il concetto di “autonomia” è al centro dell’interpretazione di P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of a World Citizenship*, cit. Cfr. Id., *Kant’s Moral and Political Cosmopolitanism*, in «Philosophy Compass», XI, n. 1, 2016, pp. 14-23.

4. *Concetti, problemi e prospettive*

È emerso che, nel pensiero kantiano maturo, il concetto di “cosmopolitismo” oscilla, sul piano giuridico, tra la concezione più stretta di un “diritto di visita” e quella più ampia di una “federazione di popoli”, ove però anche quest’ultima sembra riconoscere un limite nella facoltà di autodeterminazione dei singoli Stati. Il rapporto tra il cosmopolitismo e questo suo limite esterno non viene ulteriormente problematizzato, lasciando irrisolta anche la tensione tra l’instaurazione di rapporti pacifici duraturi e il perseguimento di interessi privati, anzitutto di tipo commerciale. L’esitazione nel passare da una confederazione di tutti gli Stati a uno Stato federale universale – esplicitata, ma non estinta, nel diritto internazionale contemporaneo – si colloca tra due estremi: il rischio di un dispotismo assoluto e quello di un potere insufficientemente costrittivo. Affrontarli potrebbe voler dire intervenire, in senso giuridico-politico, sulla mediazione tra quelli che – almeno per Kant – rimangono invece i due soli soggetti del diritto: il cittadino e lo Stato.

Si è anche visto che, in entrambe le sue forme, il cosmopolitismo giuridico scaturisce da un intreccio tra antropologia e morale. La morale suggerisce che i concetti giuridici – dunque anche quello di una società cosmopolitica – sono ultimamente fondati sull’idea della libertà e sull’inalienabile dignità della persona che ne è portatrice. Principio cardine del diritto è dunque quello dell’autonomia del soggetto (inteso sia come singolo e che come Stato). L’antropologia, d’altra parte, testimonia la costitutiva limitazione dell’essere umano, in conseguenza della quale l’autonomia, la dignità e la libertà sono per l’uomo un compito e una meta piuttosto che un dato. Ciò fa sì che l’uomo si trovi in un costante processo di maturazione, che – passando attraverso la tecnica, la cultura e l’impegno civile – investe la dimensione comunitaria e il susseguirsi delle generazioni. In questa cornice, il principio cosmopolitico costituisce un passaggio fondamentale nel cammino dell’umanità poiché delinea il contesto entro il quale soltanto essa può sperare di raggiungere la propria destinazione finale. Esso contraddistingue, in questo senso, non soltanto una precisa configurazione giuridica e politica ma anche, più profondamente, una missione educativa e un orientamento del pensiero, nei quali Kant – dando voce a una sensibilità profondamente radicata nel tardo Illuminismo tedesco – rintraccia il senso stesso della filosofia (cfr. AA IX, 25).

Un’ultima considerazione riguarda il rapporto tra cosmopolitismo e destinazione finale dell’uomo. In che rapporto si pone il concetto di una “società cosmopolitica” con quello di un “regno dei fini” che Kant assume come ideale regolativo per la vita morale? Nel contesto di una lettura teleologica della storia dell’uomo, il ruolo del principio cosmopolitico sembra potersi definire in funzione del rapporto tra libertà e natura. In questo senso, come in una visione binoculare prendono forma insieme due possibili scenari. Da una parte, la società cosmopolitica è la più perfetta espressione storico-empirica cui l’essere umano possa aspirare. D’altra parte, essa costituisce una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente per la moralità. I due scenari coesistono, proprio come le due dimensioni

– quella naturale e quella morale – da cui hanno origine: la società cosmopolitica è – per utilizzare il lessico elaborato dalla *Critica del giudizio* – un fine ultimo, ma non un fine definitivo (cfr. AA V, 429-36; 573-85).

La ragione per cui una costituzione civile non può esprimere la pienezza della moralità sembrerebbe dipendere dal fatto che, mentre la prima impone una *costrizione* dall'esterno, la seconda esprime una *prescrizione* e richiede un'adesione dall'interno – una conversione del cuore – che Kant sembrerebbe affidare, in ultima analisi, alla responsabilità del singolo e all'intervento del soprannaturale. Ciò significa anche, però, che, al termine ideale di un miglioramento personale e comunitario, la dimensione politica potrebbe compiutamente esprimere quella morale: forse per questo, nelle ultime pagine dell'*Antropologia*, Kant si riferisce al genere umano come a un sistema cosmopoliticamente collegato, *entro il quale* gli uomini si troverebbero già e *verso il cui* compimento, ciononostante, procederebbero. Nel mistero della contingenza – nella consapevolezza del limite e, insieme, della dignità umani – risiede, dunque, la distinzione, sottile ma persistente, tra politica e morale, ma anche l'auspicabilità di una politica come dovere morale.

Modello freudiano e modello nietzscheano intorno alla questione della *Rangordnung*

Ivan Rotella

Il rapporto tra Freud e Nietzsche è stato indagato da molti punti di vista: i primi a interessarsene sono stati gli psicoanalisti allievi di Freud¹, poi è stata la volta dei letterati, come Thomas Mann², infine, anche la filosofia ha dato il suo contributo³. Ciò che accomuna i diversi approcci alla questione Freud-Nietzsche, è che la stragrande maggioranza della letteratura esistente è stata sempre guidata dall'intento, più o meno esplicito, di avanzare una tesi di sostanziale affinità tra i due autori, tanto

¹ Sul tema si vedano soprattutto gli interventi degli allievi riportati nei protocolli degli incontri del mercoledì in casa Freud: E. Numberg, H. Federn (a cura di), *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1976-1981, ma anche le pubblicazioni di alcuni suoi allievi H. Hirschmann, *Schopenhauer. Versuch einer Psychoanalyse der Philosophie*, in «Imago», II, 1913; A. von Winterstein, *Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie*, in «Imago», II, 1913; S. Ferenczi, *Aus der Psychologie von Hermann Lotze*, in «Imago», II, 1913; tr. it. a cura di G. Carloni *Estratti dalla Psicologia di Hermann Lotze*, in *Opere*, vol. 2, Raffaello Cortina, Milano 1989; V. Tausk, *Psychoanalyse der Philosophie und Psychoanalytische Philosophie*, in «Jahrbuch der Psychoanalyse», VI, 1914; A. Mette, *Nietzsches Geburt der Tragödie in Psychoanalytische Beleuchtung*, in «Imago», XVIII, 1931; A. Mette, *Zur Psychologie des Dionysischen*, in «Imago», XX, 1934; E. Hirschmann, *Freud und Nietzsche*, in «Die Psychoanalytische Bewegung», V, 1933.

² Si vedano soprattutto T. Mann, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929), in A. Landolfi (a cura di), *Thomas Mann. Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano 1997, pp. 1349-1375; T. Mann, *Cavaliere tra la morte e il diavolo* (1931), in *ivi*, pp. 1376-1377; T. Mann, *Freud e l'avvenire* (1936) in *ivi*, pp. 1378-1404.

³ Si vedano, su tutti: B. Mazlish, *Freud and Nietzsche*, in «Psychoanalytic Review», LIII, n. 3, 1968; P. L. Assoun, *Freud e Nietzsche* (1980), tr. it. di A. Fioriti, Fioriti Editore, Roma 1988; G. Dalmasso, *Il ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e Freud*, FrancoAngeli, Milano 1983; A. Venturelli, *Nietzsche in Berggasse 19*, Quattroventi, Urbino 1983; J. Faulner, *The Body as Text in the Writings of Nietzsche and Freud*, in «Minerva», VII, 2003; R. Gasser, *Freud und Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1997; G. Gödde, *Traditionslinien des "Unbewußten". Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Psychosozial Verlag, Gießen 1999-2009; M. F. Echevarría, *La psicología antihumanista y posmoral de F. Nietzsche y su influencia en el psicoanálisis*, in «Actas de las Jornadas de Psicología y pensamiento cristiano», Universidad Católica Argentina 2005; P. Colonnello, *La ragione inquieta. Freud, il perturbante e l'eterno ritorno*, in «Filosofia oggi», XXXI, n. 1, 2008; R. Roni, *Tra Nietzsche e Freud*, Morlacchi, Perugia 2012; A. Vázquez Rocca, *Nietzsche y Freud, Negaciación, Culpa y Crueldad*, in «Revista Observaciones Filosóficas», VII, 2013.

da diventare un vero e proprio apriorismo storiografico⁴. Al contrario, l'idea che Freud e Nietzsche possano rappresentare due modelli antitetici, è invece molto più rara ed è esattamente l'impostazione che si intende seguire in questa sede. Si è scelto, come punto di vista privilegiato per una simile operazione, il punto di vista freudiano, in modalità tali che si potrebbe anche sostenere l'idea che in realtà si tratti più di un'indagine su Freud e le sue presunte o reali fonti filosofiche, che non di un vero e proprio confronto tra i due modelli, oppure, che si tratti più di un'indagine sulla percezione freudiana, soprattutto etico-politica, di Nietzsche che non di un confronto tra quest'ultimo e Freud. Inoltre, facendo propria la prudenza metodologica di Francesco Saverio Trincia nel suo *Freud e la filosofia*, si potrebbe dire che il presente tentativo di analisi procede in quella direzione secondo cui è necessario un approccio che tenti sì di legare insieme riflessione filosofica e teoria psicoanalitica, ma «solo a patto di non fidarsi di facili intrecci, incontri, affratellamenti se non di vere e proprie simbiosi, non di rado fantasticate»⁵. Si tratta allora di capire quanto della riflessione nietzscheana sia presente in Freud e in che termini. Naturalmente, il problema, così posto, necessiterebbe di una trattazione più vasta, per questo motivo ci si limiterà a porre in tensione i due modelli su una questione più specifica che possa fungere da paradigma dell'intero rapporto Freud-Nietzsche, la questione della *Rangordnung* e, nel fare ciò, in sede espositiva, si partirà dai testi nietzscheani, per poi valutare quanto di quell'approccio sia effettivamente presente in Freud.

In questa sede non si vuole disconoscere la validità delle tesi sostenute dalla vasta letteratura esistente su Freud e Nietzsche, volta a sottolineare le affinità teoretiche tra questi due autori, ma, piuttosto, si vuole evidenziare la profonda distanza tra l'approccio nietzscheano e quello freudiano su tematiche di natura assiologica e, perciò, la questione della *Rangordnung* può fungere da paradigma dell'intero rapporto Freud-Nietzsche, poiché potrebbe giustificare, ad un tempo, sia la tesi di una profonda affinità teoretico-descrittiva, sottolineata da più parti, sia quella di una altrettanto radicale differenza etico-prescrittiva che qui si vuole mettere in risalto.

1. *Evoluzioni delle Rangordnungen nietzscheane*

Nietzsche è generalmente considerato il critico per eccellenza del concetto di filosofia della storia, almeno nel senso di storia universale illuministicamente intesa, eppure, nonostante questo, è possibile dedurre una teoria della storia organica e coerente, proprio a partire da alcuni snodi fondamentali della sua opera costruiti sul

⁴ Per una visuale più dettagliata sulla letteratura esistente volta ad accostare Freud a Nietzsche, mi permetto di rimandare a I. Rotella, *Freud o Nietzsche. Apparenti assonanze e incompatibilità etiche*, Guida, Napoli 2016.

⁵ F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 14.

concetto di *Rangordnung*. In questo senso il paragrafo 115 de *La gaia scienza* potrebbe fornire qualche indicazione importante:

I quattro errori. – L'uomo è stato allevato [*erzogen*] dai suoi errori: in primo luogo si è visto sempre e soltanto imperfetto; in secondo luogo si è attribuito qualità immaginarie; in terzo luogo gli è parso di avere un falso rapporto gerarchico [*einer falschen Rangordnung*] con animali e natura; in quarto luogo ha inventato tavole di valori [*Gütertafeln*] sempre nuove, considerandole per un certo tempo eterne e incondizionate, ogniqualevolta un dato istinto [*Trieb*] o condizione umana giungevano al primo posto ed erano nobilitati in conseguenza di questa valutazione⁶.

Il passo mette chiaramente in luce una prospettiva storico-evolutiva: l'uomo sarebbe stato infatti *allevato* attraverso questi errori. Il termine utilizzato da Nietzsche è “*erzogen*”, ovvero il participio passato del verbo “*erziehen*”, che si usa generalmente per indicare l'allevamento o l'educazione dei figli⁷, letteralmente, il “tirarli su”. Si tratta, inoltre, di concetti legati a una scansione temporale di tipo storico; l'allevamento o l'educazione di cui parla Nietzsche, si riferisce infatti all'uomo inteso come genere umano, per la cui educazione, quindi, sono richiesti millenni, ovvero macro-processi storici. Gli ultimi due errori, in particolare, sono strettamente legati a un mutamento di *Rangordnung*, tanto nel rapporto che l'essere umano intrattiene con animali e natura, quanto all'interno di un piano assiologico esclusivamente intra e iter-umano; le tavole di valori [*Gütertafeln*] possono anche essere considerate come un ordinamento gerarchico di valori [*Rangordnung*], aspetto questo della riflessione nietzscheana, magistralmente evidenziato da Scheler ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*⁸.

Per avere conferma che la *Rangordnung* vigente tra uomo e natura sia indissolubilmente legata alla *Rangordnung* valoriale sul piano della coscienza morale, bisogna però retrocedere cronologicamente da *La Gaia Scienza*, a *Umano troppo umano*:

L'ordinamento dei beni e la morale – La gerarchia dei beni [*Rangordnung der Güter*] accettata in passato, a seconda che un egoismo inferiore, superiore o supremo voglia l'una oppure l'altra cosa, decide ora sull'essere morale o sull'essere immorale. Preferire un bene inferiore (per esempio il godimento sensuale) a un bene stimato superiore (la salute, per esempio) è considerato immorale, e così pure preferire una vita comoda alla libertà. La gerarchia dei beni [*Rangordnung der Güter*] non è però sempre la stessa in ogni tempo; un uomo che preferisca la vendetta alla giustizia è morale secondo il criterio di una cultura più antica, e immorale secondo la cultura di oggi. “Immorale” significa dunque che uno non è ancora sensibile, o non lo è abbastanza, ai motivi superiori, più sottili e spirituali, che ogni nuova

⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1965, vol. V/II, pt. III, § 115, p. 156.

⁷ Sulla differenza tra *Erziehung* e *Bildung* in Nietzsche, si veda C. Niemeyer, *Nietzsche als Erzieher*, Beltz-Juventa, Weinheim-München 2016.

⁸ Cfr. M. Scheler *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-1916), tr. it. di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

cultura porta di volta in volta con sé: indica chi è rimasto indietro, ma sempre solo in base a una differenza di grado⁹.

La gerarchia dei beni è una *Rangordnung* valoriale soggetta a un mutamento evolutivo costantemente in divenire, un mutamento storico¹⁰. Del resto, è lo stesso Nietzsche che, in *Genealogia della morale*, accusa tutta la riflessione a lui contemporanea di essere in “difetto” proprio del “demone storico” [*historische Geist*]. «Tutti quanti costoro – afferma – pensano in maniera *essenzialmente antistorica*»¹¹. Con “costoro” Nietzsche si riferisce a tutti i genealogisti della morale a lui precedenti, in particolare gli utilitaristi inglesi, ma, in fondo, anche a tutta la tradizione giudaico-cristiana e a tutta la storia della morale, da Socrate fino a Nietzsche stesso¹².

«Oggidi domina il pregiudizio [*Vorurtheil*] che assume come concetti equivalenti quelli di “morale”, di “non egoistico”, di “*désintéressé*»¹³. L'utilizzo dell'espressione “pregiudizio” [*Vorurtheil*] per indicare la *Rangordnung* moderna, svela la presenza, implicita, di un piano prescrittivo latente all'interno dell'argomentazione genealogica che, invece, almeno in apparenza, vuole limitarsi esclusivamente al piano descrittivo. È vero che, dopo Gadamer¹⁴ si è abituati a pensare al termine “pregiudizio” [*Vorurteil*] in direzione del termine “precomprensione” [*Vorverständnis*], quindi come se il termine “pregiudizio” fosse un termine neutro, scevro da qualsiasi implicazione assiologica, ma è ugualmente vero che nel tedesco comune, oggi come all'epoca di Nietzsche, esso possiede anche una carattere assiologico negativo, quindi, potrebbe essere legittimo pensare che, se la *Rangordnung* che Nietzsche sta analizzando è caratterizzata da un pregiudizio, allora ne deriva, implicitamente, che l'essere umano *dovrebbe* liberarsi da questo pregiudizio; all'essere del pregiudizio, consegue il dover-essere volto al superamento dello stesso, al piano descrittivo, consegue quello prescrittivo. Inoltre, Nietzsche auspica il superamento della *Rangordnung* a lui contemporanea, che descrive come democratica, moderna e cristiana, a favore di una nuova *Rangordnung* di tipo aristocratico e anticristiano; questa evoluzione sarebbe raggiungibile, secondo Nietzsche, attraverso una *trasvalutazione di tutti i valori*.

La trasvalutazione di tutti i valori presenti, finalizzata all'instaurazione di nuovi valori futuri, possiede un precedente nella trasvalutazione di tutti i valori aristocratici ante-cristiani, operata dalla tradizione giudaico-cristiana. Le trasvalutazioni, quindi, sono due: la prima è quella che ha segnato la cesura tra epoca ante-cristiana ed epoca cristiana, la seconda, invece, funge da spartiacque tra epoca

⁹ F. Nietzsche, *Umano troppo umano* (1878), in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1967, vol. IV/III, Libro I, pt. II “Per la storia dei sentimenti morali”, § 42.

¹⁰ Cfr. M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006.

¹¹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1968, vol. VI/II, dissertazione I, § 2.

¹² Cfr. A. Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001.

¹³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 16.

¹⁴ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1992.

cristiana ed epoca post-cristiana o anticristiana. La teoria della storia nietzscheana potrebbe quindi essere descritta nel modo seguente:

<i>Rangordnung</i> Aristocratica (aristocrazia della forza)	DI TUTTI VALORI	<i>Rangordnung</i> democratica	DI TUTTI VALORI	<i>Rangordnung</i> Aristocratica (aristocrazia dello spirito)
Epoca ante-cristiana	TRASVALUTAZIONE	Epoca cristiana	TRASVALUTAZIONE	Epoca anti-cristiana

Il luogo per eccellenza in cui Nietzsche descrive la prima trasvalutazione e, quindi, anche la prima parte della sua teoria della storia, è *Genealogia della morale*, dove, facendo ricorso alla filologia, sostiene che l'originario valore del termine "buono", coincidente con "nobile", "potente", "bello", "felice", "caro agli dèi", è stato in seguito rovesciato, attraverso la «rivolta degli schiavi nella morale», legandosi ai termini "povero", "impotente", "umile", "sofferente", "indigente", "infermo", "deforme", "devoto", "pio"¹⁵. Ciò è stato possibile in seguito a una vera e propria trasvalutazione di tutti i valori aristocratici e il *risentimento* giudaico-cristiano sarebbe l'attore di questa trasvalutazione¹⁶. Allo stesso modo, l'oltreuomo [*Übermensch*] dovrebbe essere l'attore di una nuova trasvalutazione, non più dei valori aristocratici a favore di quelli cristiani, bensì dei valori cristiani a favore di una nuova *Rangordnung* aristocratica¹⁷, anticristiana e antecristiana, o meglio, anticristiana perché antecristiana e postcristiana insieme. E proprio nell'*Anticristo* si trova nuovamente uno stralcio di teoria della storia con implicazioni assiologiche: «E noi computiamo il tempo a partire dal *dies nefastus* con cui questa calamità principiò – dal primo giorno del cristianesimo! – perché non piuttosto dal suo ultimo? – Da oggi? – Trasvalutazione di tutti valori!»¹⁸.

Anche questa volta, l'utilizzo del termine "nefasto", non lascia adito a dubbi sulle implicazioni assiologiche. Ciò che è precedente così come ciò che segue il

¹⁵ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., I, § 7.

¹⁶ Per una visuale completa sul concetto di risentimento in Nietzsche e Scheler, in chiave morale, cfr. I. Crispini, *Il borghese virtuoso*, FrancoAngeli, Milano 1998.

¹⁷ F. Nietzsche, *L'anticristo* (1888), in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1970, vol. VI/III, § 61.

¹⁸ Ivi, § 62.

cristianesimo, sarebbe implicitamente migliore e lo sarebbe proprio sul piano dei valori morali. Bisogna ora ricordare che lo stesso ordinamento gerarchico dei valori attivo sul piano morale, si esplica per Nietzsche anche sul piano politico, quindi, ai valori morali giudaico-cristiani, si associano sul piano politico la democrazia e in particolare il socialismo e, così come al piano descrittivo per ciò che concerne i valori cristiani Nietzsche sovrappone un piano prescrittivo di superamento di quei valori, allo stesso modo, al piano descrittivo dell'ordinamento sociale democratico si sovrappone un piano prescrittivo di superamento anche politico della democrazia, a favore di una nuova aristocrazia, non più una aristocrazia per ceto o per forza militare, ma una nuova aristocrazia dello spirito. In questo caso, però, il valore prescrittivo risulta maggiormente in evidenza, tanto che Nietzsche lo connota esplicitamente come la sua utopia, intendendo, con questo termine, un forte desiderio, la cui realizzazione rappresenta un ideale di perfezione:

La mia utopia. – In un ordinamento [*Ordnung*] sociale migliore, il lavoro pesante e le necessità della vita dovranno essere affidati a chi ne soffre di meno, dunque al più ottuso, procedendo gradualmente fino a quello che possiede più alta sensibilità per le specie più elevate e sublimi di sofferenza, e perciò continua a soffrire persino quando la vita gli è alleviata al massimo¹⁹.

Ricapitolando: la *Rangordnung* democratica, egualitaria, socialista, cristiana, dopo un'attenta analisi genealogica e filologica, decostruttiva e descrittiva, necessita, secondo Nietzsche, di un superamento, tanto sul piano morale, quanto su quello politico. Questo superamento è una *evoluzione* che dà vita a un nuovo soggetto portatore di valori, l'oltreuomo.

2. *Evoluzioni delle Rangordnungen freudiane*

Nel caso di Freud diventa forse ancora più difficile, a causa della natura non filosofica delle sue argomentazioni, dedurre un piano prescrittivo da un piano descrittivo. Ciò nonostante, potrebbe rivelarsi più agevole evincere una *teoria della storia* interna alla sua produzione scientifica, o per usare l'espressione di Roberto Finelli²⁰ una “filosofia psicoanalitica della storia” e, solo in seguito, andare in cerca del valore prescrittivo implicito nelle sue descrizioni. Scrive Finelli:

Freud, non più analista della psiche individuale ma filosofo della storia [...], giunge a teorizzare che:

- 1) L'inaugurazione della storia umana, e il passaggio da *natura* a *cultura*, sono necessariamente fondati sulla repressione pulsionale;
- 2) che lo sviluppo della civilizzazione, essendo il risultato della rinuncia pulsionale e della crescita della coscienza morale sotto forma di *Super-io*, è pagato a prezzo di una

¹⁹ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., Libro I, parte VIII “Uno sguardo allo Stato”, § 462 “La mia utopia”.

²⁰ R. Finelli (a cura di), *Herbert Marcuse. Psicoanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006, p. 18.

perdita strutturale e irrecuperabile di felicità da parte del singolo, base di un permanente «disagio della civiltà».

Questo [il] quadro della filosofia freudiana della storia, dove non c'è chi non veda l'influenza di Nietzsche e della sua decostruzione del progresso quale luogo, all'opposto, di mortificazione e decadenza²¹.

La teoria della storia freudiana, così intesa, risulta effettivamente accostabile, su un piano puramente descrittivo, a quella nietzscheana, ma diventa invece più difficoltoso mantenere il parallelismo sul piano del giudizio di valore. In Freud, infatti, non compare nessuna decostruzione del concetto di progresso, né esso viene associato a caratterizzazioni mortifere o decadenti, anzi, al contrario, si può addirittura parlare di un'apologia del progresso, in uno spirito intriso di venature illuministiche²² e positivistiche. Per quanto riguarda l'aspetto descrittivo interno alla teoria della storia freudiana, è sufficiente prendere in considerazione *Totem e tabù*, che potrebbe essere considerato una vera e propria “genealogia della morale”²³, sia perché tratta dell'origine del sentimento morale, sia perché delinea un vero e proprio processo storico, segnato da alcuni capovolgimenti di *Rangordnungen*. All'inizio della storia umana Freud ipotizza, sulla scia di Darwin, che gli esemplari di *Homo sapiens* vivessero in orde dominate da un maschio alfa e, nell'ottica freudiana, queste orde primordiali esprimevano un'organizzazione sociale non ancora umana, bensì animalesca²⁴. Il passaggio dallo stadio animale a quello propriamente umano avviene, secondo Freud, attraverso il parricidio. Una volta ucciso il padre e averlo divorato, i fratelli si trovano in una situazione di guerra in cui ognuno vuole sopraffare gli altri e prendere il posto del defunto. Nell'impossibilità che questo possa accadere, vengono istituiti i divieti tabù: non uccidere il padre e non giacere con la madre. In questo modo, non solo avviene un passaggio dallo stadio animale a quello umano, proprio in quanto l'antropogenesi è legata alla comparsa della prima forma di Legge, ma avviene anche un mutamento radicale di *Rangordnung*: da una *Rangordnung* aristocratica basata sulla forza fisica del padre, si passa a una *Rangordnung* democratica basata sull'uguaglianza di tutti i fratelli di fronte alla legge-tabù. Inoltre, dal patriarcato dell'orda animale, si passa al matriarcato delle prime società propriamente umane. Con il passare dei millenni, però, il padre ucciso e rimosso, torna sotto forma di divinità paterna e di monarca-re, andando a ricostituire una *Rangordnung* nuovamente aristocratica e nuovamente patriarcale, non più però nelle

²¹ *Ibidem*, ma cfr. anche F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, cit., p. 62, che utilizza il termine “filosofia della storia” per indicare alcuni saggi freudiani compresi tra il 1920 e il 1934, utilizzando però, con la cautela metodologica che lo contraddistingue, le virgolette per indicare l'uso non perfettamente calzante del termine.

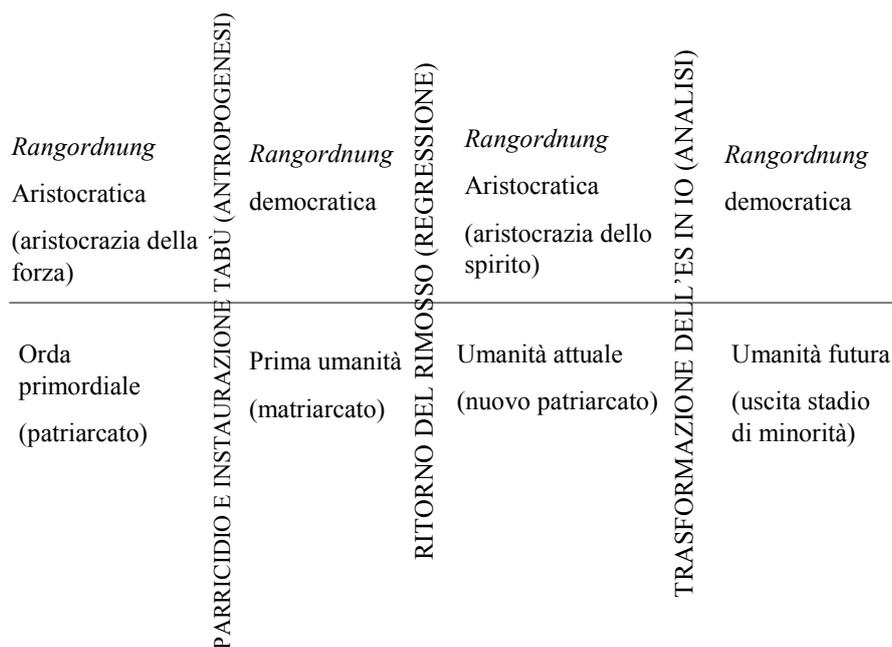
²² Cfr. P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi* (1988), tr. it. di M. Cerletti Novelletto, Bompiani, Milano 2000 e H. Marcuse, *L'idea di progresso alla luce della psicoanalisi* (1956), in R. Finelli (a cura di) *Herbert Marcuse. Psicoanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006.

²³ Sul legame tra *Genealogia della morale* e *Totem e tabù*, mi permetto di rimandare a I. Rotella, *Genealogie della morale. Affinità e differenze tra Freud e Nietzsche*, in «Palinsesti», IV, 2016.

²⁴ Cfr. S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927), in Id., *Opere di Sigmund Freud*, tr. it. di S. Candreva ed E. A. Panaitescu, Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. 10, p. 440.

forme di un'aristocrazia della forza, ma nelle forme di un'aristocrazia dello spirito. Si può quindi notare che, mentre Nietzsche considera la società a lui contemporanea, come una società democratica e socialista, Freud, capovolgendone la visuale, valuta la stessa società come un'espressione, seppur mascherata e camuffata, di aristocrazia.

Se si volesse rappresentare, come si è fatto per Nietzsche, la teoria della storia freudiana attraverso una sorta di grafico, lo si potrebbe fare nel modo seguente:



Se questa che si è appena delineata può essere considerata la teoria della storia freudiana, rimane però da chiedersi come essa sia caratterizzata assiologicamente, tanto a livello di coscienza morale, quanto a livello di coscienza politica e, soprattutto, se è possibile dedurne un piano prescrittivo che promuova un qualche tipo di nuova *Rangordnung*. Per quanto riguarda la coscienza morale, Freud sostiene che:

La psicoanalisi non ha mai speso una sola parola in favore della liberazione delle pulsioni che potrebbero danneggiare la nostra comunità; proprio al contrario, ci ha messo in guardia al fine di migliorarne il controllo [...]. Essa ha stabilito un alto ideale di moralità [*hohes Ideal von Sittlichkeit*] – moralità equivale a limitazione delle pulsioni [*Sittlichkeit ist Triebeinschränkung*]²⁵.

²⁵ Id., *Il tramonto del complesso edipico* (1924), in Id., *Opere di Sigmund Freud*, tr. it. di E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. 10, p. 55.

Ed è esattamente in questa direzione che è necessario leggere la famosa affermazione freudiana «Dove era l'Es, deve [soll] subentrare l'Io»²⁶. Il dovere espresso attraverso la parola “soll”, è esattamente un dovere morale di matrice kantiana²⁷. Del resto, Freud ripete numerose volte che, obiettivo dell'analisi, è «rendere conscio l'inconscio»²⁸, dove i termini “coscienza” [Bewusstsein] e “coscienza morale” [Gewissen], in fondo, risultano essere indissolubilmente legati.

3. Freud critico di ogni Rangordnung, Freud critico di Nietzsche

In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* si trova uno dei rari riferimenti espliciti di Freud a Nietzsche. Facendo un parallelo tra l'orda primordiale e le moderne masse a struttura gerarchica, Freud afferma che: «Agli inizi della storia umana fu lui il superuomo [Übermensch] che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro»²⁹. Il paragone tra il padre primordiale e lo *Übermensch* è anche un capovolgimento dell'ordine cronologico rispetto alla teoria della storia nietzscheana, poiché colloca il superuomo nel passato remoto che precede e determina lo stadio umano (*Untermensch*) e non, invece, in un orizzonte futuro inteso come oltrepassamento dell'attuale. Il tono di questo accostamento è indubbiamente polemico, e si trasforma in una vera e propria critica nei confronti di ogni *Rangordnung* non democratica. In particolare, Freud esamina due istituzioni a ordinamento gerarchico, ovvero l'esercito e la chiesa cattolica, criticando in egual modo entrambe, non tanto per un'affinità nei contenuti delle rispettive gerarchie, nel primo caso militare e nel secondo spirituale, ma semmai per la forma stessa di ordinamento gerarchico [*Rangordnung*] non democratico. Un ordinamento gerarchico che prevede un capo o una élite, siano essi declinati per ceto o per virtù, per cultura o per conoscenza, è ugualmente, secondo Freud, espressione di dinamiche edipiche inconsce e, di conseguenza, necessariamente a carattere regressivo, tanto a livello psichico, quanto a livello morale e politico-sociale. L'obiettivo dell'analisi freudiana è il superamento dei residui edipici e quindi anche di ogni *Rangordnung*, indipendentemente dalla sua natura. Già l'accostamento tra questi ordinamenti gerarchici e l'orda primordiale possiede, implicitamente, un contenuto assiologico, ma espressioni come «segni tipici» caratteristici dei membri di questi ordinamenti sono «l'indebolimento delle facoltà intellettuali», una «regressione dell'attività psichica a uno stadio anteriore, affine a quello che non ci stupiremmo di trovare nei selvaggi o nei bambini»,

²⁶ Id., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), in Id., *Opere di Sigmund Freud*, tr. it. di M. Tonin Dogana ed E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1979, vol. 11, p. 190.

²⁷ Sul rapporto tra Freud e Kant si veda H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà* (1956), tr. it. di L. Ferrara degli Uberti, in R. Finelli (a cura di), *Herbert Marcuse. Psicoanalisi e politica*, cit., pp. 33-66.

²⁸ Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), in Id., *Opere di Sigmund Freud*, tr. it. di M. Tonin Dogana ed E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, pp. 444, 584.

²⁹ Id., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in Id., *Opere di Sigmund Freud*, tr. it. di E. A. Panaitescu, Bollati Boringhieri, Torino 1979, vol. 9, p. 311.

«unilateralità», «scarsa autonomia»³⁰, non lasciano adito a dubbi sulla posizione freudiana nei confronti di queste strutture ed è difficile pensare che a questa descrizione non sia sottesa, implicitamente, anche una prescrizione di rinuncia a queste *Rangordnungen* al fine di un rafforzamento delle facoltà intellettuali. Ne *L'avvenire di un'illusione*, descrivendo la società a lui contemporanea come una società solo apparentemente democratica, ma in realtà dominata da meccanismi gerarchici, Freud arriva ad affermare che una tale società «non ha prospettive e *non merita [verdint]* di sopravvivere»³¹.

L'ideale politico freudiano, la sua “utopia”, è esattamente opposta a quella nietzscheana³², ovvero una società democratica, egualitaria, socialista, senza padri, che ha superato il complesso edipico ed è ormai pienamente matura e consapevole, uscita dallo stadio di minorità kantianamente inteso³³, socialdemocratica anche se non comunista³⁴. L'ideale di una società che ha reso conscio l'inconscio, una società, per usare i termini di Nietzsche, apollinea e niente affatto dionisiaca³⁵.

³⁰ Ivi, p. 305.

³¹ Id., *L'avvenire di un'illusione*, cit., p. 442 «è inutile aggiungere che una società che lascia insoddisfatti un così gran numero di suoi membri spingendoli alla rivolta, non ha prospettive – né merita – di durare a lungo».

³² Sull'ideale politico nietzscheano in opposizione alla tradizione socialista si veda D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

³³ Potrebbe essere interessante notare che i famosi “maestri del sospetto”, così chiamati da Ricoeur esclusivamente per l'accostamento antifideistico («il contrario del sospetto è la fede», p. 42), sono tutti accomunati da una ascendenza kantiana «Kant, per primo, ci ha insegnato a considerare l'illusione come una struttura necessaria del pensiero dell'incondizionato [...]. Si trova qui a mio parere l'origine radicale di ogni “falsa coscienza”, al di là della menzogna sociale, della menzogna vitale, del ritorno del rimosso; Marx Freud e Nietzsche operano già al livello di forme seconde, ed è per questo che le loro problematiche sono parziali e rivali», p. 571. Cfr. P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965), tr. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1966.

³⁴ L'accostamento ricoeuriano è un accostamento teoretico, interessante e fecondo, viene smentito dallo stesso Freud che critica tanto l'impostazione nietzscheana, quanto quella marxiana, sebbene aderisca alla socialdemocrazia austriaca: cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, cit., pp. 278-284. Sui complicati rapporti tra Freud, la psicoanalisi e il marxismo non è possibile soffermarsi in questa sede, ma mi riprometto di ritornarci in future pubblicazioni.

³⁵ Si potrebbe anche dire assolutamente e unilateralmente apollinea, specificando che, nell'ottica freudiana, la ragione (apollineamente intesa) è conciliativa. Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, cit., p. 274: «L'essenza stessa della ragione garantisce che in seguito essa non mancherà di concedere al lato emotivo dell'animo umano e a quanto ne discende il posto che gli spetta».

Abnegazione, dignità e rispetto di sé. Il femminismo *liberal* di Jean Hampton

Martina Marras

La nozione di rispetto di sé è una delle più complesse e interessanti elaborate da Jean Hampton¹. Nel saggio composto agli inizi degli anni Novanta, *Feminist Contractarianism*², la filosofa si serve ampiamente di tale concetto per mostrare come sia possibile abbracciare una prospettiva *liberal* e contrattualistica in seno al femminismo. Ma Hampton riflette sull'idea di *self-respect* in molti altri luoghi. Non è un caso se Daniel Farnham, curatore dell'opera postuma *The Intrinsic Worth of Persons*, che raccoglie sei scritti composti e pubblicati in prima edizione fra il 1990 e il 1994 – tra i quali anche il già citato *Feminist Contractarianism* – abbia scelto di focalizzare l'attenzione, a partire dal titolo, proprio sul concetto di valore intrinseco quale elemento caratterizzante non solo gli individui, ma anche la filosofia della pensatrice prematuramente scomparsa. La buona conoscenza del proprio valore è un elemento imprescindibile per una contrattazione equa e per questa ragione riappropriarsi con consapevolezza del proprio *intrinsic worth* finisce per essere la condizione necessaria per pensare a un contratto femminista, nozione decisamente inconsueta nel panorama dei *Gender studies* degli ultimi decenni del secolo scorso.

Se l'originalità della proposta di Hampton si situa nel tentativo di conciliare femminismo e contrattualismo, è bene ricordare che molte pensatrici contemporanee rifiutano con fermezza tale paradigma, ritenendolo un ostacolo per l'elaborazione di una valida teoria femminista. Per Carole Pateman³, ad esempio, si dovrebbe rintracciare proprio nel discorso contrattualistico l'origine della

¹ Jean Elizabeth Hampton (1954-1996) è stata una voce influente nel panorama filosofico statunitense della seconda metà del Novecento. La maggior parte dei suoi scritti ricade nell'ambito della filosofia politica, anche se i suoi interessi spaziano dall'etica, alla filosofia del diritto, dalla teoria della scelta razionale, alla storia della filosofia moderna e al femminismo. Allieva di John Rawls a Harvard, è stata professoressa di Filosofia presso le Università di Los Angeles, Pittsburgh e dell'Arizona.

² Il saggio *Feminist Contractarianism* è stato pubblicato per la prima volta nel 1992 in L. Anthony, C. Witt (a cura di), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview Press, Boulder 1992; in questo articolo si farà tuttavia riferimento alla riedizione curata da D. Farnham: J. Hampton, *The Intrinsic Worth of Persons. Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 1-38.

³ Cfr. C. Pateman, *Il contratto sessuale* (1988), tr. it. di C. Biasini, Moretti e Vitali, Bergamo 2015.

soggezione femminile. Gli uomini liberi e uguali a cui la tradizione *liberal* e il contratto sociale fanno riferimento sarebbero, appunto, solo uomini di sesso maschile che, tramite il contratto sessuale – che Pateman considera essere il fondamento occultato del contratto sociale – avrebbero acquisito il diritto all’uso legittimo del corpo delle donne.

L’assenza di attenzione per il genere – data dall’assunzione meramente formale per cui gli individui siano liberi e uguali – ha portato molte teoriche a rigettare qualsiasi argomento liberal-contrattualistico, insistendo al contempo sulla necessità di difendere la specificità femminile⁴. Ma critiche severe al *revival* contrattualistico seguito alla pubblicazione, a opera di John Rawls, di *A Theory of Justice*, non sono mancate, del resto, nemmeno tra le pensatrici più vicine all’area *liberal*. Susan Moller Okin⁵, che pure insiste sul grande potenziale della teoria del professore di Harvard, evidenzia come tale teoria fallisca nel supporre che gli individui rappresentativi, che sottoscrivono l’accordo unanime in favore della società ben ordinata, siano capifamiglia (presumibilmente uomini).

Pur ravvisando imprecisioni ed elementi problematici nella teoria di Rawls, Hampton afferma tuttavia che quello che è stato spesso considerato come uno *spogliatoio maschile*, la teoria contrattualistica, è in realtà il terreno sul quale le sue concezioni teoriche si sono radicate. Da qui l’esigenza di provare a far dialogare due prospettive così distanti, anzitutto superando la dicotomia pubblico-privato, ritenendo che giustizia sia una virtù anche per le relazioni intime.

1. Donna non si nasce

Nel 1982 la psicologa statunitense Carol Gilligan raccolse nel testo *In a Different Voice* i risultati di una ricerca sul campo che coinvolse giovani donne, bambini e bambine. L’obiettivo di Gilligan, come è noto, era superare la teoria di Kohlberg che tacciava le donne di “immaturità morale”. Per confutare le posizioni del suo maestro, Gilligan chiese agli intervistati di risolvere una serie di dilemmi morali. La conclusione dello studio permise alla psicologa femminista di mettere in luce un fatto singolare: le differenti soluzioni proposte da maschi e femmine (e sostanzialmente omogenee per genere) riflettono l’esistenza di due voci morali – a cui tendenzialmente uomini e donne fanno capo. Nell’analisi di Gilligan l’etica della cura, femminile, viene a contrapporsi all’etica maschile della giustizia. Sulle voci morali non viene espresso un vero e proprio giudizio di valore, ma si sostiene,

⁴ In questa cornice si inserisce il richiamo a una nuova etica femminista da parte di Virginia Held. L’esperienza femminile non può essere compresa a partire da concezioni e paradigmi maschili, che mai hanno contemplato le donne come soggetti dotati di pari dignità. Cfr. V. Held, *Etica femminista: trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), tr. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 1997.

⁵ Cfr. S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia: la famiglia come problema politico* (1989), tr. it. di M. C. Pivatolo, Dedalo, Bari 1999.

semplicemente, che siano queste a guidare l'agire del soggetto orientando le scelte in virtù di valori molto distanti che per questo danno esito a risultati altrettanto difformi.

Se una certa branca del femminismo accolse entusiasticamente il lavoro della psicologa, attribuendole il merito di aver dimostrato in maniera chiara che le donne non potranno trovare una vera liberazione finché non accoglieranno la propria diversità rispetto al genere maschile; non si fecero attendere nemmeno i lavori che andavano nella direzione opposta sottolineando le insidie che l'etica della cura portava con sé.

Come Hampton evidenzia nei suoi scritti a carattere femminista, l'etica della cura disegna l'essenza femminile, escludendo quindi qualsiasi possibile rivendicazione politica. Se la voce morale guida l'azione, le donne troverebbero nella cura un modello al quale conformarsi *naturalmente*.

Certamente i dati raccolti da Gilligan mostrano come esista una molteplicità di donne dedite alla cura del prossimo, o comunque maggiormente disposte a ricercare soluzioni privilegianti la cura dell'altro; ma da ciò non deriva, in maniera *necessaria* che la cura sia un elemento essenziale della morale femminile. Perché, allora, le donne sembrano maggiormente inclini ad ascoltare la voce dell'etica della cura? Se da un lato l'appello alla natura essenziale potrebbe apparire come la via più facile, questa non sembra essere abbastanza soddisfacente per una teoria femminista che voglia davvero superare ogni forma di sfruttamento, a partire soprattutto da quelle che trovano spazio nel privato, laddove la giurisdizione della giustizia sembra interdetta in favore della *privacy*.

Come già notava Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso* «oltre alla mancanza di iniziativa che deriva dall'educazione, i costumi rendono difficile l'indipendenza femminile»⁶: era il 1949 e il femminismo aveva ancora molta strada da fare. Ma dall'analisi della filosofa francese, che spesso viene cristallizzata nella massima «donna non si nasce, lo si diventa»⁷, emerge un elemento significativo: *le ragazze* devono lavorare molto sulla consapevolezza di sé. «L'incapacità di badare a se stesse – continua de Beauvoir – genera una timidezza che si estende a tutta la loro vita e si riflette anche nel lavoro. Pensano che i successi clamorosi siano riservati agli uomini; non osano mirare troppo in alto»⁸, e già a quattordici anni credono che «i maschi sono migliori»⁹.

Sebbene la chiave di lettura più accreditata suggerisca che si possa *diventare donne* solo scoprendo una natura *diversa* e non interpretabile a partire dalla categoria di “uomo”, credo che dall'opera di de Beauvoir si possa ricavare una lezione ancora più importante: non esiste una *natura* femminile. I costumi e l'educazione costruiscono l'immagine che ogni individuo ha di sé ed è quell'idea a condizionare le

⁶ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), tr. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 325.

⁷ Ivi, p. 271.

⁸ Ivi, p. 325.

⁹ *Ibidem*.

nostre ambizioni e, in ultima istanza, le nostre vite. Fare riferimento a un classico del pensiero femminista significa raccogliere un'eredità che può arricchire il dibattito sulla condizione della donna oggi e su quanto il rispetto di sé – o la mancanza di esso, che tende ad assumere i connotati dell'abnegazione – abbia a che fare con il fondamentale diritto alla libertà, strettamente connesso con la possibilità di vivere una vita buona secondo le nostre aspettative. Su questa linea di pensiero si inserisce la riflessione *liberal* di Hampton.

2. La costruzione del rispetto di sé

«Sacrificare i propri interessi con l'intento di essere utile agli altri – scrive Hampton – è generalmente considerato una cosa buona, un esempio di altruismo, segno distintivo di moralità, nonché un gesto che dovrebbe essere consigliato (ma non sempre richiesto) agli individui che nelle nostre società sono troppo concentrati su se stessi»¹⁰. Ma il sacrificio non può essere considerato, *tout court*, espressione di moralità, sebbene il senso comune e molte teorie filosofiche muovano in questa direzione. L'origine del fraintendimento, in cui anche Gilligan incapperebbe, si troverebbe nel fatto che «l'interesse personale è generalmente situato oltre i confini della moralità»¹¹.

Nelle pagine di *The Wisdom of the Egoist*, discutendo alcune convinzioni errate sulla moralità, Hampton sottolinea come, in primo luogo, si suppone che la moralità sia sempre diretta verso gli altri: «si ritiene che l'agire morale sia tale se orientato verso gli altri [...] la morale richiede che gli altri siano trattati con rispetto e indica i doveri che abbiamo nei loro confronti»¹². Che spazio resta per il rispetto di sé?

Hampton non nega che ogni individuo abbia dei doveri nei riguardi del prossimo, ma questo non impedisce di sottolineare che ciascuna persona abbia dei doveri anche nei confronti di se stessa e per questo sarebbe opportuno «estendere il benessere individuale al pari di quello degli altri»¹³. La cooperazione, requisito indispensabile di ogni contrattazione equa, richiede sempre reciprocità, fatta eccezione per le relazioni asimmetriche per definizione – di cui è un esempio classico quella genitore-figlio, la cui durata comunque è circoscritta nel tempo. Ad ogni modo, anche nelle relazioni asimmetriche, il rispetto di sé non è in alcun modo negoziabile e rappresenta un obiettivo morale. A questo proposito viene evidenziato a più riprese dalla filosofa come la cura incondizionata sia fondata, molto spesso, su un misconoscimento del proprio valore da parte del *caregiver*. Tale convinzione è certamente rafforzata dagli stereotipi sociali e dall'educazione ed è facile notare come «strutture politiche ingiuste sono in grado di influenzare gli individui al punto

¹⁰ J. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, in Id., *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., pp. 39-71: 39.

¹¹ Id., *The Wisdom of the Egoist: The Moral and Political Implications of Valuing the Self*, in «Social Philosophy and Policy», XIV, n. 1, 1997, pp. 21-51: 21.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 22.

che essi possono diventare incapaci di perseguire efficacemente i propri interessi personali»¹⁴.

Quando parla di rispetto di sé Hampton distingue tra *self-worth* e *self-esteem*. Mentre l'autostima è un "sentimento" variabile e soggettivo, «un certo "sentirsi bene con se stessi", sentimento che sarebbe opportuno promuovere in noi stessi e negli altri (specialmente nei nostri figli) in modo che sia noi che gli altri possiamo essere felici»¹⁵, il riconoscimento del proprio *self-worth* non ha niente a che vedere con le emozioni e i sentimenti, dal momento che il riferimento è al valore oggettivo che ogni individuo possiede in quanto individuo. Il *self-worth* rappresenta la vera essenza della persona e deve essere riconosciuto in maniera assolutamente identica in ciascuno (e quindi anche in noi stessi). Le nostre ambizioni sono strettamente connesse, secondo Hampton, non con la nostra autostima, bensì con il grado di "worth" che attribuiamo a noi stessi in relazione al valore che riconosciamo alle persone che vivono accanto a noi.

Le nostre azioni, gli obiettivi che ci prefissiamo, le ambizioni che consideriamo legittime dipendono fortemente dal valore che siamo disposti ad attribuire tanto a noi stessi quanto agli altri [...] La società può attribuire valore ai suoi membri in molti modi¹⁶.

A mero titolo di esempio in *Selflessness and the Loss of Self* Hampton racconta la storia di una giovane donna, Terry, e della sua difficile vita familiare. In seguito a una gravidanza ricca di complicazioni, Terry si trova oberata di lavoro in casa, considerato il fatto che la cura dei figli ricade esclusivamente sulle sue spalle. Nonostante la donna sia stremata a causa delle sue precarie condizioni di salute, è incapace di rinunciare al ruolo di *caregiver* che sente come di sua esclusiva competenza. Potrebbe chiedere una maggiore collaborazione da parte di suo marito, ma la donna rifiuta categoricamente la possibilità. Qual è il messaggio che Hampton intende sottolineare raccontando la vicenda di Terry? Il discorso ruota intorno al concetto di scelta e Hampton cerca di mostrare come quella compiuta da Terry non possa essere considerata autentica, non certo perché siamo di fronte a una donna che decide di prendersi cura dei suoi figli, ma perché il modello di cura a cui Terry fa riferimento sembra aver a che vedere più con l'abnegazione che con il rispetto.

Nella scelta Terry è qualcos'altro a turbarci. Molte donne americane, ancora oggi, fanno scelte simili; sia che lavorino fuori casa, sia che non lo facciano, le donne credono di essere maggiormente responsabili (se non totalmente) della cura familiare (e quelle che lavorano spesso maturano un grande senso di colpa per il fatto che il proprio impiego impedisce loro di fare ciò che ritengono dovrebbero fare). Il ruolo che queste donne scelgono di ricoprire sembra essere però, almeno in parte, un fenomeno sociale, un dettame al quale conformarsi per non deludere le aspettative degli amici o dei familiari, della propria chiesa o dei propri colleghi¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 27.

¹⁶ *Ivi*, p. 25.

¹⁷ *Id.*, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 60.

Non è possibile scegliere deliberatamente una vita di totale abnegazione, dal momento che tale prospettiva sarebbe in contrasto con il valore del rispetto di sé ed è per questo che sembra plausibile ritenere che simili percorsi di vita siano indotti dai modelli socialmente accettati e dall'educazione. È necessario ristabilire le norme che regolano la cooperazione all'interno della sfera privata per garantire equità e rispetto, requisiti minimi per salvaguardare l'*intrinsic worth* di ogni individuo.

3. Un contratto per le donne

Hampton dichiara espressamente che la sua teoria non vuole essere «un semplice richiamo all'uguaglianza»¹⁸. Il rispetto richiede un certo grado di reciprocità, ma la giustizia, intesa come *fairness*, non pretende una simmetrica spartizione di costi e benefici – ed è evidente come un simile obiettivo risulterebbe irraggiungibile, se non utopico, soprattutto nell'ambito del privato. Il contratto femminista, per come Hampton lo intende, facendo leva sul *contractarian test*, proverebbe a garantire una maggiore equità nelle relazioni intime. La formula del test contrattualistico, valida per le relazioni private, viene espressamente proposta da Hampton:

Dato il fatto che noi facciamo parte di tale relazione, possiamo entrambi ragionevolmente accettare la distribuzione di costi e benefici [...] intesa come l'oggetto di un accordo consapevole e libero, sottoscritto da individui motivati esclusivamente dall'interesse personale?¹⁹.

Di fronte a tutti i cambiamenti importanti, che potrebbero alterare i termini di un ipotetico contratto, vale la pena di riflettere sulle condizioni future, affinché viga sempre rispetto per ogni membro della relazione. È evidente il fatto che il *contractarian test* – pur pretendendo di essere uno strumento politico – prende in considerazione *controversie pratiche* e viene a essere, anzitutto, motivo di riflessione privata e personale sull'accettabilità delle condizioni che i rapporti intimi pongono.

Hampton fa notare come i sentimenti – e l'amore in primo luogo – finiscano spesso per indurre i soggetti più “deboli” – ovvero quelli meno consapevoli del proprio *intrinsic worth* – ad assecondare pretese illegittime²⁰, in nome del *dovere morale* che avvertono nei riguardi delle persone importanti per loro e per le quali sono

¹⁸ Id., *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22.

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ Si comprende quindi più chiaramente cosa la pensatrice intenda quando dice che la sua teoria non vuole essere *un semplice appello all'uguaglianza*. Le relazioni affettive, per loro natura, sono anche caratterizzate da asimmetrie “legittime”, che tuttavia non minano le basi del rispetto di sé. Nella pratica, però, osserviamo come anche gli squilibri apparentemente accettabili possano diventare col tempo espressione di sfruttamento. I testi di Hampton non danno approfondite indicazioni su come ci si dovrebbe comportare in casi simili, mentre ciò che emerge con chiarezza è che l'ineguale distribuzione di costi e benefici dovrebbe sempre essere, utilizzando un'espressione rawlsiana, «a vantaggio di ciascuno».

disposte anche a sacrificarsi incondizionatamente, mentre «condizione necessaria perché una relazione sia considerata giusta è che nessun membro al suo interno sia sfruttato da un altro»²¹, dove è già possibile parlare di sfruttamento se appunto «qualcuno approfitta [per proprio ed esclusivo tornaconto] dei sentimenti o del senso del dovere di un altro, danneggiandolo»²².

Ma è davvero possibile osservare le relazioni intime sotto la lente del contratto? Anzitutto è doveroso evidenziare il fatto che il contratto a cui Hampton fa riferimento non può essere in alcun modo considerato come un istituto giuridico dal quale derivino in maniera netta diritti, doveri e sanzioni applicate da agenti imparziali che vigilino sul rispetto delle condizioni. Tuttavia, è evidente come anche nelle relazioni affettive si possa – o forse si debba – pensare a diritti e doveri in maniera più sostanziale che formale, a differenza di quanto il Diritto abbia fatto finora. In questo senso la riflessione di Hampton può essere considerata politica: la filosofa cerca di non lasciare al "volontarismo" un tema essenziale come l'eguale rispetto. Poiché ciascun individuo deve poter realizzare il suo progetto di buona vita è necessario pensare a un intervento che garantisca tale possibilità anche per le donne che tendono ad attribuire meno valore – e quindi meno diritti – a se stesse rispetto agli altri. L'abnegazione nascerebbe proprio da questo personale misconoscimento e può essere attaccata facendo leva su un ragionamento ipotetico che tenda a evidenziare l'utile per ciascuno, pur riconoscendo l'importanza, ugualmente fondamentale, della cura e dei sentimenti. Certamente è vero, come Hampton sostiene, che nessuno decide di diventare genitore per comportarsi in maniera giusta con i propri figli – e che nessuna teoria contrattualistica sarà mai in grado di indicarci in che modo costruire un solido matrimonio d'amore; tuttavia una riflessione sull'equità in famiglia sembra urgente perché è proprio entro le mura domestiche che le donne incontrano i maggiori ostacoli alla realizzazione di sé come individui – e non solo come mogli e madri. Se la cura è considerata il paradigma attraverso il quale le donne leggono i rapporti interpersonali, come lo studio di Gilligan sembra suggerire, dovremmo pensare che tale paradigma rappresenti anche il modello di realizzazione per eccellenza per il genere femminile. Ma ciò suona quanto mai stonato, in considerazione del fatto che, prima di finire imbrigliate nella tela della responsabilità per il prossimo, le donne manifestano al pari degli uomini i più svariati interessi. L'ambizione viene accantonata e la domanda che Hampton si pone, e sulla quale costruisce la sua riflessione teorica, è molto semplice: *perché?*

Ecco che il contratto, inteso come metodo, può indicare la strada da percorrere:

lo strumento del contratto aiuta a mettere in luce l'essenza della giustizia distributiva, che io considero essere la 'distribuzione di benefici e oneri in una relazione che prenda sul serio la concezione contrattualistica della persona'²³.

²¹ Ivi, p. 20.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 30.

Del resto, nessun individuo ragionevole accetterebbe mai di sottoscrivere un accordo svantaggioso e anzi lesivo dei suoi interessi. Poiché nel privato i confini tra obblighi e diritti si presentano in maniera molto sfumata, occorre richiamarsi a un test che metta in gioco i fondamentali concetti di equità e rispetto per far luce sui possibili sfruttamenti, mascherati da obblighi morali.

4. *Questioni aperte*

La proposta teorica di Jean Hampton ci obbliga a fare i conti con alcune zone d'ombra che emergono chiaramente dalla lettura dei saggi in cui la filosofa delinea la sua idea di femminismo contrattualistico. La materia è spinosa e la prima difficoltà riguarda il fatto – comune a tutte le teorie femministe – della possibilità di raggiungere un livello normativo di discorso politico. La maggior parte delle riflessioni teoriche sul tema mettono in discussione la tradizionale dicotomia pubblico-privato, ripensando i confini tra le due sfere per permettere un'analisi politica di quegli aspetti che caratterizzano fortemente la vita delle donne e che ne hanno decretato, a lungo tempo – e in parte ancora oggi –, la sorte, precludendo più o meno esplicitamente l'accesso all'ambito pubblico o garantendo una fruizione parziale di quello spazio.

Nel caso di Hampton emerge una evidente criticità a proposito della coerenza²⁴ del *contractarian test*. Nella conclusione di *Feminist Contractarianism* Hampton sostiene che il suo test rappresenta solo un primo passo, ammettendo di non possedere una risposta sul come si dovrebbe agire – come le donne dovrebbero agire – qualora si appurasse di aver sottoscritto un patto iniquo. In altre parole, viene da domandarsi se sia possibile o meno considerare, fino in fondo, il *contractarian test* come uno strumento politico.

La seconda questione, connessa alla prima, riguarda il senso profondo di una riflessione femminista oggi e le nostre aspettative sui fini che una teoria femminista dovrebbe perseguire. Le obiezioni alla teoria di Hampton potrebbero riguardare la mancanza di un chiaro fondamento, ma anche il fatto che non emerga in maniera univoca su cosa, precisamente, il test contrattualistico debba in ultima istanza esprimersi, ovvero quali atteggiamenti possano essere considerati abusi effettivi. Inoltre, sarebbe opportuno capire se è possibile pretendere che una teoria indichi una modalità d'azione ben determinata, e a ciò si connette la critica per cui il test di Hampton non risolverebbe, in ultima istanza, nessuna problematica.

Credo che alcune criticità emergano con assoluta evidenza e siano in parte condivisibili, sebbene si debba ricordare che la prematura scomparsa della pensatrice possa annoverarsi fra le cause che hanno impedito ad Hampton sia di rispondere

²⁴ Cfr. R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, Acumen, Durham 2011, pp. 120 e ss.

puntualmente alle critiche mosse al suo saggio, sia di proporre una pubblicazione organica sul tema.

Ad ogni modo, ritengo che si possa trarre un importante spunto da questa innovativa declinazione di femminismo che prova a creare un ponte fra tradizioni e strumenti apparentemente inconciliabili.

Nel lungo cammino verso la risoluzione del conflitto fra i generi, che chiama in causa innumerevoli interlocutori, penso si possa accogliere il suggerimento di trasporre il concetto di equità – ovvero, in senso rawlsiano, di distribuzione asimmetrica di beni e possibilità – dall’ambito pubblico alla sfera privata, perché proprio la mancanza di giustizia nelle famiglie e nelle relazioni intime sembra essere uno dei nodi centrali nella riflessione femminista. Che ciò avvenga per incapacità delle donne stesse di riconoscersi eguale valore, e per questo disposte ad accettare condizioni svantaggiose in patti sentimentali iniqui, è un’interpretazione interessante. In che modo si debba procedere resta certamente la questione più difficile da dipanare, ma sembra non manchino i presupposti per una proficua riflessione.

L'incontro-scontro tra coscienza morale e coscienza politica nel pensiero di K.-O. Apel

Linda Lovelli

Intendo qui analizzare come il binomio “coscienza morale-coscienza politica” si configura nell’opera di K.-O. Apel, che come noto, a partire dagli anni ’70 ha fatto della teoria morale e delle sue possibili applicazioni all’ambito politico-sociale uno dei suoi prioritari ambiti d’indagine. Sebbene non mi risulti che l’autore faccia diffusamente riferimento ai concetti di coscienza morale e politica, ritengo che l’approccio apeliano al problema della fondazione delle norme morali e della loro applicabilità alla prassi sociale possa contribuire al chiarimento di questi termini. Mi sembra inoltre che tentare di comprendere quale significato essi potrebbero assumere entro l’orizzonte concettuale apeliano possa aiutarci a far luce su alcune questioni spinose della riflessione etica dell’autore, relative al rapporto tra fondazione delle norme da una parte e applicazione delle stesse e motivazione all’agire morale dall’altra. Ciò che propongo è quindi una rilettura della teoria morale apelianiana in chiave, in senso lato, fenomenologica, che mostri come la fondazione delle norme morali propugnata da Apel non debba venir soltanto concepita come un argomento volto alla giustificazione delle norme morali fondamentali in cui s’incarna il “punto di vista morale”, ma anche e primariamente come un procedimento riflessivo tramite cui il singolo diventa cosciente della propria natura di soggetto morale e politico.

1. Perché essere morali? L’“inaggrabilità” della coscienza morale

A cominciare dal celebre saggio *L’apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell’etica* (1973)¹, Apel si è impegnato per almeno due decenni nell’elaborazione di una strategia di fondazione di quella che Habermas dieci anni più tardi avrebbe chiamato “etica del discorso”². Nonostante cambiamenti nella formulazione, il nucleo dell’impostazione è rimasto pressoché immutato, e consiste, come noto, nel

¹ K.-O. Apel, *L’apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell’etica*, in Id., *Comunità e comunicazione*, tr. it. di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 205-268.

² Faccio qui naturalmente riferimento a J. Habermas, *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *Etica del discorso*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 49-121.

mostrare come ogni soggetto argomentante (che nell'approccio apeliiano, radicalmente anti-solipsista, sta al posto dell'*ego cogito* della tradizionale filosofia della coscienza), nell'atto di riflettere sulle condizioni di possibilità del suo argomentare, scopre di aver "già da sempre riconosciuto" determinate "norme morali fondamentali", che si rivelano in questo modo presupposizioni necessarie del discorso argomentativo (*Diskurs*). Il loro carattere di "necessità" è reso evidente dal fatto che esse non possono venir negate tramite argomenti a meno di non cadere in un'*auto-contraddizione performativa*, cioè se non negando, nell'atto di avanzare l'argomento volto appunto a negarle, ciò che è presupposto all'argomento stesso. Questo ragionamento costituisce l'applicazione all'ambito morale della tanto discussa "fondazione ultima" (*Letztbegründung*), tramite cui l'autore ritiene di poter rispondere sul piano filosofico alla sfida dello scetticismo, inteso in senso sia epistemologico sia – ed è questo a interessarci qui – morale³.

Nel citato saggio del '73 Apel fa riferimento a un'unica norma morale fondamentale (*moralische Grundnorm*), che consiste nel «riconoscimento reciproco di tutti i membri» della comunità dell'argomentazione «come *partner* di eguale diritto alla discussione»⁴. Può sembrare a prima vista che tale norma sia volta soltanto a regolare un'attività umana specifica, quella dell'argomentare, e che quindi possa essere tutt'al più considerata vincolante per i partecipanti all'argomentazione, ma non per tutti gli esseri umani in quanto tali: l'autore è tuttavia convinto del fatto che questa apparenza sia destinata a dissolversi, non appena si sia disposti a rendersi conto del carattere trascendentale del discorso argomentativo. Ciò emerge chiaramente dal passo seguente, tratto dal saggio in questione:

Poiché tutte le manifestazioni linguistiche e, oltre ad esse, tutte le azioni dotate di significato e le espressioni fisiche degli uomini (in quanto sono verbalizzabili) si possono concepire come argomenti virtuali, allora nella norma fondamentale del riconoscimento reciproco dei *partner* della discussione è implicata virtualmente quella del "riconoscimento" di tutti gli uomini come "persone"⁵.

Ogni azione degli uomini, che si tratti di un atto linguistico o di un'azione o espressione fisica non articolata linguisticamente, ma passibile di verbalizzazione, nella misura in cui pretende di avere un senso, rimanda virtualmente al discorso argomentativo: in ciò consiste il carattere *trascendentale* di quest'ultimo. Alla luce di ciò, tutti gli uomini appaiono come potenziali argomentanti, per cui, secondo

³ La prima esplicita formulazione della *Letztbegründung* si trova in K.-O. Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendenten Sprachpragmatik*, in Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, pp. 33-79. Cfr. anche Id., *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima*, in Id., *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, tr. it. di V. Marzocchi, Guerini e associati, Milano 1997, pp. 65-168. La più chiara esposizione dell'applicazione della *Letztbegründung* all'ambito morale si trova invece a mio avviso in Id., *Etica della comunicazione*, tr. it. di V. Marzocchi, Jaca Book, Milano 1992.

⁴ Id., *Comunità e comunicazione*, cit., p. 239.

⁵ *Ibidem*.

l'autore, se il dovere di riconoscere a tutti uguali diritti costituisce una regola dell'argomentazione, tale dovere dovrà valere anche per gli esseri umani in generale, il che significa che tutti gli esseri umani devono venir riconosciuti come "persone"⁶.

Nei testi successivi Apel aggiungerà un'altra norma accanto a quella appena enunciata: la norma della «responsabilità solidale»⁷ ovvero «l'obbligo della *corresponsabilità* per la soluzione argomentativa dei problemi moralmente rilevanti che emergono nel mondo della vita»⁸. L'idea espressa con questa norma è che, in quanto (virtuali) partecipanti all'argomentazione, tutti siamo corresponsabili nella risoluzione argomentativa dei problemi moralmente rilevanti. Ciò che rende possibile la soluzione dei problemi morali per via argomentativa è un principio procedurale di universalizzazione, a sua volta ricavabile dai presupposti dell'argomentazione, che corrisponde a quello che Habermas, nel saggio dell'83 dedicato all'etica del discorso, chiamerà "principio U"⁹, che da quel momento in poi sarà fatto proprio dallo stesso Apel.

Non si tratta in questa sede di valutare se l'impostazione qui sinteticamente abbozzata possa essere ritenuta valida: quel che ci interessa è piuttosto comprendere il ruolo svolto dal procedimento riflessivo messo in campo da Apel nella costituzione della coscienza morale del singolo. La "fondazione ultima" della morale può essere intesa come la risposta apeliana alla domanda dello scettico "perché essere morali?": il primo passaggio, nel rispondere a questa domanda, consiste nel mostrare allo scettico che ogni argomentante, compreso lui stesso, non può non presupporre determinate regole dotate di contenuto morale. Ciò non è tuttavia sufficiente, perché lo scettico potrebbe ulteriormente domandarsi "perché mai prender parte all'argomentazione?", il che, dal punto di vista di Apel, per cui la razionalità argomentativa costituisce il cuore della ragione umana¹⁰, equivale a chiedersi "perché essere razionali?". A questo punto subentra quindi il secondo passaggio della risposta, che consiste nel mostrare il carattere trascendentale dello stesso discorso argomentativo: ogni atto, linguistico o meno, rimanda virtualmente al discorso argomentativo. Ogni azione che si pretende sensata deve infatti poter

⁶ Questo argomento non mi pare tuttavia decisivo: se è vero che il carattere trascendentale del *Diskurs* implica che tutti gli esseri umani, in quanto potenziali partner dell'argomentazione, sono degni di rispetto, resta il fatto che i contenuti dei presupposti del discorso argomentativo sono formulabili soltanto nei termini di norme specifiche, relative all'ambito argomentativo, e non direttamente come norme morali di carattere generale.

⁷ Cfr. il contributo di Apel in W. Oelmüller (a cura di), *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1978, p. 165.

⁸ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, p. 116.

⁹ La prima formulazione di (U) si trova in J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., pp. 74 e 103.

¹⁰ La tesi per cui il discorso argomentativo costituisce il cuore della razionalità umana è centrale nella "pragmatica trascendentale" apeliana, che si propone di elaborare un modello di razionalità non comunicativa, non "monologica", allo stesso modo della "teoria dell'agire comunicativo" habermasiana. Per una ricostruzione del nucleo comune delle prospettive di Apel e Habermas, dalla riflessione su razionalità e linguaggio fino all'"etica del discorso", rimando a V. Pedroni, *Ragione e comunicazione*, Guerini e associati, Milano 1999.

essere motivata, almeno in linea di principio, tramite argomenti, con cui l'agente può difendere il suo agire contro eventuali contestazioni della sua legittimità. Non è quindi possibile una "scelta radicale", pre-razionale, per la razionalità, in quanto ogni scelta, nella misura in cui pretende di avere un senso e quindi di essere motivabile/giustificabile, già presuppone la razionalità stessa¹¹. In questo modo lo scettico è condotto dall'autore a riconoscere che la sua domanda presuppone già ciò che si sta proponendo di mettere in discussione, per cui la messa in dubbio radicale non può andare oltre il riconoscimento di quella che è la natura razionale, e quindi morale, dell'uomo. Il percorso di riflessione suggerito da Apel costringe quindi lo scettico a riconoscere l'"inaggirabilità" (*Unhintergebarkeit*) del "punto di vista morale" e a prender coscienza per via riflessiva della nostra natura di esseri morali. Si tratta di un percorso a ritroso, che consiste nel risalire di presupposto in presupposto fino al riconoscimento dell'inaggirabilità della razionalità argomentativa e quindi della validità delle presupposizioni morali di quest'ultima, che può essere compiuto da ognuno, per così dire, *in interiore homine*¹². Il modello di riflessione trascendentale proposto da Apel può quindi essere concepito come un procedimento maieutico o anamnastico, che conduce il singolo a riconoscere di *dover* agire moralmente (ovvero, appunto, secondo *dovere*): in questo senso si può dire che la strategia di fondazione del "punto di vista morale" adottata dall'autore può essere al contempo considerata come il processo attraverso cui il singolo diventa cosciente del suo essere "già da sempre" soggetto morale ovvero come l'"atto di nascita" della coscienza morale del singolo.

Tale interpretazione della strategia di argomentazione apeliiana è a mio avviso rilevante in quanto permette di mettere in luce, in parte in contrasto con le indicazioni dello stesso autore, il significato esistenziale della *Letztbegründung*. Nel suo

¹¹ Questo è il nucleo della critica più volte rivolta da Apel alla tesi di Popper secondo cui sarebbe possibile una scelta pre-razionale per la razionalità critica, intesa come "atto di fede". Cfr. a riguardo ad esempio K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen*, cit., p. 236. Si noti come la tesi di Apel sia molto simile a quella sostenuta da Taylor contro la cosiddetta "scelta radicale" (cfr. Ch. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in Id., *Etica e umanità*, tr. it. di P. Costa, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 49-85).

¹² Ci tengo a precisare che quest'aspetto "coscienzialistico" della riflessione apeliiana non contraddice a mio avviso in alcun modo l'approccio radicalmente anti-solipsistico dell'autore sul piano della teoria del linguaggio e della razionalità: ritengo invece che la tesi di Apel del carattere pubblico del significato linguistico e della struttura comunicativa della razionalità sia complementare alla sua accentuazione dell'auto-riflessione del soggetto sulle condizioni di possibilità dell'argomentare e quindi dell'agire. Perciò non condivido in alcun modo la tesi di Habermas per cui la "fondazione ultima" difesa da Apel costituirebbe una ricaduta nella "filosofia della coscienza" precedente la "svolta linguistica" (cfr. a riguardo J. Habermas, *Teoria della morale*, tr. it. di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 200-201), dal momento che la dimensione soggettiva e quella intersoggettiva, il polo della riflessione e quello della comunicazione, stanno e cadono insieme. Significativo a riguardo è il titolo del fondamentale volume collettaneo dedicato all'inizio degli anni '80 al pensiero di Apel: W. Kuhlmann, D. Böhler (a cura di), *Kommunikation und Reflexion*, cit.

saggio sulla teoria dello sviluppo della coscienza morale di Kohlberg¹³, Apel distingue due accezioni della domanda “perché essere morali?”: da una parte essa può essere intesa come domanda meta-etica, analoga alla domanda meta-logica “perché essere logici?”, cui per l'autore è possibile dare una risposta attraverso la fondazione ultima riflessiva, dall'altra invece può essere pensata come una domanda *esistenziale* relativa al *sensu dell'essere morali*, rispetto alla quale la *Letztbegründung* non avrebbe però niente da dire, in quanto non è possibile *motivare* all'azione soltanto tramite argomenti. Credo tuttavia ci sia una confusione alla base di questa considerazione dell'autore: è certamente vero che non è possibile convincere solo per via argomentativa ad agire secondo la “volontà buona”, dal momento che il singolo deve essere disposto a comportarsi in tal senso e ciò dipende naturalmente dalla struttura della sua personalità e quindi da ragioni di tipo psicologico e sociale. Ciò non toglie che chi si pone una domanda come “perché essere morali?” se la pone proprio per individuare delle ragioni ovvero, appunto, dei motivi, per agire in un certo modo: egli è quindi in una certa misura già disposto a venir convinto mediante argomenti. La domanda che Apel chiama meta-etica è già per sua natura una domanda dalla rilevanza esistenziale circa il senso dell'essere morali, allo stesso modo in cui la domanda meta-logica “perché essere razionali?” non può essere intesa diversamente da una domanda sul senso o sul valore della razionalità per l'essere umano. Come ha giustamente rilevato Habermas¹⁴, nonostante le dichiarazioni di Apel vadano in senso contrario, questi non è in realtà riuscito nel suo intento di distinguere il coté *epistemico* da quello *esistenziale* della domanda: è la stessa idea di una “fondazione ultima” a rendere impossibile una netta scissione di fondazione e motivazione. Alla luce di ciò, dall'argomento apeliiano a favore del carattere trascendentale della razionalità argomentativa si può trarre la seguente conseguenza: il fatto che ogni azione che pretende di avere un senso rimandi virtualmente alla razionalità argomentativa implica che quest'ultima abbia per ognuno un *valore* costitutivo. Essa ci appare infatti come una dimensione ineludibile per articolare in modo pieno il senso del nostro agire e del nostro esistere: l'esercizio

¹³ K.-O. Apel, *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins*, in Id., *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 306-369.

¹⁴ J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., p. 194. L'intento di Habermas è qui di prendere le distanze dal concetto apeliiano di “fondazione ultima”, che condurrebbe Apel ad avvicinarsi, a suo avviso pericolosamente, alla posizione di quegli autori, come Ch. Taylor, che difendono l'idea che la filosofia possa svolgere, anche nell'epoca del “pensiero post-metafisico”, una funzione di orientamento per l'esistenza umana e di motivazione per l'agire. Habermas fa bene a mio avviso a notare come la posizione di Apel comporti a rigore, nonostante le intenzioni contrarie dell'autore, un simile esito, ma ritengo che proprio per questa ragione la versione apeliiana dell'etica del discorso sia preferibile rispetto a quella habermasiana, di cui Apel ha messo in evidenza con successo i limiti (cfr. in proposito K.-O. Apel, *Discorso, verità, responsabilità*, cit.).

della razionalità argomentativa non è quindi per noi soltanto un *dovere*, ma anche un *bene*¹⁵.

2. Coscienza morale e coscienza politica: una contraddizione dialettica

Si tratta a questo punto di far entrare in gioco la coscienza politica: a tal fine occorre affrontare quello che Apel ha chiamato il problema dell'*applicazione* (*Anwendung*) delle norme morali, su cui egli si è soffermato soprattutto a partire dal '76, anno del convegno di Paderborn sulla *Normenbegründung*¹⁶. In tale occasione egli ha fatto riferimento per la prima volta a una parte B dell'etica del discorso, dedicata appunto a questo problema, accanto alla cosiddetta parte A, relativa invece alla questione della fondazione. Che Apel abbia dedicato un'intera parte della sua teoria morale ai problemi applicativi è indicativo di come egli fosse consapevole del fatto che, avendo egli dovuto, per affrontare il problema della fondazione, astrarre dalla dimensione storica dell'esistenza e dalla situazione sociale entro cui le norme vanno implementate, l'etica del discorso potesse essere criticata in quanto priva di una applicazione pratica e potesse essere perciò considerata una mera "utopia" (qui nel senso deterioro del termine)¹⁷. Il tema centrale della parte B dell'etica apelianiana è quello dell'esigibilità (*Zumutbarkeit*) dell'etica del discorso entro condizioni storico-sociali in cui non sono ancora pienamente realizzate le condizioni di una "comunità ideale della comunicazione": per chiarire il concetto di esigibilità, introdotto nella seconda metà degli anni '80, Apel fa riferimento alla funzione svolta, o che perlomeno *dovrebbe* essere svolta, dallo Stato di diritto, quella cioè di *esonere* i suoi membri dalla necessità di dover agire strategicamente per tutelare i propri interessi, in modo tale che essi possano *permettersi* motivazioni morali non strategiche¹⁸. Egli afferma che, in assenza di uno Stato di diritto funzionante, laddove ad esempio non sia possibile assicurare una generale giustizia fiscale o un esercizio corretto dell'amministrazione statale, il principio del discorso – che prescrive di prender parte all'argomentazione per risolvere i conflitti invece di affidarsi alla razionalità strategica o, ancor peggio, alla violenza – non risulta esigibile, e questo perché un singolo che sia responsabile della sopravvivenza o dell'auto-affermazione propria o

¹⁵ Questa interpretazione dell'argomento della "fondazione ultima" va sicuramente oltre la "lettera" del ragionamento apelianiano, ma è comunque a mio avviso perfettamente coerente con lo "spirito" di quest'ultimo e ha il vantaggio di superare i limiti di un'interpretazione dell'etica del discorso in chiave strettamente proceduralistica che, come ha osservato Ch. Taylor, non può che comportare delle contraddizioni interne alla teoria e non permette di valorizzarne gli aspetti più significativi per la riflessione morale. Si veda a proposito Ch. Taylor, *La motivazione dietro un'etica procedurale*, in Id., *Etica e umanità*, cit., pp. 277-308.

¹⁶ Cfr. in proposito la nota 7.

¹⁷ Cfr. K.-O. Apel, *È l'etica della comunità ideale della comunicazione un'utopia?*, in «Rinascita della scuola», IX, 1985, pp. 39-54 e 314-332.

¹⁸ Cfr. Id., *Etica della comunicazione*, cit., p. 69.

altrui (di una famiglia, di un gruppo della popolazione ecc.)¹⁹ non agirebbe in questa situazione responsabilmente se applicasse *sic et simpliciter* quanto prescritto da (U). In un caso come questo quindi, in cui l'applicazione del principio procedurale del discorso non sembra costituire un'azione responsabile, Apel ritiene che tale principio, non solo possa non essere applicato, ma in un certo senso non debba essere applicato: l'etica del discorso non intende infatti essere, a differenza dell'etica kantiana di cui pure riprende l'impianto, una mera "etica dell'intenzione", ma si propone a tutti gli effetti come un'"etica della responsabilità", in base alla quale, se un'azione non è responsabile, non può nemmeno venir considerata moralmente esigibile, benché rispondente ad una norma valida in base a U.

L'esigenza di distinguere parte A e parte B dell'etica del discorso si riflette anche nel modo in cui Apel reinterpreta la teoria dello sviluppo della coscienza morale di Kohlberg²⁰, secondo cui i livelli di sviluppo della coscienza morale dell'individuo sarebbero tre, pre-convenzionale, convenzionale e post-convenzionale, ognuno dei quali risulta a sua volta distinto in due stadi. In questa sede non potremo soffermarci su questa prospettiva: basti dire che il sesto stadio post-convenzionale, in cui l'individuo diventa in grado, dopo aver attraversato i precedenti stadi, di riconoscere la validità di alcuni principi morali universalmente validi, come il «principio kantiano secondo cui le persone in quanto fini in sé possiedono un valore morale incondizionato e il corrispondente principio dell'eguale considerazione formale di tutte [...] le persone»²¹, costituisce per Kohlberg il grado più alto di sviluppo della coscienza morale. È noto tuttavia come sia sorto un dibattito tra gli psicologi della scuola di Kohlberg sulla possibilità di integrare la teoria di quest'ultimo introducendo uno stadio di sviluppo ulteriore, capace di superare l'astrattezza dell'approccio rigorosamente deontologico che caratterizza il sesto stadio²². Anche Apel è entrato in questo dibattito, sostenendo che il deficit di astrattezza della teoria di Kohlberg consista nel non essersi posta il problema di applicazione della morale di giustizia in condizioni politico-sociali che non corrispondono a quelle della "comunità ideale della comunicazione": deve quindi essere introdotto un settimo stadio, per rendere conto del fatto che il soggetto che si trova a uno stadio post-convenzionale di sviluppo della coscienza morale deve sviluppare una specifica competenza di applicazione responsabile delle

¹⁹ Ivi, p. 58.

²⁰ Cfr. L. Kohlberg, *Essays on moral development*, Harper & Row, San Francisco 1981.

²¹ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 327.

²² Celebre è la critica di C. Gilligan, che ha denunciato l'astrattezza del modello di Kohlberg, che a suo dire ha finito per assolutizzare il punto di vista deontologico, allontanandosi così troppo dalla comprensione intuitiva del giudizio morale. La sua idea è di introdurre un settimo stadio, in cui sono la cura e la responsabilità verso il prossimo a svolgere un ruolo centrale (cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge 1982). Habermas ha criticato la proposta della Gilligan, sostenendo che non c'è alcun bisogno di integrare il modello di Kohlberg con un settimo stadio, perché, reinterpretando il sesto stadio alla luce del principio morale dell'etica del discorso, si può comprendere che esso contiene già in realtà il principio della cura e della responsabilità per gli altri (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., pp. 194-195).

norme, che sia al contempo relativa al contesto e non relativistica²³. Per tradurre ciò nei termini dell'attuale tema, si potrebbe dire che la coscienza morale, al livello post-convenzionale del suo sviluppo, deve venir integrata dalla coscienza politica, autonoma rispetto alla precedente: si tratta tuttavia di un'integrazione difficile, perché la seconda entra spesso in contrasto con la prima. Essa potrebbe infatti trovarsi a riconoscere come non responsabile e quindi, non esigibile, un'azione o norma che, in virtù del principio di universalizzazione, dovrebbe essere ritenuta giusta. Abbiamo qui introdotto il concetto di coscienza politica in un senso determinato, che va precisato, vale a dire nel senso ampio di coscienza di agire in una determinata situazione storico-sociale e di assumersi le responsabilità in riferimento a questa situazione. Tale uso del termine mi sembra legittimato dal senso altrettanto ampio che Apel attribuisce al concetto di agire politico, definito come «agire responsabile per sistemi di autoaffermazione»²⁴, che quindi costituisce una dimensione dell'agire ben più ampia di quella che riguarda la “politica come professione”: ogni persona, in quanto appartiene non solo a una comunità ideale, ma anche a una comunità reale della comunicazione, è chiamata a questo tipo di agire responsabile, indipendentemente dallo svolgere o meno un ruolo politico in senso stretto.

Da ciò può di primo acchito sembrare che Apel, nel porre l'accento sulla natura dilemmatica di alcune situazioni in cui si tratta di prendere scelte di carattere etico, si limiti a riproporre la situazione conflittuale tra etica dei principi e della responsabilità, quindi a considerare coscienza morale e politica come due sfere distinte, tra le quali non è possibile trovare una mediazione alcuna nel momento in cui entrano, come spesso accade, in contraddizione. Non è tuttavia questo l'esito ultimo del discorso apeliano: nel trattare la parte A dell'etica si è visto infatti che, tra le norme che risultano fondate tramite riflessione trascendentale compare proprio quella della co-responsabilità: sembra quindi che l'assunzione di un “principio responsabilità” risulti richiesta dalla stessa parte A, oppure, in altri termini, che la coscienza politica, intesa nel senso ampio indicato, sia implicata dalla stessa coscienza morale, scaturisca da essa. Il che non comporta, sia chiaro, negare la potenziale conflittualità esistente tra le due forme di coscienza: ci si trova qui infatti in una situazione paradossale, in cui ciò che la coscienza morale prescrive immediatamente entra in contraddizione con ciò che prescrive la coscienza politica, ma ciò che prescrive la coscienza politica può tuttavia venir riconosciuto e legittimato dal punto di vista della stessa coscienza morale. Apel non pretende di risolvere a livello teorico tale situazione paradossale: quella tra coscienza morale e politica, oppure, coi suoi termini, tra “comunità *ideale* della comunicazione”, presupposta nella parte A dell'etica, e “comunità *reale* della comunicazione”, presupposta nella parte B, non è infatti, a suo stesso dire, una contraddizione logica,

²³ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 357-369.

²⁴ T. Bartolomei-Vasconcelos e M. Calloni (a cura di), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, p. 48.

ma una vera e propria «contraddizione dialettica»²⁵. Essa non può quindi venir dissolta entro una teoria filosofica, ma solo affrontata entro la prassi sociale, che una teoria morale come l'etica del discorso ha il compito di guidare, fornendo le “idee regolative” per un progressivo, ma mai definitivo, “superamento” della contraddizione. A tal fine Apel ha introdotto quello che ha chiamato «principio di integrazione» (E)²⁶, un principio-ponte in grado di mediare tra quanto prescritto dal principio di universalizzazione (U) e il cosiddetto “principio responsabilità”: esso prescrive ad ognuno di impegnarsi nella direzione di un superamento della differenza esistente tra comunità reale ed ideale della comunicazione, contribuendo responsabilmente a realizzare le condizioni affinché i principi formali dell'etica del discorso risultino esigibili sul piano della realtà politico-sociale. Tramite tale principio Apel riesce ad attuare un'integrazione in senso teleologico dell'impianto deontologico dell'etica del discorso, offrendo alla coscienza politica un *fine*, che la orienta e al contempo la vincola ad agire senza mai cessare di porsi in ascolto della coscienza morale²⁷. Anche questo principio, a detta dell'autore, assume una valenza trascendentale: il dovere di impegnarsi nella direzione di una progressiva realizzazione delle condizioni di esigibilità della morale non può infatti non venir riconosciuto nell'atto in cui il soggetto riflette sui presupposti del proprio argomentare²⁸. Ciò potrebbe venir interpretato, in termini in senso lato fenomenologici, come segue: nell'atto di riflessione attraverso cui vengono “scoperti” i principi formali dell'etica del discorso non può al contempo non venir riconosciuto il *gap* esistente tra quanto essi prescrivono e lo stato reale delle cose, e dalla presa di coscienza di questa contraddizione non può non sorgere, immediatamente, l'esigenza di un suo “superamento”. In tal senso si può dire che l'atto di nascita della coscienza morale sia tutt'uno con l'atto di nascita della coscienza politica, che, al punto cui è giunta la nostra riflessione, può venire intesa come il correlato coscienziale dell'agire politico moralmente orientato, cioè di quell'agire capace di una trasformazione, in senso utopico, della realtà.

²⁵ Cfr. K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, cit., p. 264.

²⁶ Cfr. ad es. T. Bartolomei-Vasconcelos e M. Calloni (a cura di), *Etiche in dialogo*, cit., p. 52 e ss.

²⁷ Accanto al principio d'integrazione (*Ergänzungsprinzip*), Apel ha anche introdotto il principio di conservazione (*Bewahrungsprinzip*), volto a limitare il precedente principio ovvero a porre un vincolo alla strategia di emancipazione da esso guidato, vincolo che consiste nella «conservazione di quelle convenzioni e istituzioni della tradizione culturale umana che, alla luce del criterio ideale dell'etica del discorso (U), devono essere considerate come conquiste per il momento non sostituibili» (K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 149).

²⁸ Id., *Etica della comunicazione*, cit., p. 71.

Il riconoscimento tra etica, morale e politica

Eleonora Piromalli

1. Riconoscimento ed etica

In questo saggio, dopo aver illustrato per grandi linee come si configura, nella sua struttura, la teoria del riconoscimento proposta da Axel Honneth, intendo avanzare la possibilità di integrare la dimensione *etica* di tale paradigma – in esso predominante – con una più netta considerazione della dimensione *morale* e di quella *politica*, specificamente riferita alle istituzioni. Tanto la componente morale quanto quella politica, sebbene siano ricavabili a partire dal concetto stesso di riconoscimento, rimangono infatti in ombra nel modello che Honneth elabora a partire da *Lotta per il riconoscimento* (1992); la mia convinzione è che una più esplicita considerazione di esse permetta di risolvere alcuni problemi che restano aperti in tale paradigma, tanto rispetto alla sua fondazione quanto alla possibilità di individuare forme di misconoscimento finora tralasciate e di intervenire su di esse.

Nel presente saggio, dunque, provvederò innanzitutto a richiamare la distinzione habermasiana tra etica e morale, e a mettere in luce come «l'eticità formale»¹ del riconoscimento proposta da Honneth si collochi prevalentemente nell'ambito dell'etica (paragrafo 1); questo comporta che in essa alcune questioni restino aperte, come, in prima istanza, la difficoltà di identificare come illegittima, sul piano normativo, la posizione di chi sistematicamente voglia essere riconosciuto dagli altri senza riconoscere a sua volta. Porterò quindi alla luce la dimensione morale del paradigma del riconoscimento, mediante cui giungerò ad avanzare una giustificazione quasi-trascendentale di quest'ultimo, la quale permette di rispondere alle questioni sollevate (paragrafo 2). Proporrò infine un ampliamento del paradigma riconoscitivo anche alla dimensione politica (paragrafo 3): il riconoscimento politico, come vedremo, consiste nello specifico tipo di riconoscimento che intercorre tra soggetti e istituzioni; esso ha luogo quando si danno le condizioni affinché tutti i individui, in senso inclusivo, possano vedere nelle istituzioni e nelle pratiche della società il prodotto di una loro creazione libera e democratica, e si riconoscano quindi in esse, venendo, al contempo, da esse riconosciuti come soggetti dotati di eguale valore morale. Mostrerò altresì alcuni degli arricchimenti descrittivi e

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento: Proposte per un'etica del conflitto* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 200.

normativi di cui il paradigma del riconoscimento potrebbe beneficiare nel dare maggiore considerazione alla dimensione “io-noi” del riconoscimento politico e istituzionale.

Prendiamo le mosse dalla fondamentale distinzione tra etica e morale. Il paradigma del riconoscimento², tanto nelle sue versioni classiche quanto in quelle contemporanee (tra cui la più nota è sicuramente la teoria del riconoscimento di Axel Honneth³) viene tradizionalmente associato all’etica. Con questo termine si intende, nell’ambito della filosofia politica e sociale, la determinazione delle condizioni che una specifica comunità individua come rispondenti a ciò che essa, in base al modo in cui concepisce la sua identità, identifica come buono o come preferibile. Jürgen Habermas, nel suo volume del 1992 *Fatti e norme*, scrive a riguardo: «le questioni etico-politiche si pongono nella prospettiva di coloro che, su questioni decisive, vogliono mettersi d’accordo sulla forma-di-vita da condividere e sugli ideali con cui progettare la convivenza»⁴; la deliberazione sulle questioni etiche avviene quindi tra cittadini che collettivamente si identificano come un “noi”, i quali, nel contesto delle discussioni etico-politiche, prendono in considerazione l’orizzonte di valori che hanno in comune, al fine di confermare o ridefinire insieme le linee della loro identità e forma-di-vita collettiva.

Per quanto riguarda le questioni morali, invece, «la prospettiva etnocentrica di un determinato collettivo si allarga alla prospettiva globale d’una comunità illimitata – cioè di una comunità i cui membri fanno mettersi l’uno nella situazione dell’altro, assumendo, volta a volta, la visione del mondo e la comprensione di sé coltivata da ciascun altro»⁵. Diversamente dalle questioni etiche, in quelle morali si

² Tra i volumi che offrono una panoramica di questo modello filosofico-politico possiamo ricordare S. Thompson, *The Political Theory of Recognition: a Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2006; H.-Ch. Schmidt am Busch, Ch. F. Zürn (a cura di), *The Philosophy of Recognition*, Lexington Books, Plymouth 2010; Sh. O’Neill, N. H. Smith (a cura di), *Recognition Theory as Social Research*, Palgrave Macmillan, London 2012.

³ In questo saggio prenderò a riferimento la teoria elaborata da Axel Honneth nella sua opera del 1992 *Lotta per il riconoscimento*, successivamente riproposta e affinata dall’autore in lavori successivi, fino al volume *Redistribuzione o riconoscimento?*, scritto nel 2003 a quattro mani con Nancy Fraser. A partire dal libro del 2011 *Il diritto della libertà*, Honneth sottopone il suo paradigma a notevoli trasformazioni: egli abbandona la fondazione antropologica adottata fino ad allora per sostituirla con la nuova metodologia della «ricostruzione normativa» (cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un’eticità democratica*, trad. it. di C. Sandrelli, Codice Edizioni, Torino 2015, pp. XXXIII-XLVI), mette da parte il classico concetto di riconoscimento in favore di quello di «libertà sociale» (ivi, pp. 155-168), e modifica la determinazione delle tre sfere di riconoscimento, che vengono da quel momento in poi modellate sulla scorta dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel (ivi, pp. 168-481). In quanto segue, i rimandi saranno quindi alla teoria che Honneth elabora in *Lotta per il riconoscimento* e sviluppa poi fino al 2003, in quanto più nota e conosciuta, oltre che per alcuni aspetti, a mio avviso, più convincente (per questo ultimo aspetto, rimando al mio articolo *La contrastata promessa di libertà del moderno. Considerazioni su «Das Recht der Freiheit» di Axel Honneth*, in «La Cultura», L, n. 1, 2012, n. 1, pp. 133-156).

⁴ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), tr. it. di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 181.

⁵ Ivi, p. 183.

dovrà quindi ragionare in base a un concetto universalistico di giustizia, mediante il quale ciascuno sia considerato un eguale soggetto morale a prescindere dalle sue affiliazioni, cultura o stile di vita, come anche dalla cultura e dai costumi di specifiche comunità, da concezioni specifiche di cosa sia il bene, o da particolari visioni della natura umana. Il punto di vista della moralità è quindi quello dell'eguale considerazione per gli interessi e le ragioni di ogni soggetto, senza privilegiare né svantaggiare alcuno e assumendo una prospettiva di equidistanza rispetto a specifiche idee del bene, concezioni culturali, comunitarie o identitarie.

La teoria elaborata da Honneth a partire da *Lotta per il riconoscimento* si configura, com'è ovvio per un paradigma pensato per le nostre società pluralistiche e post-tradizionali, nei termini di un'eticità che l'autore stesso denomina «formale»⁶: egli propone cioè, collocando così la sua teoria in ambito etico, un'idea della buona vita umana, che intende come, in prima istanza, caratterizzata da positivi rapporti di riconoscimento. Al contempo, però, Honneth fa spazio nella sua teoria altresì a elementi di carattere formale: egli fonda la sua concezione di vita buona su condizioni assai generali, che possono dirsi valide per tutti gli esseri umani a prescindere dalle loro appartenenze culturali e collocazioni storiche. La teoria honnethiana si basa cioè su quella che l'autore stesso denomina «un'antropologia debole», che «ricostruisce alcune, poche, elementari condizioni della vita umana»⁷, e che quindi, non riflettendo una specifica cultura o stile di vita, non corre il rischio di escluderne nessuna. Tale concezione insiste sulla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana, che si forma e continua sempre a formarsi attraverso rapporti comunicativi e di riconoscimento e che, per svilupparsi in tutte le sue potenzialità, necessita di un contesto di soddisfacenti relazioni riconoscitive.

Honneth giunge a questa posizione attraverso un procedimento descrittivo-ricostruttivo. Fin dalla nascita tutti gli esseri umani, a prescindere dal loro contesto storico-culturale di origine, crescono e si formano all'interno di una pluralità di relazioni intersoggettive includenti una varietà di forme di riconoscimento: dalle cure che ricevono nella prima infanzia fino alle diverse modalità di socializzazione in cui ciascuno fa ingresso con il passare degli anni e in base alle quali, pur con variabili socio-temporali, ogni società è necessariamente strutturata⁸. I rapporti di riconoscimento sono quindi, innanzitutto, un *ethos* in cui cresciamo in quanto esseri dalla natura relazionale e comunicativa; un contesto (più o meno ricco e soddisfacente) di interazioni che troviamo già vigente nel momento in cui iniziamo a prendervi parte e che, nel corso della nostra vita, contribuiamo anche noi a formare. Questo *ethos* relazionale e comunicativo ci costituisce al pari di una seconda natura, e da esso Honneth fa derivare la *fondazione antropologica* della sua teoria: non vi è società umana strutturalmente priva di rapporti di riconoscimento; si può quindi

⁶ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 200-209.

⁷ Id., *Patologie del sociale: tradizione e attualità della filosofia sociale* (1994), tr. it. in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XVIII, 1996, pp. 295-328: 326..

⁸ Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007, pp. 168, 211, 290, 292.

plausibilmente affermare che il bisogno di essere riconosciuti sia iscritto nella nostra natura di esseri umani, e che esso, come anche la psicologia morale ci insegna, sia condizione necessaria di un'identità caratterizzata da un'autorelazione positiva e, pertanto, di una buona vita umana.

L'*ethos* (ossia il contesto di rapporti intersoggettivi dal quale ci troviamo costituiti sia a causa della nostra stessa natura relazionale sia per via della strutturazione delle nostre società), nella teoria del riconoscimento, assume i contorni di un'*etica*: ossia, come nel passaggio hegeliano allo "spirito assoluto", possiamo gradualmente giungere a prendere consapevolezza di un determinato complesso di rapporti, relazioni e interazioni in cui, fin dal principio, ci troviamo immersi, e il cui valore, dapprima assunto in modo naturale e irriflesso, riconosciamo infine razionalmente. Nel far nostra l'etica del riconoscimento, dirigiamo consapevolmente la nostra condotta alla perpetuazione e all'arricchimento dello sfondo normativo che, fin dal principio, ha accompagnato la nostra vita. Dal punto di vista della giustificazione, quindi, la teoria di Honneth (nelle sue versioni precedenti alla rielaborazione che essa subisce nel volume del 2011 *Il diritto della libertà*) fa uso di un procedimento ricostruttivo che, a partire dall'analisi del nostro *ethos* relazionale, conduce a porre una fondazione antropologica; dal punto di vista normativo, la concezione honnethiana è identificabile con una teoria della vita buona – con un'*etica*, ancorché formale.

In questo modo, Honneth può assicurare alla sua teoria la possibilità di compiere affermazioni sostantive su ciò che costituisce una buona vita umana, sottraendola all'indeterminatezza descrittiva e normativa di teorie della giustizia che, riposando unicamente su criteri morali, ambiscono a essere valide per ogni luogo e ogni tempo⁹. Al contempo, ben consapevole di come il ricorso a una fondazione antropologica, a un'idea di vita buona e a un'*etica* fondata su un *ethos* implichi il rischio di privilegiare una specifica cultura o forma di vita, Honneth presta attenzione a preservare la formalità della teoria: egli propone un'*etica* del riconoscimento basata su un'antropologia debole, formale, tale da non escludere nessun soggetto o gruppo sociale, e tale, al contempo, da conferire la possibilità di compiere affermazioni sostantive su ciò che è bene per l'essere umano.

2. Una giustificazione morale del riconoscimento

È a questo punto che vorrei analizzare come potrebbe essere pensato il passaggio a due dimensioni ulteriori, quella della *morale* e quella della *politica*. Se infatti si permane unicamente sul piano dell'eticità assicurato dall'idea che essere riconosciuti è bisogno primario di ogni essere umano, rimane aperto un problema di non poco conto per la teoria honnethiana: come può quest'ultima rapportarsi alla posizione di

⁹ Cfr. a riguardo S. Petrucciani, *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*, in «Archivio di filosofia», LXXVII, n. 2-3, 2009, pp. 199-207.

chi, come uno dei «vanagloriosi»¹⁰ di Hobbes, voglia essere riconosciuto senza a sua volta riconoscere? O alla posizione di un soggetto che, pur inserito nell'ethos di riconoscimento della sua società, si rifiuti di trarre da quest'ultimo un'etica, e orienti quindi la sua azione verso gli altri in senso misconoscente, al fine di perseguire vantaggi strategici e materiali? Non vi è, nell'etica del riconoscimento honnethiana, un criterio stringente per identificare come normativamente illegittima la posizione di chi voglia essere riconosciuto senza a propria volta riconoscere. L'unico criterio in essa presente, in relazione a questo problema, è di carattere etico-soggettivo: l'atteggiamento di un «vanaglorioso» o di un «free-rider del riconoscimento» provocherà l'indignazione di coloro che ne vengono misconosciuti, in quanto contravverrà alle loro aspettative di riconoscimento, e, con ciò, susciterà la loro opposizione normativa e quindi una lotta per il riconoscimento. Ma cosa fonda l'idea che chi viene riconosciuto debba anche riconoscere? Come ora cercherò di dimostrare, è possibile rendere il paradigma riconoscitivo normativamente più solido integrando l'eticità del riconoscimento con una giustificazione di carattere moral-trascendentale; questa giustificazione, peraltro, può essere ricavata a partire dalla stessa logica interna del riconoscimento.

A mio modo di vedere (e qui mi riallaccio ai molti studi che Lucio Cortella ha dedicato al tema¹¹), il riconoscimento è, sì, paradigma etico, ma, grazie alla sua interna logica di biunivocità e reciprocità, esso può conformarsi anche come paradigma *morale*, fondato in chiave formale e trascendentale. Al concetto stesso di riconoscimento è intrinseca l'idea che solo il riconoscimento di chi io riconosco a mia volta potrà per me aver valore: in altre parole, si può essere riconosciuti solo riconoscendo. Non conta nulla, infatti, la stima di chi noi *in primis* non stimiamo, mentre, viceversa, aspiriamo fortemente al riconoscimento delle persone per le quali nutriamo affetto, rispetto o stima. Solo riconoscendo l'altro, pertanto, potrò dare valore al riconoscimento che da questi mi giungerà, e di converso non potrò davvero sentirmi riconosciuto da un altro soggetto qualora io non attribuisca a esso la stessa mia dignità di base. Il riconoscimento ha quindi al suo interno una logica prettamente morale di simmetria, reciprocità e biunivocità, come già Hegel dimostrava nella dialettica servo-signore, che caratterizzava come rapporto di riconoscimento incompiuto, «unilaterale»¹² e «diseguale»¹³: «al riconoscimento vero e proprio [...] manca il momento in cui ciò che il signore fa verso l'altro, lo fa anche verso se stesso, e ciò che il servo fa verso se stesso, lo fa anche verso l'altro»¹⁴.

¹⁰ Th. Hobbes, *De Cive* (1642), tr. it. Di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 83.

¹¹ Cfr. L. Cortella, *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, in «Giornale di Metafisica», XXVII, n. 1, 2005, pp. 145-156, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in «Quaderni di teoria sociale», n. 8, 2008, pp. 15-32, e la monografia *L'etica della democrazia. Attualità della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011.

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 287.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 285.

La struttura del riconoscimento, in base a quanto appena affermato, è intrinsecamente simmetrica e biunivoca; essa riflette il concetto morale di reciprocità. Riprendendo una nozione propria di una tradizione per molti versi affine a quella honnethiana, ossia il paradigma discorsivista elaborato da Apel e da Habermas, si può quindi affermare che chi cerchi di instaurare rapporti in cui l'altro è svilito, strumentalizzato o dominato, si pone in una sorta di autocontraddizione performativa¹⁵ rispetto alla logica di simmetria e di biunivocità implicita nel riconoscimento. Come per Apel e Habermas chi volesse argomentare contro la validità dell'etica del discorso contraddirebbe se stesso, poiché farebbe necessario ricorso ad argomentazioni discorsive proprio mentre ne vorrebbe negare la validità, così chi volesse essere riconosciuto senza riconoscere a sua volta non potrebbe comunque ottenere riconoscimento, in quanto nella sua prassi starebbe contravvenendo alla struttura intrinseca del riconoscimento stesso.

Attraverso la fondazione trascendentale del riconoscimento possiamo, pertanto, trarre da esso un imperativo morale giustificato in maniera puramente formale. Tale imperativo, però, grazie al substrato etico del riconoscimento, non rimane un mero dover-essere: esso è sempre radicato nell'ethos a cui prima abbiamo fatto riferimento, e da questo trae alimento. Un simile tentativo di giustificazione del riconoscimento in chiave più puramente filosofica non incontrerebbe probabilmente il favore di Honneth: egli non si è mai orientato in questo senso, intendendo piuttosto privilegiare considerazioni, empiricamente suffragate, che potessero evidenziare il legame della normatività con l'esperienza concreta dei soggetti sociali, e prescindendo da giustificazioni puramente morali¹⁶. Questo aspetto è ben presente anche nelle sue più recenti elaborazioni teoriche: la metodologia della ricostruzione normativa inaugurata ne *Il diritto della libertà* consiste nel ricostruire attraverso fonti storiche, filosofiche, sociologiche e letterarie il cammino della normatività nel corso della storia delle moderne società occidentali; i principi normativi della teoria elaborata dal filosofo per via intellettuale, in base a questa metodologia, dovranno essere quegli stessi ideali che, alla prova dell'analisi storico-empirica, si rivelino essere al centro delle lotte, delle conquiste e delle istituzioni passate e presenti¹⁷.

Per quanto riguarda la teoria honnethiana esposta in *Lotta per il riconoscimento* e ulteriormente sviluppata nelle opere seguenti, tuttavia, la giustificazione quasi-trascendentale qui proposta non solo non esclude quella antropologica, bensì può integrarla, irrobustendone la struttura dal punto di vista concettuale. Etica e moralità, dunque, nel paradigma del riconoscimento si tengono reciprocamente,

¹⁵ Cfr. K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione* (1973), tr. it. di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 239.

¹⁶ Cfr., a riguardo, le obiezioni che Honneth rivolge alla svolta di Habermas verso la pragmatica universale, nell'introduzione ad A. Honneth, *The Fragmented World of the Social*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. VI-XXV, e nell'articolo del 1994 *La dinamica sociale del riconoscimento. Sul ruolo della teoria critica oggi*, tr. it. in «Teoria Politica», X, n. 3, 1994, p. 83.

¹⁷ Id., *Il diritto della libertà*, cit., pp. XXXIII-XLVI.

accordandosi l'una con l'altra al di là della forse troppo rigida distinzione gerarchizzante tra le «ragioni morali» universalistiche e le «ragioni etiche», per definizione particolaristiche, compiuta da Habermas in *Fatti e norme*.

3. Riconoscimento politico

Il riferimento al paradigma discorsivista e alla valenza morale del riconoscimento ci porta a considerare un ulteriore aspetto che, nel modello tracciato da Honneth, rimane poco sviluppato: quello relativo alla dimensione *politica* del riconoscimento. Come è stato già notato da due tra i più attenti studiosi della teoria di Honneth, Emmanuel Renault e Jean-Philippe Deranty¹⁸, nella classica concezione honnethiana è singolarmente assente uno schema relazionale che possa render conto del rapporto non tra singoli soggetti, bensì tra soggetti e istituzioni. Il rapporto dei singoli con le istituzioni è in essa reso secondo uno schema intersoggettivo di tipo “io-tu”, piuttosto che attraverso uno schema di tipo “io-noi”, riferito a un rapporto tra un soggetto e un’istituzione o tra il soggetto e un contesto di azioni collettive informalmente strutturato da pratiche consolidate. I rapporti con le istituzioni o con prassi sovraindividuali, cioè, sono compresi da Honneth solo secondo forme di riconoscimento pensate per attuarsi tra soggetto e soggetto, come, ad esempio, quella relativa alla reciproca attribuzione di diritti consistente nel riconoscimento giuridico proprio della seconda sfera.

Mancando lo schema interazionale corrispondente, nella teoria honnethiana viene a mancare la considerazione dello specifico tipo di riconoscimento che può intercorrere (o meno) tra soggetti e istituzioni: e cioè il *riconoscimento politico*. Esso riguarda la possibilità dei cittadini di riconoscersi nelle istituzioni sociali e nelle pratiche sovraindividuali consolidate nella società come in una loro creazione, che contribuiscono ogni giorno a portare avanti e rinnovare. Un’istituzione potrà dirsi legittima solo quando i cittadini la riconoscano tale e vedano in essa un prodotto della loro volontà democratica; allo stesso modo, un’istituzione riconoscerà i cittadini, e potrà quindi dirsi legittima, solo qualora essa rispetti l’eguale valore morale di ogni soggetto. Una pratica sociale consolidata, da parte sua, sarà legittima quando ogni soggetto, almeno in linea di principio¹⁹, possa consapevolmente e volontariamente intendersi come parte del “noi” che la ha originata e che ne

¹⁸ Cfr. J.-Ph. Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 220-223 e 232-233. Cfr. anche E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris 2004, pp. 194-195, e Id., *The Theory of Recognition and Critique of Institutions*, in D. Petherbridge (a cura di), *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 207-231.

¹⁹ Un cittadino potrà cioè ritenere legittima anche una pratica nella quale non si riconosca in prima persona, ma la cui esistenza nella società consideri neutra o positiva; si pensi, ad esempio, all’atteggiamento “liberale” di un moderno cittadino di una società multiculturale che, di fronte a pratiche proprie di altri gruppi nelle quali non si riconosca personalmente, ne affermi comunque il diritto di espressione e di esistenza (riconoscendosi, così, come un “io” nel “noi” di una società liberale e pluralista).

permette la riproduzione; essa, di converso, potrà contare su tale implicito, volontario consenso da parte di ogni membro della società solo quando non opprime, svantaggi o discrimini alcuno. Dato il duplice riferimento del riconoscimento politico alle istituzioni formalizzate e alle pratiche informali, esso implica due principi normativi fondamentali:

1. l'ampliamento più consistente possibile, in estensione e in profondità, degli spazi che i cittadini hanno a disposizione per co-determinare democraticamente le forme, gli attori e il funzionamento delle istituzioni, dal punto di vista sia politico che amministrativo. In base a questo principio, le istituzioni devono effettivamente giungere a porsi di fronte al cittadino come il prodotto di un "noi" in cui anch'egli sia incluso e in cui possa riconoscersi, piuttosto che come istanze distanti o, peggio, impositive o escludenti; 2. la possibilità per ogni cittadino, tanto in riferimento alle istituzioni quanto alle pratiche informali della sua società, di essere e sentirsi incluso e riconosciuto come membro a pieno titolo della cooperazione sociale; egli deve potersi comprendere come componente di un "noi" di soggetti eguali, che prescinda da forme di esclusione e discriminazione.

Le specifiche modalità di applicazione istituzionale del riconoscimento politico andranno decise nel dettaglio dai cittadini, dal momento che esso presuppone, per l'appunto, che questi ultimi giungano a riconoscersi nelle istituzioni come in una loro creazione. In base ai due principi appena delineati, è comunque possibile tracciare, a livello generale, alcune forme in cui il riconoscimento politico potrebbe trovare applicazione. Per quanto riguarda il primo principio, un reale riconoscersi dei cittadini nelle istituzioni come in un "noi" da essi creato e costituito potrà realizzarsi solo a condizione che si amplino e si approfondiscano, in queste ultime, gli effettivi spazi di decisione democratica²⁰. Le sfere della politica istituzionalizzata, a livello nazionale ma anche sovra- e transnazionale, dovranno quindi colmare i deficit di democrazia che sempre più prepotentemente si stanno evidenziando negli ultimi anni, nella forma di mancanza di *accountability* da parte della classe politica²¹, di carenza di spazi di decisione democratica (in particolare per questioni la cui portata oltrepassa i confini nazionali)²², e del frequente ricorso a soluzioni di carattere tecnocratico, contrabbandate come neutre e oggettive²³. Andranno dunque potenziate le procedure democratiche a tutti i livelli, di modo che i cittadini possano tornare a sentire le istituzioni politiche, e la politica stessa, come

²⁰ L'elemento di un'estensione degli spazi democratici ottiene specifica considerazione, nella teoria di Honneth, solo in seguito alla rielaborazione a cui, ne *Il diritto della libertà* (2011), egli sottopone il suo paradigma; da quel momento in poi la terza sfera del suo modello riconoscitivo non è più costituita dall'ambito della cooperazione lavorativa, bensì da quello della partecipazione democratica (cfr. *Il diritto della libertà*, cit., pp. 358-481).

²¹ Cfr. Philippe C. Schmitter, *Economic Crises and Democratic Accountability*, paper presentato al convegno *Inequality in the 21st Century*, Londra 2-4 luglio 2015.

²² Cfr. M. Salvadori, *Democrazie senza democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2009; L. Gallino, *Il colpo di Stato di banche e governi*, Einaudi, Torino 2013.

²³ Cfr. ad es. J. Habermas, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea* (2013), tr. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2014.

un ambito di partecipazione e scelta collettiva. Anche a livello amministrativo si possono pensare forme mediante le quali i cittadini possano esprimere democraticamente il loro parere sulle questioni che li riguardano da vicino, partecipare alla scelta delle persone che andranno a ricoprire le posizioni di vertice nelle istituzioni più rilevanti, o, ancora, avere poteri decisionali dirimenti, in quanto abitanti di un determinato territorio, su iniziative che abbiano un notevole impatto ambientale, occupazionale o di altro tipo sulla loro regione²⁴. L'obiettivo, in definitiva, deve essere quello di ricostituire una relazione di riconoscimento tra cittadini e istituzioni, le quali sempre più spesso appaiono, piuttosto che come creazioni del "noi" costituito dai soggetti democratici, come istanze lontane, prive di rapporto con le vite dei soggetti, o tese a imporre su di essi decisioni prese senza interpellarli.

Il secondo principio implica invece la promozione, tanto a livello istituzionale quanto all'interno delle prassi sociali consolidate, di atteggiamenti tali da far essere e sentire ogni cittadino effettivamente incluso e riconosciuto nella società come eguale componente di essa. Questo principio, oltre a permettere di porre l'attenzione su forme esplicite di razzismo, marginalizzazione o discriminazione che ancora sussistano nelle istituzioni o nelle pratiche sociali, può spingere ad assumere consapevolezza rispetto a tutti quegli atteggiamenti irriflessi che, praticati su ampia scala, vanno di fatto a costituire prassi che sistematicamente svantaggiano, denigrano o escludono da una partecipazione paritaria alcune categorie di soggetti. Un esempio di tali pratiche è ciò che Emmanuel Renault denomina «riconoscimento svalutante»²⁵. Esso si manifesta quando i membri di determinati gruppi sociali vengono abitualmente sottoposti ad ascrizioni svilenti nel contesto delle loro interazioni ordinarie: pensiamo alle forme "quotidiane" di razzismo o classismo, come ad esempio l'uso di rivolgersi a immigrati o lavoratori manuali dando del "tu" in assenza di rapporti che giustifichino questa allocuzione; oppure al caso non meno frequente in cui, come scrive Iris Marion Young, «un uomo di ottant'anni, che ci sente benissimo, noti come molte persone, quando parlano con lui, urlano e usano frasi brevi ed elementari, come se parlassero a un bambino dell'asilo»²⁶. Ad agire in maniera svilente, qui, non è unicamente il singolo soggetto che compie l'atto (indubbiamente negando il principio di eguaglianza della seconda sfera) rispetto a un altro singolo soggetto; bensì tutto ciò è mediato da un complesso di prassi e di abitudini implicite spesso irriflesse, costituitosi a livello sovraindividuale, al quale, almeno nella stessa misura, va indirizzata l'azione normativa²⁷. Quest'ultima dovrà quindi mirare a misure che facciano prendere coscienza ai singoli soggetti

²⁴ Cfr. a riguardo I. M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.

²⁵ E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., p. 201.

²⁶ I. M. Young, *Le politiche della differenza* (1990), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 168.

²⁷ Sulla valenza riconoscitiva o misconoscitiva della gestualità o di forme non-verbali spesso irriflesse, cfr. A. Honneth, *Invisibility: On the Epistemology of «Recognition»*, in «The Aristotelian Society», Supplementary Volume LXXV, 2001, pp. 111-126.

dell'effetto che i loro atteggiamenti hanno su altre persone e sulla qualità complessiva delle relazioni sociali; ma occorreranno anche interventi sulle istituzioni, volti a far sì che esse non solo non contribuiscano a riprodurre quegli stessi atteggiamenti, ma garantiscano altresì le condizioni sociali e materiali affinché ogni cittadino possa essere incluso nella società come membro a pieno titolo.

È chiaro che, in molti casi concreti, i due principi normativi alla base del riconoscimento politico si integreranno a vicenda. Le istituzioni del welfare state, ad esempio, hanno il compito di garantire le condizioni materiali e sociali per l'inclusione di ogni cittadino, realizzando così il secondo principio; ma nel combattere la marginalizzazione economica e sociale, lo Stato sociale ha al contempo la possibilità di favorire la partecipazione democratica di ogni soggetto, anche dei più svantaggiati, al "noi" sociale, come previsto dal primo principio. Esso sarà tenuto, inoltre, a conformarsi a questo principio nelle sue stesse procedure di funzionamento: nello specifico, questo implicherà che le istituzioni del welfare si pongano il più possibile in un atteggiamento di ascolto e considerazione delle esigenze particolari e determinate del singolo soggetto; che prevedano procedure atte a tener conto il più possibile della specificità dei diversi casi personali; e che, nel caso abbiano a che fare con decisioni di notevole impatto sulla vita del cittadino, mirino a coinvolgere attivamente quest'ultimo nelle scelte che lo riguardano²⁸.

In base a quanto finora affermato sul riconoscimento politico, emerge che esso non è affatto slegato dal riconoscimento giuridico che ha luogo nella seconda sfera, e si connette, inoltre, con il substrato etico-morale delle nostre società. Riassumendo, il riconoscimento politico è la forma di riconoscimento che ha luogo tra individui e istituzioni (o pratiche sovraindividuali) nel momento in cui i primi giungono a riconoscersi come attivi e consapevoli creatori delle seconde, sentendosi, all'interno di esse, parte di un "noi" costituito da soggetti dotati dello stesso valore. Integrare l'honnethiana «eticità formale»²⁹ del riconoscimento con una più approfondita considerazione della dimensione morale, come abbiamo visto nel secondo paragrafo, permette di approdare a una più solida giustificazione della teoria e di dare una soluzione normativa al problema del *free-rider* in ambito riconoscativo; la specifica forma del riconoscimento politico, delineata nel terzo paragrafo, rende possibile invece ampliare la portata descrittiva e normativa del concetto di riconoscimento honnethiano anche al rapporto del soggetto con le istituzioni e con le pratiche sovraindividuali; esso dà modo, così, di porre l'attenzione su problemi di stringente attualità, come la sfiducia dei cittadini verso la sfera della politica, l'avanzare della tecnocrazia, e il permanere nelle nostre società di forme di esclusione e di discriminazione radicate in prassi assunte come naturali e neutrali.

²⁸ Per una critica degli effetti autoritari, normalizzanti e nel complesso normativamente distorti che una gestione burocratizzata e impersonale del welfare State può ingenerare, cfr. I. M. Young, *Le politiche della differenza*, cit., pp. 90-104.

²⁹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 200.

Tra morale e politica: l'importanza dell'universo valoriale dei diritti umani

Giuseppina Prejanò

Le rivendicazioni di diritti da parte di organizzazioni non governative, associazioni, società civile in generale, e le lotte contro violazioni e ingiustizie subite dalle collettività o da singoli individui, sono all'ordine del giorno; molte di queste battaglie sono portate avanti nei luoghi più disparati del mondo. Nonostante gli scarsi esiti positivi che queste rivendicazioni hanno nella realtà dei paesi in cui si svolgono, l'opinione pubblica globale, che segue le vicende da vicino grazie all'immediatezza dei mezzi di comunicazione di cui disponiamo, ne resta in ogni caso segnata e orienta il proprio giudizio in merito: ciascuno di noi discute e approfondisce le questioni in oggetto, seguendo ciò che potremmo individuare come una 'coscienza morale globalizzata'.

Infatti, che si tratti di rivendicazione femminile nei paesi islamici o di manifestazioni contro gli stupri delle donne in India, di respingimento dei migranti o detenzione in campi di fortuna in prossimità delle frontiere europee, di condizioni disumane e degradanti nelle carceri, del problema della fame, dell'assistenza medica, delle pratiche di tortura, della pena di morte, o ancora di eventi che riguardano le libertà religiose, di pensiero e di parola, esiste un piano di discussione condiviso che si occupa e si preoccupa degli esiti di tali problematiche, delle possibili soluzioni e della traducibilità di esse sul piano istituzionale del diritto positivo, nazionale e internazionale.

Possiamo ipotizzare che vi sia stato, durante gli ultimi cinquant'anni, un processo di maggiore diffusione del problema della tutela dei diritti umani nonostante essi siano osteggiati, tenuti in scarsa considerazione dal potere politico ed economico, ed addirittura utilizzati come alibi per giustificare provvedimenti contrari al rispetto degli esseri umani, come ad esempio interventi di guerra in varie parti del mondo, o atteggiamenti di tolleranza di regimi in cui i diritti fondamentali non vengono rispettati.

L'intervento qui proposto ha come oggetto l'analisi della valenza universale dei diritti umani con l'avvento della Dichiarazione del 1948, partendo dalla riflessione sul fondamento dei diritti proposta da Norberto Bobbio e da Jeanne Hersch, della quale prenderemo in considerazione il suo *I diritti umani da un punto di*

*vista filosofico*¹. Bobbio e Hersch pongono i diritti umani come terreno comune sul quale si basa l'evoluzione positiva di una discussione in campo morale e politico. Seguendo il loro ragionamento è di fondamentale importanza capire e valutare l'impatto che la formulazione dell'elenco dei diritti fondamentali, elaborato nella *Dichiarazione universale dei diritti umani*, ha avuto a partire dal 1948: intorno ad essa si è svolto un grande lavoro di studio, di considerazione ed effettiva presenza e trasposizione dei diritti umani nel diritto positivo, testimoniata dalla ratifica dei *Patti delle Nazioni Unite* del 1966 e da molte carte costituzionali che si sono ispirate ai principi enunciati nella *Dichiarazione*. Per tale motivo consideriamo la *Dichiarazione* come l'evento del secolo scorso che ha tracciato atteggiamenti e principi condivisi nel rispetto degli esseri umani sul piano internazionale.

La posizione di Hersch, per quanto concerne la necessità di riconoscere l'esistenza dei diritti umani nella loro universalità e inalienabilità, è vicina a quella di Bobbio, che ha affermato la necessità di travalicare il problema del fondamento universale e filosofico dei diritti umani, considerando invece la necessità di riconoscerne l'esistenza normativa e considerare la loro validità a prescindere dal loro fondamento, sancita dal diritto internazionale elaborato dal Secondo Dopoguerra in poi. In Hersch emerge sul piano teorico un importante passaggio: i diritti umani sono la manifestazione propria della libertà umana, ed è su questo riconoscimento che si gioca la battaglia di civiltà e di rispetto che essi necessitano.

1. La tutela dei diritti umani: l'esigenza di andare oltre il fondamento

La *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948 ha sancito storicamente la definizione di un codice di comportamento condiviso – almeno sulla carta – dalla comunità internazionale. Pur non essendo ratificata e formulata come documento giuridicamente vincolante, la *Dichiarazione*, testo di riferimento dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, definisce in maniera specifica quali sono i diritti inviolabili e universali degli esseri umani.

La *Dichiarazione* ha ispirato carte di natura giuridica internazionale, regionale e nazionale, e continua ad essere tenuta in considerazione per la formulazione di patti tra Stati. Essa, inoltre, sulla scia di una lunga tradizione filosofico-giuridica, fa esplicito riferimento alle dichiarazioni precedentemente elaborate²: questa continuità, sia durante la formulazione della *Dichiarazione* stessa, sia successivamente, è stata più volte additata come il risultato di una prospettiva particolare, occidentalmente declinata e fondamentalmente individualista.

La maggior parte di queste critiche, politicamente e culturalmente influenzate, mostrano la scarsa validità del documento stesso sul piano

¹ J. Hersch, *I diritti dell'uomo da un punto di vista filosofico*, tr. it. di F. De Vecchi, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2008.

² Tra le quali il *Bill of Rights* del 1689 e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789.

internazionale, e fanno leva sul problema emerso già a partire dalla formulazione della *Dichiarazione* stessa: la definizione del principio di universalità dei diritti umani e del fondamento teorico (filosofico, culturale, religioso) che ne costituisce la base.

A partire dall'analisi del dibattito che ha preceduto la stesura della *Dichiarazione* del 1948, e che ha visto la partecipazione di intellettuali di spicco interpellati dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite e dall'UNESCO in qualità di esperti quali Benedetto Croce, Mahatmah Gandhi, Aldous Huxley, Jacques Maritain, Teilhard de Chardin e molti altri, emerge tutta la problematicità della questione e le difficoltà che sin dall'inizio sono state individuate anche solo per stabilire quali diritti avevano la priorità e potevano essere definiti inalienabili, universali e fondamentali. Alcuni dei dubbi sollevati già nel 1947 sono al centro del dibattito sulla necessità o meno di un fondamento teorico dei diritti umani e risultano attuali per aver sollevato questioni che la comunità internazionale non ha ancora risolto.

Nonostante le polemiche, l'esigenza dell'elaborazione definitiva di un elenco specifico di diritti umani, inalienabili e universalmente validi, nacque già durante il secondo conflitto mondiale, e alla fine della guerra, con la scoperta delle atrocità perpetrate dai nazisti e l'esplosione delle due bombe atomiche, fu evidente a tutti che bisognava proteggere gli individui, evitare il ripetersi di atteggiamenti distruttivi nei confronti dell'umanità, istituendo un tribunale internazionale che potesse giudicarli e riconoscere nuovi reati, introducendo ad esempio la nozione di 'crimini contro l'umanità', o di 'organizzazione criminale internazionale'.

Le Nazioni Unite ebbero quindi il merito di stabilire un codice di comportamento comune che contribuisse a mantenere la pace. La Commissione per la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo assunse il compito di stilare questo elenco di diritti, ma prima di farlo interpellò alcuni degli intellettuali più famosi e importanti del tempo. L'UNESCO nel 1947 propose a questi intellettuali alcune domande, nel *Memorandum and questionnaire circulated by UNESCO on the theoretical basis of the rights of man*, in relazione alla necessità dei diritti umani, e raccolse le loro testimonianze da consegnare alla Commissione, in un documento intitolato *A collective approach to the problem of human rights*³. La Commissione lavorò sulla scia dei suggerimenti espressi da questi studiosi, traendo spunto dalle loro riflessioni, in alcuni casi espressamente critiche.

Per superare le avversità teoriche, il filosofo René Cassin propose di procedere con la stesura della *Dichiarazione* evitando e rinviando la discussione sul fondamento dei diritti umani e dando per scontato la loro universalità, proprio perché era importante dar seguito alla volontà di stilare un elenco di diritti per monitorare il comportamento degli Stati.

Ad oggi, nonostante le critiche iniziali, i diritti umani sanciti dalla *Dichiarazione* e tenuti continuamente in considerazione dall'Assemblea delle Nazioni Unite e dagli altri organi regionali che agiscono nell'ambito dei rapporti

³ AA. VV., *A collective approach to the problem of human rights*, UNESCO, Parigi 1948.

internazionali, sono di fatto riconosciuti come parte integrante delle norme di diritto internazionale, come *ius cogens*, norme che, giuridicamente parlando, sono di natura consuetudinaria, rappresentando valori fondamentali per la comunità internazionale che non possono essere messi in discussione⁴.

In seguito all'approvazione della *Dichiarazione* da parte dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, avvenuta il 1° Dicembre del 1948, ci vollero quasi vent'anni perché il documento diventasse giuridicamente vincolante per gli Stati membri. I due Patti del 1966 sono il risultato dello scontro di opinioni e del faticoso accordo raggiunto, in cui i diritti stilati nella *Dichiarazione* vengono ulteriormente analizzati e separati: un Patto internazionale sui diritti civili e politici ed un Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali.

2. La posizione di Norberto Bobbio

Con i Patti del 1966, a molti intellettuali che partecipavano al dibattito sulla questione del fondamento fu chiaro che la strada del riconoscimento dei diritti umani sul piano internazionale era di prioritaria importanza e che era necessario combattere, da un punto di vista teorico, perché questi diritti venissero accettati dagli Stati. Il problema del fondamento e dell'universalità resta sempre al centro, ma viene declinato secondo la necessità dell'esistenza dei diritti inalienabili, e ne deriva la ricaduta dei diritti umani stessi nella vita politica della comunità internazionale.

È proprio sul piano filosofico e politico che dobbiamo considerare la prospettiva di Norberto Bobbio, che rappresenta il nodo cruciale della nostra riflessione nazionale rispetto ai diritti umani. Nel suo *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*⁵, posto come primo saggio nella raccolta di scritti sul tema dei diritti umani, Bobbio spiega in maniera lineare quali sono le sue preoccupazioni rispetto ad una possibile definizione di un fondamento assoluto e all'inapplicabilità dell'universalità di tale principio: in definitiva i diritti umani si possono solo applicare, rispettare, e mai definire indipendentemente dal loro esserci di fatto.

In Bobbio troviamo una vera e propria avversione per una definizione 'dogmatica' e 'assoluta' di un qualsiasi fondamento che non rispecchi l'evoluzione della società e le esigenze storicamente determinate:

Anzi è bene ricordare che storicamente l'illusione del fondamento assoluto di alcuni diritti stabiliti è stata di ostacolo all'introduzione di nuovi diritti, in tutto o in parte incompatibili

⁴ Cfr. N. Ronzitto, *Introduzione al diritto internazionale*, Giappichelli, Torino 2009.

⁵ N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990. Sull'importanza del saggio in questione e sul pensiero di Bobbio si vedano: A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005; L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001; T. Greco, *Norberto Bobbio: un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli, Roma 2000; P. P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2008.

con quelli. [...] Il fondamento assoluto non è soltanto un'illusione; qualche volta è anche un pretesto per difendere posizioni conservatrici⁶.

Il problema del fondamento non è più interessante, perché «il problema di fondo, relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di proteggerli»⁷, e qualora fosse ancora necessario dibattere sulla questione del fondamento, si dovrebbe cominciare la ricerca dei *fondamenti possibili*, che tengano in considerazione e analizzino le condizioni storiche e sociali in cui i diritti emergono e devono trovare un riscontro:

Il nostro compito oggi è più modesto, ma anche più difficile. Non si tratta di trovare il fondamento assoluto – impresa sublime ma disperata – ma, di volta in volta, i vari fondamenti possibili. Senonché anche questa ricerca [...] non avrà alcuna importanza storica se non sarà accompagnata dallo studio delle condizioni, dei messi e delle situazioni in cui questo o quel diritto possa essere realizzato. [...] Il problema filosofico dei diritti dell'uomo non può essere dissociato dallo studio dei problemi storici, sociali, economici, psicologici, inerenti alla loro attuazione: il problema dei fini da quello dei mezzi⁸.

Il problema non è più solo di natura filosofica, ma è politico e giuridico: il rispetto e la garanzia dei diritti stilati, e ampiamente condivisi nella *Dichiarazione* del 1948, sono prioritari, perché il fatto stesso che vi sia stata condivisione e approvazione ne conferma l'esistenza di fronte alla comunità internazionale:

Si può dire infatti che oggi il problema del fondamento dei diritti dell'uomo ha avuto la sua soluzione nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre del 1948. La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo rappresenta la manifestazione dell'unica prova con cui un sistema di valori può essere considerato umanamente fondato e quindi riconosciuto: e questa prova è il consenso generale circa la sua validità⁹.

La *Dichiarazione* ha dunque costituito, e implicitamente riconosciuto, un sistema di valori che fino a quel momento erano stati enunciati e non vincolanti nella loro essenza giuridica. I valori tuttavia, osserva Bobbio, hanno una loro derivazione: «Vi sono tre modi di fondare i valori: il dedurli da un dato obiettivo costante, per esempio la natura umana; il considerarli come verità di per se stesse evidenti; e infine scoprire che in un dato periodo storico sono generalmente acconsentiti (la prova, appunto, del consenso)»¹⁰. Se la prima e la seconda modalità sono riconducibili al giusnaturalismo, e alle filosofie di Spinoza e Kant, che hanno individuato alcuni diritti come fondamentali ed evidenti secondo la natura dell'uomo (come ad esempio il diritto del più forte o il diritto alla libertà)¹¹, entrambe hanno in comune una certa parzialità e contraddizione: il giusnaturalismo ha in parte costituito dei sistemi di valori che entrano in netta opposizione tra loro, mentre il secondo modo, quello dell'evidenza, ha considerato veri alcuni valori che sono stati

⁶ Ivi, pp. 13-14.

⁷ Ivi, p. 16

⁸ *Ibidem*.

smentiti col mutare delle epoche storiche. Per Bobbio quindi è la terza via che apre la discussione morale ad una nuova era e che ha il merito di aver rivoluzionato il rapporto tra dimensione storico-politica e discussione filosofica:

Il terzo modo di giustificare i valori è quello di mostrare che sono appoggiati sul consenso onde un valore sarebbe tanto più fondato quanto più è acconsentito. Con l'argomento del consenso si sostituisce la prova dell'intersoggettività a quella ritenuta impossibile o estremamente incerta dell'oggettività. Certo, si tratta di un fondamento storico e come tale non assoluto: ma è l'unico fondamento, quello storico del consenso, che può essere fattualmente provato. [...]. Con questa dichiarazione un sistema di valori è (per la prima volta nella storia) *universale*, non in principio ma di *fatto*, in quanto il consenso alla sua validità e sulla sua idoneità a reggere le sorti della comunità futura di tutti gli uomini è stato esplicitamente dichiarato¹².

L'universalità dei valori riportati nella *Dichiarazione* del 1948 è il vero fatto nuovo della storia che rappresenta la garanzia di comprensione e diffusione dei diritti umani. Per Bobbio, a partire da questo fatto storico, viene costituita una nuova consapevolezza comune in termini di appartenenza, per ciascun individuo, all'intera umanità:

Solo dopo la Dichiarazione possiamo avere la certezza storica che l'umanità, tutta l'umanità, condivide alcuni valori comuni e possiamo finalmente credere all'universalità dei valori nel solo senso in cui tale credenza è storicamente legittimata, cioè nel senso in cui universale significa non dato oggettivamente ma soggettivamente accolto dall'universo degli uomini¹³.

Per Bobbio, ciò che oggi potrebbe essere considerata come una “coscienza morale globalizzata”, in realtà è ciò che ha comportato l'esigenza stessa della *Dichiarazione* e ha contribuito nel corso della storia, alla diffusione di un consenso. Tuttavia, essa non assicura di per sé il rispetto e la garanzia dei diritti umani, elementi che dipendono direttamente dall'atteggiamento politico, storicamente determinato, e che necessitano dell'attenzione e della protezione di tutti: rivendicare e parlare della tutela dei diritti umani è, all'indomani della *Dichiarazione*, a tutti gli effetti un *dovere morale*.

⁹ Ivi, p. 18.

¹⁰ N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti umani*, in Id., *L'età dei diritti*, cit., p. 19.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, pp. 20-21. Anche secondo Zolo, Bobbio, attraverso la critica del postulato dogmatico del giusnaturalismo e del razionalismo etico, che ponevano al centro il problema del fondamento dei diritti, «[...] ha inferito un importante corollario pratico: ciò che è rilevante per l'attuazione concreta dei diritti dell'uomo non è la prova della loro fondatezza e validità universale. [...] Ciò che realmente conta è che i diritti soggettivi godano di un ampio consenso politico e che si diffonda il 'linguaggio dei diritti' come espressione di aspettative e di rivendicazioni sociali», D. Zolo, *Fondamentalismo umanitario*, in M. Ignatieff (a cura di), *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 141.

¹³ *Ibidem*.

3. Hersch e la riflessione morale sui diritti umani

Hersch è un'intellettuale che unisce i termini del discorso portato avanti sino ad ora: nella sua riflessione emergono tutte le preoccupazioni rispetto al problema del fondamentalismo, secondo argomenti che sono presenti anche nella riflessione di Bobbio; ciò che prevale nella sua prospettiva è la necessità di affermare la validità dei diritti umani, perché questi possano essere significativi ed efficaci per evitare il perpetrarsi di crimini contro l'umanità, orrori che la storia ha testimoniato e che non devono ripetersi.

Hersch lavora incessantemente per l'UNESCO, per ricostruire attraverso un lavoro etnografico, irripetibile per la sua ricchezza di riferimenti, una vera e propria storia interculturale dei diritti umani enunciati negli articoli della *Dichiarazione* del 1948. L'intento di Hersch, e del gruppo di lavoro da lei coordinato, è quello di ritornare alle fonti culturali e filosofiche che hanno ispirato la *Dichiarazione*, invitando l'intera comunità internazionale a tenerle sempre presenti, come monito della condivisione di principi che testimoniano l'importanza e la presenza dei diritti umani sin da prima che la *Dichiarazione* venisse scritta e approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite. Il risultato di questo progetto, nato soprattutto per ricordare il ventesimo anniversario della *Dichiarazione*, fu pubblicato nel 1968 con il titolo *Le droit d'être un homme*¹⁴. Per portare avanti questo immenso progetto culturale, l'UNESCO aveva invitato ogni Stato a partecipare inviando testi poetici, epici, canzoni, proverbi, brani di saggi, novelle che testimoniassero l'esistenza del rispetto e il riconoscimento dei diritti fondamentali e inalienabili in tutte le tradizioni. Proprio in relazione a questo aspetto, René Maheu, direttore generale dell'UNESCO, nella *Prefazione* descrive con queste parole l'importanza del lavoro:

La raccolta è davvero sorprendente per la quantità e la qualità dei testi, per la varietà degli argomenti, delle idee e dei modi di espressione che vi si manifestano. Ma è ancora più sorprendente per la straordinaria impressione di similitudini armoniche persino nei contrasti più profondi, o, per meglio dire, di parentela, in breve, di fraternità, che si sprigiona da questa doppia indagine degli uomini dei nostri tempi nella ricerca dei substrati storici più profondi della propria coscienza e degli uomini di tutti i tempi nella ricerca dell'ordine umano. Abbiamo visto, così, schiudersi come da se stessa l'ampia rosa dei temi che hanno ispirato la Dichiarazione universale; e, su ciascuno di essi – come lungo un cammino seguito fino ai più lontani orizzonti del mondo e della memoria – si son venuti a deporre dinanzi a noi, quasi fossero delle offerte, piamente conservate tra i veli delle parole di un tempo e di altri luoghi, i pensieri e i gesti che sono stati – e rimangono – gli interrogativi e le risposte, le aspirazioni e le prove, gli annunci e i complimenti, oscuri o luminosi, attraverso i quali l'uomo si è rivelato a se stesso¹⁵.

¹⁴ J. Hersch, *Il diritto di essere un uomo. Antologia mondiale della libertà* (1968), Mimesis, Milano-Udine 2015

¹⁵ Ivi, p. 11.

Questi testi, messi insieme in sezioni tematiche, hanno dimostrato che parlare di diritti umani non è una prerogativa occidentale e che l'universalità dei diritti è insita in ogni cultura, come osserva De Monticelli nella *Postfazione* del volume:

Perché questo libro è un viaggio emozionante attraverso le culture religiose e teologiche dei popoli antichi e moderni, la tragedia classica, le saghe e i miti, le più lontane tradizioni mondiali – ma anche attraverso gli autori fondamentali del pensiero giuridico e politico occidentale, da Platone e Aristotele a Montesquieu, Beccaria e Tocqueville, da Rousseau, Voltaire e Kant fino a Simone Weil, Jacques Maritain e Roosevelt. E tanti altri: Gandhi, Las Casas, Bolivar, Cervantes, Césaire, José Martí, Puškin, Tupac Amaru. Un viaggio che fu la base empirica della riflessione di Jeanne Hersch sul fondamento filosofico dei diritti umani, proseguita fino alla sua morte, nell'anno 2000¹⁶.

Ciò che in campo operativo Hersch aveva sperimentato, ricoprendo la sua carica presso l'UNESCO e svolgendo il lavoro per il ventennale della *Dichiarazione universale*, è riportato nel suo scritto *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, dove principalmente l'autrice invita la ricerca filosofica a cogliere ed approfondire la ragion d'essere dei diritti umani. L'intento di Hersch è quello di scoprire e verificare un'esigenza assoluta che appartiene a tutti gli esseri umani: il riconoscimento della propria libertà.

Il primo dato da considerare, a parere dell'autrice, è il rapporto tra morale e legge, che attraverso la *Dichiarazione* è mutato in senso positivo. Hersch infatti afferma: «In fondo, sul piano dell'adesione teorica, non c'è praticamente più nessuno che osi rifiutare apertamente i diritti umani»¹⁷.

Questo è avvenuto per tre motivi che potremmo così riassumere: a) la dottrina morale dei diritti umani mira a individuare i prerequisiti fondamentali, afferenti soprattutto alla sfera pubblica, per vivere una buona vita; b) i diritti umani rappresentano la conferma di principi morali trasformati in diritto positivo; c) sono alla base del riconoscimento e della credibilità di uno Stato sul piano internazionale, perché essi sono considerati, *ius cogens*, ovvero norme di natura consuetudinaria e valori fondamentali per la comunità internazionale.

Tutto questo però non basta ad evitare che nel mondo continuino a consumarsi tragedie, violazioni e privazioni di questi diritti. Ad Hersch, quindi, interessa capire quanto possa influire positivamente il ripensare filosoficamente il tema dei diritti umani, per rimanere vigili sul piano teorico, civile e politico.

La valenza universale dei diritti umani diventa quindi il primo ostacolo da superare, e bisogna considerare che Hersch, in accordo con Bobbio, non ritiene che i diritti umani siano un dato naturale:

La prima questione che si pone ai diritti umani è la loro ragion d'essere, il loro fondamento. Non sono un dato naturale. La loro conoscenza esplicita è stata tardiva. Non li troviamo nella realtà. Non appartengono al mondo dei fatti. Nessuna logica li impone alla ragione. A

¹⁶ Ivi, p. 513.

¹⁷ Id., *I diritti dell'uomo da un punto di vista filosofico*, cit..

prima vista non è affatto scontato che essi favoriscano, attraverso l'azione delle organizzazioni internazionali che vi s'ispirano, il mantenimento della pace, la conquista della felicità, la produzione di beni¹⁸.

Nell'analisi e descrizione dei diritti umani è necessario, ma soprattutto implicito, specificare una definizione di essere umano, che nella concezione di Hersch è propriamente un'anima e un corpo con intenzioni, fini e una storia:

Ma in quanto è «un'anima E un corpo», egli vive la propria umanità precisamente nell'*intersezione* dell'una e dell'altro. La realtà della natura dei dati di fatto, assume un'importanza decisiva, e l'uomo ha bisogno di vivere *per...* Si propone dei fini. *Vuole, desidera, opta, sceglie.* È e cerca di essere una *libertà responsabile*. Di conseguenza, contemporaneamente alle dimensioni dell'intenzione, della finalità e della storia, introduce nel mondo delle realtà empiriche dei diritti e il diritto¹⁹.

L'esigenza assoluta, che costituisce un *continuum* nella storia dell'uomo, una volta che è stata individuata, conduce alla realizzazione di una libertà responsabile: qui il riferimento teorico è inequivocabilmente kantiano, filosofo che Hersch tiene sempre in considerazione in queste pagine, insieme a Jaspers. I diritti umani esprimono, quindi, un'*esigenza assoluta* di rispetto: l'uomo vuole essere 'essere umano', riconosciuto nella sua dignità. La natura umana, però, comporta l'appartenenza alla specie, insieme alla necessità di travalicare il mondo della natura stessa, dove vige la legge del più forte: i diritti umani sono un modo per opporsi alla legge della necessità e ribadire la vera vocazione umana che implica la libertà. Per tale motivo Hersch individua come fondamento universale dei diritti la realizzazione della libertà responsabile, che si delinea come compito, esigenza o addirittura vocazione²⁰.

Ma la soggettività ed il concreto dell'essere umano come possono conciliarsi con una dimensione assoluta e quasi trascendente? Come effettuare il passaggio teorico dal particolare all'universale? Per Hersch è il soggetto stesso che opera attraverso l'esigenza generale dei diritti:

È in questione qui la possibilità di una decisione assoluta, e questa possibilità esiste in ogni essere umano. Questo "punto", il più radicato, il più concreto, è il solo a permettere l'esigenza generale dei diritti umani, perché può capitare a ogni essere umano di decidere: non farò questo – piuttosto morire. Questa è la fonte della loro universalità²¹.

L'analisi tracciata da Hersch, che prende in considerazione i primi due articoli della Dichiarazione del 1948, è la descrizione di una dimensione virtuale²² in cui l'essere

¹⁸ Ivi, p. 60.

¹⁹ Ivi, p. 61.

²⁰ Sulle due accezioni di 'libertà' nel pensiero di Hersch cfr. S. Vida, *Diritti umani e umanità: a partire da Jeanne Hersch*, in T. Casadei (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili: trasformazioni, aporie, violazioni*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 3-22.

²¹ Ivi, p. 68.

²² Nella prospettiva di Hersch il termine 'virtuale' designa una realtà alternativa alla dimensione dello stato di natura, dove l'essere umano concepisce se stesso come soggetto morale.

umano è attore consapevole e soggetto morale, in cui può e deve pretendere in termini di dignità e diritti. Questa realtà virtuale tuttavia si scontra costantemente con la dimensione naturale e con i dati di fatto: i diritti sono un'esigenza assoluta che rischia però di non compiersi proprio a causa delle deroghe, delle scuse e dell'incuranza degli uomini stessi, troppo impegnati nella lotta per la sopravvivenza e la supremazia.

Da un lato la Dichiarazione, secondo Hersch, ha il compito di richiamare tutti all'esigenza assoluta di rispetto dei diritti umani, dall'altra essa da sola non basta, ma può contribuire a creare le *occasioni* che nel corso della storia producono miglioramenti, soprattutto nel rapporto tra individui e Stato. Le *occasioni* di cui parla Hersch sono proprio i diritti stessi, che vengono suddivisi in tre tipi: i diritti civili e politici che si oppongono ad ogni costrizione fisica, espressiva, fattiva che renda impossibile l'esercizio della libertà; i diritti economici e sociali che alleviano i bisogni vitali e soddisfano la componente naturale degli individui; i diritti culturali legati direttamente all'esercizio della libertà responsabile.

Seppur l'individuo necessita della collettività e dello Stato, bisogna che questi siano di supporto e non di ostacolo per l'essere umano: ad esempio, anche l'organizzazione democratica ha il dovere di limitare e sospendere il proprio potere per riservare degli spazi di libertà ai propri cittadini. Per Hersch, infatti, i diritti umani riguardano principalmente gli individui, poiché, come abbiamo visto, è l'individuo che procede alla realizzazione della libertà responsabile: la manifestazione di quest'atteggiamento virtuale, che si impone nei confronti della forza della natura, è solo attraverso l'individuo che può essere perseguito, permettendogli in tal modo di partecipare alla storia.

4. Conclusioni

Non possiamo che condividere la riflessione conclusiva del saggio di Hersch:

Non si può scrivere così a lungo sui diritti umani senza provare un vivo sentimento di imbarazzo e persino rimorso. È sufficiente guardare all'attualità – la fame, i campi di rifugiati, le imbarcazioni senza asilo spazzate dal mare, [...] – per avere voglia di posare la penna. E tuttavia, come tacere quando talvolta sembra che [...] la radice assoluta che dice 'tu devi' [...] rischia di atrofizzarsi? Senza questa radice i diritti umani perdono di senso. Bisogna curarla, nutrirla, stimolarla, [...], con l'ausilio di strumenti giuridici ispirati dalla Dichiarazione universale²³.

Rafforzare l'idea che vi sia una moralità condivisa, fondata proprio sui valori racchiusi nella Dichiarazione, è di supporto per la realizzazione, il mantenimento e la cura di essi. Questi valori rappresentano una grossa responsabilità politica, civile, sociale, o semplicemente umana, che ciascun individuo ha nei confronti di sé stesso e degli altri, e rischiano di essere costantemente messi in discussione proprio perché

²³ J. Hersch, *I diritti dell'uomo da un punto di vista filosofico*, cit.

soggetti alle dinamiche storiche e sociali che ci coinvolgono. La realizzazione e la validità dei diritti umani è strettamente legata al rispetto che ogni essere umano necessita: l'essere vigili e il non cedere all'indifferenza sono per questo di prioritaria importanza.

Recensione

Thomas Casadei, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, con un'intervista a Étienne Balibar, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 133

Paolo Zucconi

L'autore discute criticamente la diffusione di avvenimenti epocali quali globalizzazione, immigrazione, terrorismo internazionale e le conseguenti politiche e norme di espulsione e di esclusione che hanno nuovamente reso attuali razzismo e schiavismo, attraverso varie forme di gerarchizzazione e discriminazione sia sociale sia economica. È quindi possibile tracciare un legame continuativo tra le forme discriminatorie tipiche di '800 e '900 e quelle attuali? Se sì, di che tipo?

Per chi volesse approfondire questi fenomeni complessi, il libro rappresenta un'interessante analisi che spiega, nella prima parte, il ritorno della "razza", partendo dall'approccio della *Critical Race Theory*. Il secondo capitolo si focalizza sulle varie forme di discriminazione con specifico riguardo soprattutto al contesto europeo, mentre il terzo analizza il neoschiavismo in relazione ai diritti umani.

Il volume sviluppa un possibile percorso per un'opportuna comprensione di tali problematiche, per il cui contrasto è necessario un diverso punto di vista, decisamente cosmopolita.

Razzismo e schiavismo sono temi ancora attuali e definiti oggi *neo-razzismo* e *neo-schiavismo* nella loro applicazione al XXI secolo. Sebbene la schiavitù sia stata abolita da molti anni, essa non è ancora del tutto scomparsa. Quella tipica dei secoli passati non esiste più ma oggi permangono forme polimorfe, che si adattano alle regole e alle norme vigenti, rendendole obsolete nella prevenzione del fenomeno.

Razzismo e schiavismo dividono gli esseri umani, escludendone alcuni dalla società, rendendoli parte di un sottoinsieme privo di interconnessioni e limitato nelle interazioni sociali con il resto dei membri (caratteristica, questa, tipica di ogni forma di discriminazione). L'individuo viene così facilmente sfruttato e privato della

propria identità, oltre che di garanzie giuridiche e sociali, che dovrebbero tutelare ogni essere umano dall'abuso, dalla discriminazione e dallo sfruttamento.

Per questo, il concetto di “razza”, anche se presentato tramite l'utilizzo di nuove espressioni linguistiche, è ancora del tutto attuale. L'intervista, contenuta nell'appendice del volume, al filosofo francese Étienne Balibar dimostra che tale concetto, seppur in forme diverse rispetto al passato, è ancora parte del mondo di oggi. Balibar afferma in merito al legame tra razza e razzismo: «É perché noi vogliamo credere che il razzismo sia essenzialmente un'eredità del passato che esitiamo a identificarne le nuove forme, i linguaggi rinnovati e riattivati, o che ne minimizziamo la gravità» (p. 94).

Razzismo e schiavismo tornano a essere parte importante della cronaca politica sia in Italia che in Europa, acquisendo un carattere transnazionale. I motivi sono vari: una comprensione distorta, ad esempio, del fenomeno dell'immigrazione (incrementatosi negli ultimi anni), che viene percepito da molti cittadini europei come minaccia alla sicurezza personale, in particolare nell'aspetto socio-economico, che li obbliga a usare istintivamente archetipi di passati comportamenti e reazioni.

Molti membri della società soggetta al fenomeno dell'immigrazione, temono per la propria identità e per i propri valori, cercando una risposta a quella che – specie sul piano mediatico – viene definita come un'“invasione”. Vari partiti e movimenti politici, attraverso una visione identitaria e nazionalista, identificano nei migranti la causa di disoccupazione e insicurezza urbana, alimentando l'idea dell'“immigrato” come un pericolo per la stabilità e il futuro della comunità. Ciò ha portato a una “securitization” della problematica dell'immigrazione, che diviene social-istituzionale.

Comunque il *neorazzismo* non è solo parte integrante della propaganda politica di alcuni partiti, ma anche di attuali norme sul tema immigrazione, che rappresentano spesso una forma di “razzismo istituzionale”, se consideriamo, scrive l'autore, la radicale asimmetria tra “noi” e “loro”. Le scelte politiche sia di governo locale sia centralizzate, per l'attuazione di misure straordinarie al fine di garantire la sicurezza, hanno chiaramente come oggetto le minoranze e i migranti (p. 9-11).

Il terrorismo internazionale di matrice islamista in Europa può essere considerato un'altra indiretta causa del ritorno del razzismo e di forme di discriminazione sociale nonché politica. La legittima paura che i cittadini provano oggi, dovuta a molti fattori, tra cui l'incapacità di identificare chiaramente chi sia il nemico, trova spesso sfogo nella sua identificazione come “musulmano” (percepito dalla comunità come l'unico “carattere” che accomuna tutti gli autori degli attentati). Per questo, la volontà di rispondere e difendersi dagli attacchi si riversa spesso sulle minoranze e sui migranti, anche a causa della diffusione di stereotipi e pregiudizi da parte dei media (p. 56).

Quelli presentati sono solo due esempi di riaffermazione del razzismo e di conflitti sociali, caratterizzati non solo da episodi di violenza, ma anche da pregiudizi politici e morali verso i migranti (pp. 55-56). Ciò porta a un incremento di ciò che viene definito razzismo endemico presente nella nostra società.

Forme politiche di controllo, reclusione, espulsione e la ricerca di una maggiore sicurezza e stabilità sociale e politica rischiano di portare a forme di lesione di diritti umani e della dignità umana, che vengono presentate e analiticamente discusse all'interno del volume.

Quindi, come contrastare tali fenomeni?

Gli abolizionisti di '700 e '800 promuovevano valori mirati a una revisione del diritto positivo, per eliminare i due fenomeni in maniera netta o in forma graduale. Oggi, però, oltre a rivedere il diritto quando questo è “contro” – come definito dall'autore (p. 9) – lo si deve anche applicare integralmente, quando esso è a “favore” dei diritti umani e volto alla prevenzione e alla lotta delle forme di razzismo, discriminazione e nuova schiavitù. L'obiettivo deve essere formare una società in cui il termine “noi” sia in relazione e non opposto agli “altri”, in modo da prospettare la risoluzione dei conflitti sociali (p. 11).

Lavoro nero, sfruttamento della manodopera a basso costo (“caporalato”), immigrati clandestini costretti a prostituirsi e più in generale forme contrattuali lavorative precarie, in cui i lavoratori hanno pochi o nulli diritti e salari molto bassi, sono solo alcune forme di neoschiavismo. Lo stato non è in grado di fornire, al momento, una tutela sociale, economica e giuridica a quelle persone che sono diventate parte di questo fenomeno. Essi si trovano quindi all'interno di un “microcosmo”, che non garantisce loro diritti e nemmeno la condizione di persona. Solo grazie a una reale presa di coscienza sarà possibile trovare le migliori strategie, che permettano di realizzare rinnovate forme di protezione.

Recensione

Frédéric Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 215

Gabriele Vissio

Il libro di Frédéric Lordon *Capitalisme, désir et servitude* propone, nell'edizione francese originale, un sottotitolo diverso da quello proposto dall'editore DeriveApprodi per la traduzione italiana a cura di Ilaria Bussoni: *Marx et Spinoza*. Come sappiamo ormai bene da lavori di autori come Pierre Macherey, Étienne Balibar o André Tosel, è nella coppia Marx-Spinoza che la critica al capitalismo contemporaneo può ritrovare nel XXI secolo quella forza che sembrava aver perso nel corso del secolo precedente. Si tratta in realtà, come rileva la provenienza di tutti questi autori, di uno dei più fruttuosi e promettenti esiti di quell'ambiziosa operazione di recupero che fu il lavoro di Althusser sul Marx "filosofo" in *Pour Marx* e nel progetto realizzato con i suoi allievi e collaboratori in *Leggere il Capitale*, che rimise le opere marxiane in una condizione di leggibilità, di cui forse mai avevano goduto prima. Althusser ebbe soprattutto il merito di reintrodurre nel cuore stesso del pensiero di Marx l'elemento filosofico, affrontando la complicata questione della "filosofia marxista" e del suo rapporto con le altre filosofie: in primo luogo Hegel, sotto la grande influenza della lettura di Jean Hyppolite, ma anche, in una certa misura, Kant e, soprattutto, Spinoza. Come ha rilevato Alain Badiou, Spinoza e Kant sono in Althusser l'indice attraverso cui il marxismo può e deve liberarsi della «grande tirannia teorica» dell'hegelismo¹. E non è dunque un caso che siano allievi di Althusser o suoi eredi indiretti, dal punto di vista teorico, molti di coloro che, nel fecondo contesto francese, hanno contribuito alla "strana alleanza" del marxismo e dello spinozismo,

¹ A. Badiou, *Louis Althusser. Il (ri)cominciamento del materialismo dialettico*, in Id., *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 82-105: 104.

di cui l'opera che qui si discute è uno dei prodotti più recenti.

Il libro di Lordon riprende in effetti la necessità di un'analisi marxista dell'effetto di struttura, ma cerca in Spinoza qualcosa di più di un correttivo anti-hegeliano. Non si tratta nemmeno di ricercare una nuova affinità tra Marx e Spinoza che vada a sommarsi a quelle già rilevate dai numerosi lavori dei più rigorosi commentatori. È invece necessario ormai assumere la validità di queste affinità, il loro essere «sufficientemente forti perché il fatto di metterle insieme non faccia correre il rischio di sproloquio intellettuale» (p. 9), per arrivare a proporre un quadro teorico capace di offrire una lettura del tempo presente che superi ogni ingenuità di analisi e che sia dunque capace di «combinare lo strutturalismo dei rapporti con un'antropologia delle passioni» (pp. 8-9).

Il volume si divide in tre parti: *Parte 1. Far fare*; *Parte 2. Felici auto-mobili (mobilitare i salariati)*; *Parte 3. Dominio, emancipazione*. Il punto di partenza della riflessione è dato da una ripresa, in senso critico, del *Discorso sulla a servitù volontaria* di Étienne de La Boetie. Questo piccolo scritto, che gode da qualche tempo a questa parte di nuova fortuna tra gli studiosi, rappresenta in effetti la chiave di lettura dell'intero rapporto Spinoza-Marx così come Lordon lo applica alla situazione contemporanea. L'insegnamento più duraturo di La Boetie, infatti, consiste nella scoperta che «gli asservimenti di successo sono quelli che riescono a separare nell'immaginazione degli asserviti le passioni tristi dell'asservimento dall'idea stessa di asservimento» (p. 8). Se l'intreccio tra analisi strutturale dei rapporti sociali (Marx) e quella delle passioni come “motore” dell'agire (Spinoza) rappresentano la risposta al problema del lavoro contemporaneo, la domanda sullo sfondo è quella di La Boetie: come è perché si può essere sfruttati, dominati, eppur felici? La risposta di Lordon è: perché siamo esseri desideranti. Ma in realtà il ricorso a Spinoza è destinato sin da subito a riconfigurare alla radice la questione della «servitù volontaria», trasformata in un altro problema, quello della «servitù delle passioni», non più questione soggettiva, ma universale. Quello che il capitale fa nel lavoro è un'operazione di asservimento delle passioni ai fini della propria riproduzione: quest'operazione non ci trova coinvolti immediatamente come singoli soggetti, ma riguarda un livello impersonale più profondo: «Tutto il sistema del desiderio merce (marketing, media, pubblicità, dispositivi di diffusione delle norme di consumo) opera allora per il consolidamento della sottomissione degli individui ai rapporti centrali del capitalismo, perché il lavoro salariato appare come la soluzione unica al problema della riproduzione materiale» (p. 49). Questo processo va così avanti e così a fondo da poter garantire di poter sopportare anche una certa dose di passioni tristi, come la paura di perdere il lavoro, la preoccupazione per la propria situazione di indebitati, l'ansia per la prestazione. Così, il lavoro finisce per far causa comune con il capitale, perché «la mobilitazione è questione di allineamento: si tratta cioè di *allineare* il desiderio di chi viene ingaggiato sul desiderio-padrone» (p. 52). Lordon ci mostra dunque il volto di un padrone preoccupato, anzi ossessionato dall'allineamento «che non è altro che il desiderio di fare delle potenze arruolate il fedele prolungamento della propria specifica potenza» (p. 54). Il volto del padrone

diviene così, nelle estreme conseguenze dell'epoca contemporanea, il volto tirannico di un capitale che ignora in maniera sempre più deliberata la massima kantiana che impone di non considerare i soggetti come mezzi, ma sempre come fini: «il desiderio del capitale», infatti, «può godere di sufficiente ampiezza strategica da non voler nemmeno reggere il peso della ciclicità, ribaltandone le variabili sul lavoro salariato» (p. 67).

La tirannide provoca paura, e in fondo persino terrore in chi la subisce; ma il tiranno, nota Lordon, vuole essere amato. Per questo il capitalismo deve essere compreso come un regime di desiderio (p. 71), dove il *conatus* degli individui viene configurato, diretto, allineato per mezzo dell'affetto. «Come gli uomini si attengano a un'entità sovrana e alle sue norme è una questione di filosofia politica. Dentro quale combinazione di desideri e affetti è una questione di filosofia politica spinozista» (p. 84). Anche quando il potere si manifesta nelle pratiche che permettono di «condurre le condotte» (Foucault), questo si rivela comprensibile solo nei termini di «produzione di affetti e dell'induzione tramite affetti». Si tratta di comprendere che, nella situazione contemporanea, potremmo forse dire nell'epoca post-illuministica, appare più complesso governare – dirigere – gli uomini attraverso la paura, in quanto è diventato forse impossibile quel complesso di discorsi e pratiche che potevano ammantare un individuo di caratteri divini e soprannaturali. Si potrebbe allora dire che sono lontani ormai i tempi in cui il corpo mistico e politico del re ammantava il suo ben più corruttibile corpo natura dell'aura del potere (Kantorowicz), o in cui la natura divina del re era così “reale” agli occhi dei suoi sudditi da supportare la credenza in eventi miracolosi, come la guarigione degli scrofolotici (Bloch); nondimeno non si può certo sostenere che gli uomini siano oggi meno governati di un tempo, in quanto solo l'affetto è cambiato: semplicemente, ci dice Lordon, «nel regno formale degli uguali, i padroni (di ogni specie: gli assoldato) devono cercare altri procedimenti di allineamento, suscettibili di produrre obbedienza senza fardello» (p. 86). Governati, ma gioiosi, servi felici di servire: ecco chi sono gli uomini del nostro tempo. L'obbligo si presenta allora come consenso, in una trasformazione linguistico-affettiva che dice il passaggio dalla tristezza alla gioia in «situazioni istituzionali di potere e normalizzazione» (p. 86). È questo potere a essere in azione nella costruzione delle identità e delle culture dell'impresa. È questo potere che, tramite un orientamento del desiderio, innesca dei processi di valorizzazione della realtà da parte dei soggetti imbrigliati nelle logiche produttive del capitale: «il “consenso” è perlopiù segnato da una violenza proveniente dal fatto che esso è finalizzato a servire un desiderio-padrone esterno ed è ottenuto sullo sfondo di una minaccia» (p. 137).

Che fare dunque? Rassegnarsi all'inevitabile? Lordon ha una soluzione diversa: se il capitalismo nasce dal fatto che c'è qualcuno che vuole fare qualcosa (il padrone) ma che necessita di molti per fare questo qualcosa (i lavoratori) e che, per realizzare il proprio desiderio, questo qualcuno attua delle strategie di allineamento del desiderio di molti al proprio desiderio, ci si deve chiedere se, invece, non ci sia data la possibilità di «divenire ortogonali» alla comunità di impresa e ricercare la

possibilità di una nuova comunità. Esistono infatti, rileva Lordon, «affetti comuni» che si distribuiscono secondo la classe. Esiste, per esempio, uno scontento di classe che accomuna un insieme di individui senza essere esso stesso il prodotto di un allineamento eterodiretto da parte del capitale. E questi affetti comuni «non cadono dal cielo» ma al contrario emergono da un'affezione comune antecedente che è, nel nostro caso, quella del capitale, dove però con capitale non dobbiamo ora intendere la classe antagonista, quanto piuttosto «il capitale come rapporto sociale e in ultima istanza come forma stessa della vita sociale» (p. 189). Si tratta allora di organizzare una lotta di classe degli affetti e di lavorare per un “comune” passionale il cui presupposto è spinozista prima ancora che marxista: «lo sfruttamento passionale ha fine quando gli uomini sapranno dirigere i loro desideri comuni [...] verso oggetti che non sono più la materia di catture unilaterali, cioè quando capiranno che il vero bene è quello che occorre auspicare che gli altri posseggano al pari di noi» (p. 195). Si tratta allora di ricostruire una «vita umana» – un'antropologia – come una nuova «vita comune», all'interno della quale i rapporti organizzativi che ne strutturano l'articolazione siano improntati a una certa idea di progresso, l'unica che possa aver senso: «l'arricchimento della vita in affetti di gioia, e tra questi, di quelli che estendono il possibile di ciò che s'offre alle nostre potenze e le orienta verso “il vero bene”»: “Intendo la vita umana”» (p. 202).

Capitalismo, desiderio, servitù si inserisce con efficacia all'interno di un panorama di studi e di indagini filosofiche sulla questione del lavoro contemporaneo che appare oggi ampio e decisamente articolato. Dalle analisi foucaultiane e post-foucaultiane sull'*entrepreneur de soi-même*, alle analisi di Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron degli *habitus* riprodotti dal sistema educativo, alle ricerche degli anni Ottanta di Luc Boltanski sulle ingiustizie nel mondo professionale, la questione del lavoro sembra essere, da alcuni decenni, oggetto di un'attenzione rinnovata nei termini dell'analisi e nella strumentazione concettuale coinvolta. E non è un caso che proprio sulla questione del lavoro e nel contesto delle proteste contro la *loi El Khomri*, la cosiddetta “*loi travail*”, Lordon e il suo lavoro abbiano assunto in Francia un interesse che supera i confini ristretti del mondo accademico, e che ha avuto una certa risonanza anche nelle espressioni di movimento come quello della *Nuit Debout*. Ma, al di là della particolare situazione francese, il piccolo libro di Lordon riesce a offrire un contributo originale e rilevante, proprio per la sua incisività, anche al dibattito generale sulla contemporaneità neoliberale, che ha visto in questi ultimi quindici anni circa la comparsa di grandi opere “monumentali”: dall'analisi del mondo globalizzato di Peter Sloterdijk – a partire dalla grande trilogia *Sfere* (1998-2004) alla «storia filosofica della globalizzazione» de *Il mondo dentro il capitale* (2005) – alla trilogia *Impero* (2000), *Moltitudine* (2004), *Comune* (2009) di Michael Hardt e Toni Negri, dal discusso volume di Luc Boltanski e Ève Chiapello su *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), ai due recenti lavori di Pierre Dardot e Christian Laval su *La nuova ragione del mondo* (2009) e *Del Comune* (2014), solo per citare le più note. Questi e altri sviluppi della critica al modello neoliberale hanno assunto come snodo centrale gli effetti del sistema economico-produttivo sui processi di soggettivazione e di genesi

antropologica. L'antropologia spinozista di Lordon si innesta dunque in questo quadro di analisi con pregnanza e con la capacità di offrire innanzitutto strumenti di analisi concreta sofisticati, utili alla comprensione del “tipo umano” che popola il mondo di questo inizio millennio.

Recensione

Maria Lalatta Costerbosa, *Il silenzio della tortura. Contro un crimine estremo*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 129

Federico Rossi

Quali significati dare al silenzio quando si parla di tortura? È l'interrogativo con cui si apre la prima parte del libro della Lalatta Costerbosa, edito da DeriveApprodi per la collana Labirinti, il quale ci presenta al tempo stesso una condanna senza eccezioni di un fenomeno troppo spesso sottovalutato nelle società moderne ed una delle più lucide disamine sull'argomento. Il fine dell'opera risulta chiaro fin dal primo capitolo, che si offre di presentare i *silenzii* della tortura in tutte le sue forme, dando già inizio alla decostruzione della legittimazione della tortura in epoca contemporanea che verrà meglio sviluppata in seguito.

Il primo silenzio che l'autrice ci presenta è quello, più che mai rumoroso in realtà, di chi nega l'esistenza della tortura nelle democrazie moderne: è il silenzio come occultamento, che spesso si nasconde dietro definizioni incomplete e lacune giudiziarie. La Lalatta Costerbosa considera poi la menzogna quale elemento costituente e prodotto della tortura, che, assieme all'occultamento, ci svela come dietro questi silenzi si nasconda in realtà una natura intrinsecamente politica di questa pratica.

Il prezzo sociale della tortura non è tuttavia soltanto quello celato dalla politica e dalla pratica stessa, ma è anche e soprattutto, e qui sta forse la vera forza argomentativa del volume, quell'effetto desertifero che si genera all'interno del torturato e del torturatore e, attorno a loro, della società tutta, in quanto la tortura è, essenzialmente, la frantumazione e appunto la messa a tacere di ogni legame sociale.

Smascherare la tortura, estraendola dal silenzio che la circonda, significa però innanzitutto individuare i punti chiave della sua evoluzione e la genesi della sua critica. A questa esigenza rispondono quindi il secondo e, in parte, il terzo capitolo del libro, che ripercorrono le tappe della legittimazione e delegittimazione della

tortura. L'autrice affonda quindi la sua analisi fino all'epoca romana e all'opposizione fra la filosofia agostiniana e quella tomistica sull'argomento, ma è soprattutto con i processi alle streghe, mettendo faccia a faccia le giustificazioni delle torture di Bodin e le controargomentazioni di Von Spee e altri illustri pensatori, che viene portato alla luce il volto intrinsecamente politico della tortura in entrambi i suoi aspetti, quello della tentazione della verità e quello del gusto dell'anticipazione della pena. È questa dimensione istituzionale, quasi connaturata alla natura stessa della tortura, a renderla se possibile un reato ancora più odioso e ad accrescerne il peso sulle proprie vittime. La ricostruzione storica dell'autrice si spinge sempre oltre l'aspetto giuridico e non manca mai di integrare tesi già di per sé convincenti, come quelle di Verri e Beccaria, con argomentazioni che svelino più nel profondo quel nodo, nascosto dietro i silenzi che prima si ricordavano, che si vuole portare fuori, cioè che la tortura, molto prima che uno strumento giudiziario, è un'arma utilizzata per attuare una distorsione nella sfera pubblica e, in quanto tale, è incompatibile con la democrazia.

Il vero avversario con cui la Lalatta Costerbosa è costretta a confrontarsi è tuttavia, sul piano teorico, Jeremy Bentham, in particolar modo perché quella utilitarista è una delle giustificazioni della tortura ancora oggi più in voga nelle sue nuove declinazioni, favorite dal dibattito sul terrorismo. A questo proposito quindi quasi un intero capitolo, il terzo, è dedicato alla confutazione delle teorie dell'utilità della tortura e in particolare al sempre più abusato argomento della *ticking bomb* e al fortunato principio del *male minore*, che porta in tesi come quella di Luhmann fino al rischio di relativizzare ogni norma. Su questo argomento l'autrice non transige: non solo la tortura non è utile al perseguimento di uno scopo come quello di estorcere informazioni o confessioni, ma non è affatto utile neppure alla sopravvivenza delle stesse istituzioni democratiche, per le quali è al contrario mortale, in quanto ne mina le fondamenta stesse. Con questa presa di posizione netta si prendono quindi le distanze da qualsiasi tentativo di riabilitazione della tortura, anche in quelle forme che, illusoriamente, potrebbero apparire più "democratiche". È il caso ad esempio del *torture warrant*, l'autorizzazione giudiziale della tortura, che, secondo alcuni, dovrebbe servire da garanzia e controllo contro gli abusi, ma che la Lalatta Costerbosa rifiuta categoricamente, in virtù della non efficacia di questa pratica e della inderogabilità dei diritti umani, ancora più danneggiata in questa occasione dalla creazione di un precedente giurisprudenziale.

Una volta demolite le principali legittimazioni della tortura, i capitoli successivi si soffermano invece sulla definizione del fenomeno stesso della tortura, così da evitare che versioni stigmatizzate di questa possano essere utilizzate, come spesso è accaduto, come arma per ridefinirne i confini e far rientrare dalla finestra quelle fattispecie di tortura che, apparentemente, erano stata cacciate dalla porta da atti come la Convenzione del 1986. Il punto di vista assunto nella formulazione di questa nuova e più completa definizione della tortura è quello delle vittime di questo sistema, il torturato da un lato e il torturatore dall'altro. L'argomentazione intreccia qui trasversalmente argomenti di tipo psicologico e antropologico, come la

delineazione del particolare tipo di trauma che caratterizza la vittima della tortura, e di natura giuridico-filosofica e storico-empirica, come l'accurata ricostruzione della formazione dei torturatori e il confronto in questo campo con la tesi arendiana della banalità del male, per costruire attorno al concetto del "silenzio della tortura", o per meglio dire dei *silenzi* della tortura, una definizione precisa, che possa coincidere con la messa al bando definitiva di questa pratica. Qualsiasi sia il punto di vista adottato ciò che emerge è tuttavia una critica profondamente politica ad un sistema che, per sostenersi e colpire nel segno, deve essere in ogni caso istituzionalizzato, e quindi politico, un elemento che non manca di avere pesante influenza sulle conseguenze negative di questo fenomeno.

Sono questi quindi gli elementi che costituiscono la particolarità e l'originalità della definizione proposta in questo agevole volume, che ha nell'approccio multidisciplinare il suo maggiore punto di forza. Per formulare la sua definizione la Lalatta Costerbosa combina il ragionamento filosofico e giuridico con attente analisi condotte dal punto di vista della psiche della persona, avvalendosi del lavoro di autori come Roberto Beneduce ed Ettore Zerbino. La tortura viene così completamente smascherata per quello che è in realtà: un processo di distruzione sistematica dell'identità di individui che, indipendentemente dal mezzo utilizzato e dall'intensità della violenza, mina la possibilità stessa dei rapporti sociali e, è bene ricordarsi, lo fa con lo scopo preciso di costruire una menzogna ad uso politico. Ma la particolarità del contributo di questo volume non si esaurisce in una definizione accurata di tutti gli aspetti della tortura, bensì arriva ad analizzare fino in fondo anche il sistema necessario alla tortura, soffermandosi in particolare, come accennavamo, sulla figura del torturatore e sulla sua formazione, un processo di disumanizzazione che procede parallelo a quello della vittima e che viene portato avanti ad opera di quello che è definito un vero e proprio "sistema concentrazionario". Questo meccanismo può essere però messo in piedi soltanto da un apparato istituzionalizzato e gerarchizzato, come ad esempio quello statale, il cui ruolo nella creazione di questo sistema è messo in evidenza dall'autrice non solo nel caso di paesi autoritari, come l'Argentina e la Grecia dei Colonnelli, ma anche di paesi democratici, come la Francia e, non ultima, l'Italia. È l'ultimo tassello da aggiungere al quadro disvelativo della tortura, il ruolo dell'istituzione, che diventa più grave laddove la tortura di Stato arriva al ribaltare il dilemma della sicurezza, per cui la fonte principale di pericolo del cittadino è l'istituzione incaricata di proteggerlo, contribuendo a tagliare l'individuo fuori dalla comunità e accentuando quel trauma della tortura che, anche per questo, diviene un *unicum* non paragonabile ad altro.

Infine nelle conclusioni l'opera assume un tono più normativo, analizzando le falle del sistema legislativo, in particolare di quello italiano, e traducendo nella pratica politico-giuridica il modello di etica pubblica delineato attraverso l'analisi delle implicazioni dell'inserimento di questa definizione nell'ordinamento giuridico. Questa, conclude l'autrice, comporterebbe requisiti tanto sul piano negativo, il riconoscimento della tortura come un atroce crimine in sé, quanto su quello

positivo, che attraverso una vera condanna e una piena ricostruzione dei sistemi di tortura e un efficace percorso riabilitativo possa permettere alla vittima di tortura di ricucire i legami con la società.

Recensione

Edoardo Greblo, *Etica dell'immigrazione. Una introduzione*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2015, pp. 121

Alice Lacchei

La filosofia pratica è rimasta a lungo in silenzio in materia di immigrazione. Dalla consapevolezza di questa mancanza trae origine la riflessione di Edoardo Greblo, redattore di *Aut Aut* dal 1987, che tenta con successo di costruire un quadro organico delle recenti prospettive etiche sul tema, con lo scopo di porre le basi per gli sviluppi di una sempre più necessaria riflessione teorica.

Perché i filosofi si sono a lungo astenuti dall'esprimersi sulle complesse questioni politiche e morali dell'immigrazione? Perché il tema così controverso dell'attraversamento dei confini non ha prodotto riflessioni teoriche adeguate?

Il dato di fatto che l'autore evidenzia con lucidità è frutto di un insieme di fattori, fra cui sicuramente va menzionata la tendenza platonizzante della filosofia politica che ha caratterizzato il secondo Novecento. Agli occhi di Greblo, Rawls ne è l'esempio lampante: una teoria interamente fondata su una società ben ordinata, composta da individui razionali che agiscono in un sistema sociale completo e chiuso, non può lasciare spazio allo studio delle migrazioni, a cui è assegnato un posto solo marginale.

Anche le difficoltà nell'elaborazione di un'etica delle migrazioni organica e completa hanno influito sul mancato studio del tema. Il fenomeno in esame è complesso e in esso rientrano attori, tempi, condizioni e dinamiche estremamente diverse e variegate. Prendendo atto di ciò, l'autore circoscrive con accuratezza l'oggetto di analisi nel tentativo di costruire una valida introduzione. L'attenzione si focalizza quindi sull'immigrazione e in particolare quella motivata da ragioni economiche, in quanto eticamente più controversa, e sulle pratiche di prima ammissione, ambito meno indagato. È in questo orizzonte che emerge la questione di fondo: se reputiamo irrealistico l'universalismo estremo e eticamente inaccettabile

il particolarismo estremo, i confini quindi devono essere più o meno aperti? A ciò si aggiunge l'interrogativo su come stabilire in modo eticamente corretto i criteri per un'apertura selettiva.

La necessità di trovare risposte soddisfacenti a queste domande è estremamente attuale e urgente, se si vuole evitare che l'etica venga tagliata fuori dal processo di elaborazione delle politiche migratorie, sempre più dettate dalle passioni dell'opinione pubblica e da necessità meramente pratiche o da considerazioni prettamente empiriche.

Possiamo affermare che questo libro realizza con precisione l'obiettivo dell'autore di ricostruire analiticamente il dibattito sull'etica dell'immigrazione fiorito recentemente. L'esposizione chiara, in particolar modo nella sua struttura e ripartizione, offre una panoramica dettagliata e ragionata sulle prospettive etiche alla base dell'ingresso dei migranti nei confini degli Stati. L'autore affronta infatti, pagina dopo pagina, un dibattito con le tre macro-correnti da lui delineate, una tendente a confini chiusi, una a confini aperti e l'ultima a confini porosi, in modo da far luce su uno dei temi più controversi del nostro tempo. Ci si chiede quindi come trovare un giusto equilibrio tra esigenze dello Stato di accoglienza ed esigenze delle singole persone che attraversano i suoi confini, un interrogativo che si pongono anche le teorie presentate nelle pagine di Edoardo Greblo, fornendo risposte molto diverse fra loro.

I teorici che propendono per confini chiusi sostengono che ad ogni comunità di appartenenza spetti il diritto di porre limiti all'ingresso dei propri confini. Varie sono le ragioni poste a fondamento di tale diritto. Per Walzer, voce con la quale Greblo dibatte copiosamente in questo lavoro, per esempio la ragione è il diritto all'autodeterminazione della comunità. La priorità dell'autodeterminazione viene poi ripresa ma ampliata e allo stesso tempo ammorbidita da Miller, il quale sostiene la necessità di un equilibrio tra l'interesse prioritario alla preservazione della cultura e gli interessi dei migranti. Ciò che ne emerge però non è un reale equilibrio, in quanto l'unica limitazione per lo Stato è l'impossibilità di usare criteri per la selezione moralmente irrilevanti o offensivi.

Inserendosi in questo contesto Greblo offre spunti molto interessanti, sollevando alcune critiche all'argomento fondato sulla preservazione della comunità culturale, il quale a suo avviso spesso resta vago e confuso sui criteri da utilizzare e non fornisce una base etica tale da giustificare la priorità all'interesse generale rispetto a quello individuale dei migranti. Greblo conclude le sue considerazioni sul tema sostenendo che tale posizione sarebbe eticamente legittima solo se gli Stati si impegnassero a dare attuazione ai loro obblighi globali. Emerge qui l'attenzione che fin dall'introduzione l'autore conferisce alle dinamiche economiche globali, a suo avviso da tenere in considerazione per l'elaborazione di un'etica dell'immigrazione.

Il valore dell'autodeterminazione non è l'unico a porsi come giustificazione a confini chiusi, in quanto ad esso si aggiungono la priorità morale data ai connazionali e la libertà di associazione, intesa come valore incondizionato alla base di un diritto presuntivo spettante a Stati legittimi. Esistono diritti morali propri degli

Stati? La libertà di associazione è davvero un valore incondizionato? L'autore cerca di sciogliere questi interrogativi fornendo spunti molto interessanti.

Da non tralasciare sono inoltre le ragioni di Stati a confini chiusi che si basano sulla struttura stessa del sistema democratico e sulla necessità dei confini in una democrazia. Quest'ultima affermazione non viene rifiutata completamente da Greblo, seppur con limitazioni e precisazioni al riguardo. In stretta connessione con il dibattito relativo a democrazia e immigrazione, vi è quello sempre più attuale sulla sicurezza pubblica e sulla sicurezza del sistema di welfare, che mette in evidenza come i confini e i privilegi della cittadinanza vengano percepiti sotto minaccia e come la risposta più adeguata alla paura sembri essere la chiusura. Ecco perché è più che mai fondamentale una prospettiva etica sul tema, volta a evitare che le politiche siano frutto di passioni e paure, ma scaturiscano invece da un dibattito che tenga conto sì di questioni pratiche e specifiche, ma anche di presupposti etici di riferimento.

I sostenitori dell'istituzione di confini aperti, invece, basano le proprie considerazioni essenzialmente su due elementi: libertà di movimento considerata una libertà fondamentale e la povertà e le disuguaglianze globali, molto spesso causa dei flussi migratori.

Secondo questa prospettiva, i principi fondamentali del liberalismo obbligano gli Stati a confini aperti e permeabili, al fine di evitare il contrasto con il principio di eguaglianza morale degli individui e la loro priorità rispetto alla comunità; la cittadinanza è da considerarsi in questo caso un elemento moralmente arbitrario e uno degli ostacoli alle pari opportunità. Carens e altri autori sostengono dunque l'esistenza del diritto alla libertà di immigrazione, in pieno accordo con le libertà fondamentali della tradizione liberale. Come le altre libertà infatti, quella di immigrazione può essere legittimamente limitata, ma solo compatibilmente con i principi dell'egualitarismo liberale. Alla luce di tali considerazioni nasce l'obbligo morale degli Stati di far entrare all'interno dei propri confini individui che altrimenti non potrebbero godere di fondamentali diritti umani alla sicurezza e alla sussistenza. Gli interrogativi rimangono comunque molteplici. Nel caso di una necessaria limitazione di ingressi dettata da circostanze pratiche e specifiche, quale sarebbe il criterio di selezione da utilizzare? Se alla base vi è un diritto riconosciuto oltre che alla sicurezza anche alla sussistenza ci si chiede se uno degli elementi da considerare debba essere il grado di povertà. L'autore evidenzia le carenze e le criticità delle differenti teorie a favore dei confini aperti, ma sembra condividere l'esistenza di una responsabilità degli Stati dei paesi ricchi, i quali non hanno alcun diritto morale di chiudere le frontiere se non attuano contemporaneamente misure per combattere la povertà. Non ne hanno diritto finché, quindi, non sono all'altezza dei loro obblighi morali internazionali, *in primis* dell'obbligo morale di combattere la disuguaglianza globale e la corrispondente allocazione di doveri e politiche.

Anche se le teorie messe in evidenza dall'autore sono così varieguate tra loro, possono trovare punti di contatto capaci di generare riflessioni molto interessanti. Come appare chiaro dalle posizioni dei teorici dei confini chiusi, la democrazia ha

bisogno di confini sulla base del valore dell'autodeterminazione politica. È da qui che parte la riflessione di Benhabib, che Greblo presenta come un punto di raccordo. Pur essendo sostenitrice della libertà fondamentale di circolazione, Benhabib ribadisce la necessità di confini, ma confini diversi, fluidi, porosi, continuamente modificabili, oltre che di un ragionevole coordinamento tra politiche migratorie degli Stati relativamente ricchi. A ciò si aggiunge l'obbligo di questi ultimi alla presa di coscienza dei propri doveri morali globali, da tenere in considerazione nel momento in cui limitano l'ingresso nel proprio territorio: la limitazione infatti è legittima solo se lo Stato in questione adempie ai propri doveri morali nei confronti di coloro che ha rifiutato.

In conclusione Greblo sembra tra le righe fornirci una considerazione fondamentale: la giustificazione etica non deve essere tanto nell'apertura dei confini quanto nella loro chiusura, che comunque continua a generare interrogativi riguardo a modalità e criteri. Molte sono le domande lasciate aperte appositamente, da considerarsi la ricchezza più grande di questo lavoro, che offre continui spunti di riflessione e strumenti indispensabili per gli sviluppi di un'etica dell'immigrazione ma soprattutto per comprendere la realtà attuale.

Recensione

Alessia Belli, *Che genere di Diversity? Parole e sguardi femminili migranti su cittadinanza organizzativa e sociale*, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 194

Anna Loretoni

Cittadinanza, genere e cultura sono le tre parole-chiave al centro del libro di Alessia Belli. Attraverso l'analisi di questi concetti l'autrice cerca di mostrare come una ricerca-azione che assuma il genere come punto di vista prioritario possa contribuire a promuovere il riconoscimento, la valorizzazione e l'inclusione delle differenze che abitano il panorama sociale e organizzativo.

Adottando la voce e lo sguardo delle donne straniere, la ricerca vuole leggere i contesti di vita e di lavoro attraverso l'esperienza di soggetti generalmente più marginali al fine di definire percorsi di crescita maggiormente inclusivi e sostenibili, nonché condizioni di giustizia ed eguaglianza sociale per tutti e tutte.

A partire dai due casi studio della città di Arezzo e della società cooperativa Cooplat, il metodo del *'diversity management'* e il concetto di 'multiculturalismo progressista' hanno l'ambizione di porsi come importanti strumenti di cittadinanza attiva, tracciando una relazione virtuosa tra ricerca, lavoro e società. La specificità di questo studio sta appunto nell'ambizione di tenere insieme e far dialogare due realtà diverse eppure profondamente legate, quella sociale e quella organizzativa. Si tratta infatti di due ambiti fondamentali nella costruzione del percorso identitario, fortemente sollecitati dall'attuale crisi economica, politica e sociale. Tali contesti hanno visto contrarsi in modo significativo la loro capacità di riflettere, confermare e sviluppare l'identità della persona, con un conseguente e preoccupante depotenziamento della stessa categoria di cittadinanza. Dal punto di vista metodologico il testo risulta attraversato da un'attitudine femminista, che dà vita ad una interessante e innovativa lettura sia del *diversity management* che del multiculturalismo, attraverso una rivisitazione critica dei lavori di Anne Phillips, Susan Moller Okin, Monique Deveaux. In questo lavoro, il genere funziona sia

come categoria analitica, permettendo di comprendere ciascun ambito come caratterizzato da relazioni di potere asimmetriche e da aperti processi identitari, ma anche come motore di cambiamento, con l'obiettivo di implementare dinamiche trasformative in un'ottica di maggiore giustizia sociale. Esattamente questo anelito al cambiamento è ciò che unisce ricerca-azione e lente di genere e che va a informare la scelta e la combinazione di metodi di ricerca altrettanto innovativi. Attraverso interviste e laboratori fotografici è stato chiesto a circa 70 donne – che seguendo un approccio intersezionale risultano diverse per origine, età, cultura, religione – di raccontare l'esperienza di vita nella città di Arezzo e di lavoro nella società cooperativa Cooplat. Voci e sguardi diventano così una possibilità di narrarsi, e con ciò di recuperare il senso di una coerenza interiore, mostrandosi in definitiva come importanti fattori di *empowerment*. Al centro di questa ricerca viene posta quindi la persona, che vuol dare piena cittadinanza non solo a bisogni ed esigenze, ma anche a idee e desideri, che si mostrano in questo processo come potenti motori di cambiamento. Proprio a partire dalla progettualità e dall'*agency* delle donne incontrate nel corso della ricerca, il libro propone una specifica sezione dedicata alle 'buone prassi', dove indicazioni e suggerimenti sulle *policies* da adottare ai diversi livelli, da quello dell'organizzazione aziendale a quello sociale, chiamano in causa una molteplicità di attori che rivestono un ruolo decisivo nel panorama territoriale, regionale, nazionale e internazionale. La duplice dimensione del libro, teorico-analitica e pratico-propositiva, si fa portavoce di una conclusione importante, che in un clima estremamente critico sa andare oltre le dimensioni della sicurezza e del profitto, come unici indicatori nella definizione delle politiche sociali e del lavoro. Si tenta qui, infatti, di proporre una nuova prospettiva, capace di dare sostanza alla categoria di cittadinanza attraverso la valorizzazione dei molti aspetti connessi al benessere della persona, sia nella sua dimensione materiale che immateriale, aspetti che l'ambiente lavorativo e sociale dovrebbero contribuire a nutrire. È rispetto a questa concezione olistica del soggetto che i luoghi del lavoro e della città andrebbero infatti ripensati per diventare componenti costitutive di un progetto multilivello che ha al centro la dignità e lo sviluppo della persona.