

FIGURE, TEMI E PROBLEMI DELL'ETICA NOVECENTESCA UN PERCORSO ESSENZIALE PER IL CITTADINO EUROPEO D'OGGI

CARMEN DAL MONTE

Prolegomeni

Nel Novecento il dibattito sull'etica è stato ricco di riflessioni e ha fatto emergere una serie di nuove questioni legate sia al progresso scientifico e alle sue ricadute tecnologiche sia alle trasformazioni storiche che hanno determinato la fine delle ideologie globali e con esse anche una perdita di punti di riferimento esistenziali e sociali. Scomparsi i grandi paradigmi che avevano nei secoli precedenti costruito il panorama di riferimento delle scienze e della società, anche la filosofia ha preso atto delle necessità di ripensarsi e di ripensare i suoi strumenti.

Oggi le questioni etiche più urgenti riguardano la bioetica, la tutela dell'equilibrio ambientale, le responsabilità della società del benessere, il problema della differenza e gli interrogativi posti dalla globalizzazione. Scienza, tecnica e economia portano sul piano della discussione problemi e dubbi sui quali è necessario riflettere e per i quali costruire pratiche indicazioni di azione; tutte le discipline si correlano inoltre con gli sviluppi della "computer science", delle realtà virtuali, delle nuove tecnologie; e la mesotés di cui parlava Aristotele ha assunto, attraverso la diffusione dei nuovi strumenti di comunicazione, un ambito non ben definito che fa intersecare in maniera inedita il soggetto con il mondo, permettendogli di annullare sia lo spazio che il tempo interagendo con la piazza telematica che la tecnologia ha contribuito a

costruire. E questa nuova “medietà” ha probabilmente necessità di un nuovo kairòs, una nuova formulazione adeguata al momento e alle necessità dell’“azione opportuna al momento opportuno”.

Accanto a questi aspetti, l’ambito nato da pochissimi decenni delle nanotecnologie, che sembra far intravedere non solo rivoluzionari cambiamenti tecnologici – che come sempre accompagnano lo sviluppo del pensiero etico e morale – ma anche prospettive più specificamente teoretiche. E si parla già di “etica delle nanotecnologie” in questo contesto che ha visto nascere l’esigenza delle etiche applicate. Accanto quindi a teorie etiche generali, che si richiamano a interpretazioni complessive dell’uomo e della società, vi sono etiche normative e descrittive, riflessioni morali che si richiamano all’universalità dei valori o che, al contrario, mettono l’accento sulla loro pluralità. A questa crescente complessità della questione si aggiunge la riflessione sui diritti individuali, nonché sul rapporto fra diritti individuali e diritti delle comunità.

In questo capitolo vedremo alcune tra le più importanti posizioni intorno al dibattito sull’etica, ma nel quadro generale non poteva mancare un pur breve accenno alla filosofia analitica e al neoutilitarismo.

Nel 1903 George Edward Moore (1873-1958), docente di logica a Cambridge e “padre” della filosofia analitica, pubblica i *Principia Ethica*, opera nella quale si oppone all’utilitarismo di J. S. Mill elaborando il concetto di “intuizionismo metaetico” (come verrà più tardi denominato). Ad avviso di Moore, il valore di una cosa non è una sua proprietà naturale e nemmeno deriva dalla relazione che con essa hanno gli uomini, ma si tratta piuttosto di una sua caratteristica oggettiva che viene messa in luce da una facoltà che tutti gli uomini possiedono, facoltà che chiama appunto intuizione. Quindi il problema non è più quali valori debbano essere condivisi da tutti gli uomini e dalla società nel suo complesso ma cosa sia in generale il valore, e quali siano i termini linguistici che denotano i valori etici. La questione intorno all’etica viene spostata quindi sul piano della metaetica, e slegata dal sostenere una particolare teoria intorno al problema. L’assunto di base deriva dalla cosiddetta “legge di Hume”, che distingue le asserzioni prescrittive dalle asserzioni descrittive, poiché appartengono a due ordini

diversi, le une all'ordine del "dover essere" le altre a quello dell'"essere". Per questo Moore accusa J.S. Mill di fallacia naturalistica, perché ritiene che egli faccia confusione tra ciò che gli uomini desiderano e quello che dovrebbero desiderare.

La posizione di Moore influenza il pensiero di Alfred J. Ayer (1910-1989), esponente del positivismo, che sostiene una visione emotivistica dell'etica, affermando che le asserzioni etiche – non verificabili empiricamente, al contrario di quelle scientifiche – hanno comunque una loro validità come asserzioni del sentimento, poiché hanno la funzione di esprimere i sentimenti di chi parla e di suscitare sentimenti simili in chi ascolta. La valutazione etica espressa nella frase "hai fatto male a rubare" non aggiunge assolutamente nulla alla affermazione "hai rubato" se non l'esprimere la disapprovazione di chi parla. Avulsi dall'esperienza, i giudizi etici non possono essere discussi razionalmente (emotivismo radicale).

A riprendere la distinzione di Moore tra la morale e le altre discipline è Charles S. Stevenson (1908-1970), che dedica al problema del linguaggio morale due importanti testi, uno del 1937, Il significato emotivo dei termini etici, e uno del 1944, Etica e linguaggio. Secondo Stevenson, esponente dell'emotivismo moderato, i giudizi etici – che non hanno valore conoscitivo e nemmeno descrittivo – hanno la funzione di "creare un interesse", manifestando il sentimento di chi li pronuncia e stimolando chi ascolta alla condivisione. Davanti a quelle che sembrano strade senza uscita, altri esponenti della filosofia analitica tentano approcci alternativi; Richard H. Hare (1919) respinge le affermazioni di Stevenson di una morale del sentimento e, seguendo la filosofia kantiana, afferma che gli enunciati morali esprimono verità universalmente valide e delinea le attività inerenti alla morale in termini razionali. La morale ha quindi carattere eminentemente prescrittivo e, se siamo liberi di scegliere i principi morali ai quali aderire, abbiamo poi l'obbligo di rispettarli.

Stephen Toulmin (1922) si assume invece il compito di colmare il divario tra giudizi di fatto e giudizi di valore; autore del testo Ragione ed etica (1950), Toulmin sostiene che gli enunciati etici – che possiedono elementi razionali – hanno in primo luogo la funzione di mutare il comportamento degli uomini e

fa l'esempio di azioni che, operando in senso positivo sulla realtà (annullando o stemperando conflitti), fanno scaturire giudizi di valore.

Il neoutilitarismo si richiama alla filosofia morale di J. Bentham e J. S. Mill, principali esponenti nell'Ottocento – seppur con grandi differenze – della corrente utilitaristica; ma, se questa aveva come criterio di giudizio morale la valutazione delle conseguenze di un'azione, la rilettura contemporanea fa assumere questo ruolo alle preferenze dell'individuo e, per evitar di cadere in un relativismo assoluto, la domanda a cui cerca di rispondere è l'individuazione dei criteri generali che accertino la “validità” delle scelte.

Per John Harsany (1921) questo criterio è l'imparzialità, sostenendo che un giudizio morale deve escludere qualsiasi visione parziale. Harsany distingue tra “utilitarismo dell'atto” (un'azione è morale se contribuisce al bene comune) e “utilitarismo della regola” (un'azione è morale se è conforme alla regola che, a sua volta, è morale se è utile al bene comune). Per garantire l'imparzialità, Harsany postula il concetto di equiprobabilità, nel quale immagina che coloro che devono esprimere un giudizio su un sistema sociale abbiano le stesse probabilità di occupare un posto qualsiasi nel sistema sociale scelto. Sulla equiprobabilità è possibile quindi edificare una teoria della decisione razionale che determini i principi razionali da seguire in termini di efficacia ed anche universali, ovvero non legati all'egoismo particolare e all'individualismo.

Hannah Arendt e Hans-Georg Gadamer. Un ritorno all'Aristotele morale e politico

I principali esponenti del neoaristotelismo sono Hannah Arendt (1906-1975) e Hans Georg Gadamer (1900 - 2002).

Arendt, nell'opera *Vita activa* (1958), affronta il problema della scomparsa della dimensione politica dell'uomo, dopo i totalitarismi che hanno caratterizzato i primi decenni del Novecento. A questi oppone l'esperienza della polis come luogo in cui l'agire – azione e discorso – non era ancora stato sostituito

prima dal fare e poi dal lavorare. Il filosofo, in contrasto con la tradizione, privilegia la vita attiva alla vita contemplativa, e considera l'uomo come definito dall'azione e non dal pensiero – ove l'azione è intesa come azione politica. Viene recuperata quindi la distinzione aristotelica tra *póiesis* e *praxis*, agire strumentale e agire etico-politico; in breve nell'orizzonte etico-teorico della filosofia tedesca, la vita attiva dell'uomo si estrinseca in tre modalità fondamentali: a) l'attività lavorativa (*animal laborans*); b) l'operare (*homo faber*); c) l'agire (*zoon politikòn*). L'attività lavorativa si riferisce all'ambito della vita biologica e naturale, ma senza che ciò porti alla produzione di beni duraturi, caratteristica che è riservata invece all'operare, ambito nel quale l'attività dell'uomo porta alla costruzione di un mondo artificiale. Peculiare invece dell'uomo come animale politico è l'azione: ciò che «mette in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione delle cose materiali corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente la condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica»^[1].

Di queste tre forme la più importante è l'ultima: la politica è lo spazio comune nel quale, al riparo della violenza, gli uomini comunicano tra di loro interagendo liberamente, fiduciosi nell'efficacia persuasiva del discorso. È contrapposta alla vita domestica, prepolitica, dove vigeva l'autorità incontrastata del capofamiglia e dove regnava invece la necessità. La libertà della polis era la condizione e insieme la garanzia dell'*eudaimonía*, la felicità. Questo spazio politico è scomparso nella modernità, la decadenza ha avuto inizio con il declino della polis e con la vittoria della vita contemplativa sulla vita attiva. Il giudizio di Arendt sul mondo contemporaneo è pessimista, l'uomo del nostro tempo è destinato al lavoro per sopravvivere,

è animal laborans, l'equivalente odierno dello schiavo antico.

Gadamer riconosce nel concetto aristotelico di *phrónesis* uno spazio dell'etica indipendente rispetto non solo alla teoria ed alla tecnica, ma anche alla metafisica, e rende ad Aristotele il merito non solo di aver rifiutato l'idealismo platonico, ma anche di aver affermato che il bene è individuabile sempre nelle azioni concrete; riprende la distinzione aristotelica tra *póiesis* e *praxis*, sapere pratico-morale e sapere pratico-tecnico, entrambi campi conoscitivi che sono di guida all'azione, con l'importante differenza che il secondo viene applicato in conformità a modelli stabiliti, mentre il primo, che determina l'agire morale, è una sintesi tra fini e mezzi che necessita del giudizio e si concretizza nella singola azione in una situazione data.

Hans Jonas. I nuovi problemi imposti dal progresso scientifico

L'interesse di Hans Jonas (1903-1993) per i problemi etici nasce intorno agli anni Sessanta, e si concretizza con la pubblicazione di *Organismo e Libertà. Verso una biologia filosofica* (New York, 1966); nel 1979, appare, infine, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica), opera a cui è legata la sua fama internazionale.

Fin dall'incipit dell'opera se ne coglie l'aspetto particolare: infatti, dopo decenni di scrittura in inglese, Jonas decide di tornare alla lingua madre, il tedesco: «La decisione di scrivere questo volume in tedesco, dopo decenni di pubblicazioni quasi esclusivamente in inglese, non va ricondotta a ragioni sentimentali, ma soltanto alla considerazione obiettiva della mia età. Poiché un'equivalente formulazione nella lingua acquisita mi costa ancor sempre il doppio o addirittura il triplo del tempo richiesto da quello della mia lingua

madre, ho creduto, in considerazione sia dei limiti della mia vita sia dell'urgenza dell'oggetto, di dover scegliere per la stesura, dopo i lunghi anni del lavoro concettuale preparatorio, la via più breve, che comunque si è rivelata ancor sempre sufficientemente lenta. Naturalmente, al lettore non sfuggirà che l'autore non ha più "seguito" l'evoluzione della lingua tedesca a partire dal 1933»[2].

L'intento di Jonas, in netta controtendenza rispetto alle correnti contemporanee, è quello di legare di nuovo l'etica all'ontologia; la sua concezione dell'etica si contrappone decisamente al criterio valutativo auspicato e formulato, per quello che riguarda la scienza, la politica e la visione della storia, da Weber (1864-1920). Secondo Jonas, infatti, è compito della filosofia prendere posizione intorno ai nuovi problemi etici che lo sviluppo scientifico e tecnologico pone; questo a maggior ragione perché i progressi compiuti dall'uomo se, da un lato, hanno aperto possibilità inaspettate per quello che riguarda il benessere e la salute – in generale la qualità della vita –, dall'altro hanno però messo nelle mani degli uomini il rischio concreto della distruzione del genere umano e della natura così come si è evoluta.

La riflessione prende le mosse dall'inadeguatezza delle etiche tradizionali che, se assumevano la tecnica come sostanzialmente "neutra", consideravano anche gli effetti delle azioni degli uomini in un ambito spazio-temporale circoscritto, ponendosi comunque in un'ottica quasi esclusivamente antropocentrica. I progressi della tecnologia hanno tuttavia mutato radicalmente la situazione, e le conseguenze delle azioni degli uomini sulla natura possono rivelarsi a distanza di decenni, se non di secoli. Inquinamento dell'ambiente, consumo delle risorse, possibilità di conflitti nucleari sono solo alcuni dei pericoli che è possibile verificare.

Dinanzi a questo scenario, Jonas ritiene doveroso prendere atto che l'unica soluzione possibile è quella di

riconoscere i diritti della natura, l'unico modo per garantire all'umanità un futuro sulla terra. La priorità, dunque, diviene quella di costituire un sapere collettivo in grado di prevedere in anticipo le conseguenze delle decisioni che vengono assunte: si tratta di un sapere collettivo non solo perché la nuova etica non può avere al suo centro l'individuo, bensì la collettività, ma anche perché l'individualismo utilitaristico non ha fatto altro che trasformare l'uomo stesso in uno strumento della tecnica.

A questo fine, il precedente filosofico a cui si richiama Jonas è Immanuel Kant (1724-1804), perché la nuova etica deve avere un carattere imperativo e il filosofo deve formulare i nuovi imperativi categorici: «Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe press'a poco così: “Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita sulla terra”, oppure, in forma negativa: “Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano ogni possibilità futura di tale vita”, oppure, semplicemente: “Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra”, o ancora, tradotto nuovamente in positivo: “Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà”»^[3].

Il distacco da Kant si misura sul criterio dell'imperativo categorico, centrato sugli effetti e non sull'intenzione, ma si resta nell'ambito di un'etica prescrittiva e razionale, per quanto in uno scenario del tutto nuovo, che vede nel futuro, sia prossimo sia lontano, la rilevanza degli effetti delle azioni che sono compiute qui e ora.

E, se le nostre azioni sono una scommessa sul futuro, sul nostro futuro e sul futuro delle prossime generazioni e della terra stessa, deve prevalere, nel calcolo razionale, il criterio del pessimismo: «Proprio

quella incertezza che minaccia di paralizzare l'azione etica per la responsabilità del futuro, come la intendiamo qui, e che naturalmente non è limitata alla profezia di sventura, va inclusa anch'essa nella teoria etica come condizione di un nuovo principio, che dal canto suo può diventare operante come norma pratica. Detto in maniera grossolana si tratta del precetto secondo cui si deve prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza»^[4].

Etica e soggetto: la lectio di Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas (1905-1995) deve la sua formazione filosofica alle opere di Husserl e Heidegger, e – fin dalla sua tesi di dottorato – s'inserisce nel dibattito filosofico con queste coordinate. Ben presto, tuttavia, la sua riflessione prende una curvatura etica che caratterizzerà tutto lo sviluppo successivo del suo pensiero; e, se nelle opere di Husserl e nella fenomenologia Lévinas trova la possibilità di ricondursi a un modello di approccio al concreto, la lezione dell'Heidegger di Essere e tempo (1927) gli consente di assumere l'essere come un "accadere". E proprio sull'"essere" Lévinas incentra la sua attenzione, con l'intento di giungere a una nuova concezione del soggetto, spostando la questione su un piano diverso, preteoretico.

Le quattro conferenze tenute nel 1946-1947 al Collège philosophique, fondato da Jean Wahl e pubblicate con il titolo di Il Tempo e l'Altro, segnano una nuova direttrice di ricerca nella riflessione di Lévinas, e vanno a costituire la cornice entro la quale si svilupperà tutta la produzione filosofica successiva. Ciò che marca la differenza – e che stacca il filosofo lituano dal pensiero di Heidegger, così come da quello contemporaneo di Sartre – è la possibilità aperta dalla

socialità per uscire dalla solitudine, tema che verrà approfondito in *Totalità e infinito*, il suo capolavoro. Tale possibilità si esplica nel “tempo” come evento che ha origine dalla relazione con l’altro. Nella prefazione alla seconda edizione, scritta quasi trent’anni dopo, Lévinas si esprime così: «La tesi principale intravista in *Le Temps et l’Autre* consiste [...] nel pensare il tempo non come una degradazione dell’eternità, ma come una relazione con ciò che, di per sé inassimilabile, assolutamente altro, non si lascerebbe assimilare dall’esperienza, o con ciò che, di per sé infinito, non si lascerebbe com-prendere»^[5].

Pur prendendo le mosse, in quest’opera, dal binomio heideggeriano *esistenza/esistente*, Lévinas lo sviluppa attraverso un percorso del tutto originale, che vede l’“esistenza” intesa come “l’essere in generale”, impersonale e colto senza alcun riferimento al concreto; con “esistente”, invece, che Lévinas chiama “ipostasi”, viene ad intendersi la soggettività.

Dopo la guerra, il corso della sua riflessione appare mutato: l’esperienza della Shoah ha cambiato l’orizzonte del suo pensiero, e la condizione degli ebrei diverrà per lui la condizione dell’essere umano in quanto tale. Da qui lo stretto legame tra gli studi di ebraismo e la ricerca filosofica, anche a partire da *Dall’esistenza all’esistente* (1947), considerata la prima opera in cui Lévinas esprime il suo pensiero originale; si presenta qui la nuova concezione dell’“io” che egli sta elaborando, strettamente correlato con l’idea del Bene, che ha come condizione un nuovo confronto con Heidegger – sul piano della differenza ontologica – e con Husserl, intorno al concetto di *epoché*.

Ciò che sta cercando Lévinas in questo momento è una nuova concezione dell’ontologia e dell’essere attraverso gli strumenti della fenomenologia, e l’*epoché* husserliana è ciò che richiama in *Il tempo e l’altro*, quando affronta il tema del *c’è*. Ne parla la lezione intitolata *L’essere senza esistente*, dove prende le

mosse dalla distinzione heideggeriana tra “essere” e “essente”, che preferisce tradurre con “esistere” e “esistente”. Lévinas afferma che questa distinzione, in Heidegger, non contempla la separazione, perché l’esistere è sempre colto all’interno dell’esistente, ma c’è una conseguenza che emerge nella Geworfenheit di Heidegger, tradotta con “fatto-d’esser-gettato-dentro” l’esistenza, ed è la conseguenza che fa prendere nota come l’esistente: «non potesse apparire se non dentro un’esistenza che lo precede, come se l’esistenza fosse indipendente dall’esistente e l’esistente che vi si trova gettato non potesse mai divenire padrone dell’esistenza»[6].

In Totalità e infinito, l’apertura di Lévinas è anche l’attacco alla tradizione filosofica che ha cercato per secoli di soffocare il molteplice e il diverso; da queste prime affermazioni prende le mosse il pensiero maturo del filosofo, che vuole uscire dall’“imperialismo del Medesimo”, e vuol farlo nei termini etico-pratici, perché solo la relazione con l’altrui diversità è in grado di farci uscire dai confini della soggettività.

Nel tentativo di svelare l’impronta originale del rapporto con gli altri, Lévinas esamina quelle situazioni concrete che, nonostante la storia delle relazioni sociali che hanno portato alla contemporaneità, ancora ne fanno emergere le tracce. E si concentra, per questo, sulle relazioni amoroze e su quelle filiali. L’alterità rappresentata dalla donna simbolizza l’origine stessa dell’alterità, poiché l’eros esige l’alterità ed esclude ogni possibile identità o fusione; e l’inconoscibilità del femminile è un modo d’essere di questa alterità, che caratterizza la relazione che si può avere con esso come “del tutto eccezionale”.

L’amore – scrive Lévinas – «non è una possibilità, non è dovuto a una nostra iniziativa, esso è senza ragione, ci invade e ci ferisce; e tuttavia l’io sopravvive in lui». Da questa relazione con l’altro nasce la seconda esemplificazione, quella che

approfondisce le relazioni filiali: la tensione insuperabile tra identità e alterità caratterizza il rapporto del padre con il figlio, poiché quest'ultimo non è né un evento e nemmeno un alter ego, non è una proprietà e neppure un effetto del quale si è una causa, è quello che egli definisce come “esistere pluralista”.

Totalità e infinito è un'ampia opera divisa in quattro sezioni: Il Medesimo e l'altro, Interiorità ed economia, Il volto e l'esteriorità e Al di là del volto; per esplicita ammissione di Lévinas, il modus procedendi che caratterizza l'opera è quello fenomenologico, il quale – sia pure nelle caratteristiche che hanno sostenuto l'impatto con la sua analisi – gli ha consentito il passaggio dall'ontologia all'etica.

Nella prima sezione, Lévinas introduce il tema e le linee principali del suo percorso, la relazione tra l'“io”, che resta appunto “medesimo” nel divenire del tempo e delle esperienze, e l'“altro”, relazione che può essere definita metafisica, ma che nella sua concretezza è “relazione etica”.

In Interiorità ed economia, Lévinas riprende il tema del c'è, e lo sviluppo dell'analisi si configura come un saggio di antropologia filosofica; nella terza parte, Il volto e l'esteriorità, argomenta come l'altro si presenti anzitutto come “rivelazione”, come visage, perché questa è la modalità della presenza: «noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'altro, che supera l'idea dell'Altro in me»^[7]. Il volto dell'Altro impone il suo significato, ed è portatore di senso per sé – del senso primordiale –, e si pone come autosignificante; queste caratteristiche lo rendono trascendente, fanno sì che richiami l'infinito, o, meglio, sono il modo con cui ci viene rivelata l'infinità dell'infinito, e con la parola “metafisica” Lévinas vuol definire l'apertura alla diversità e alla trascendenza, contrapponendola all'“ontologia”, intesa come il pensiero totalizzante della tradizione. Attraverso la metafisica, l'io, nel volto dell'Altro, si apre all'infinito.

Per questo, Lévinas parlava di “relazione metafisica”: pur opponendosi decisamente ad ogni interpretazione in senso mistico, egli utilizza il termine “religione” per definire questo rapporto; e il passo successivo è l’utilizzo del concetto di creazione così come viene utilizzato nei testi sacri per indicare la separazione, l’esistenza indipendente dal creatore e quindi libera. In questo senso, l’Essere è l’Altro e il Medesimo insieme, e la religione è la struttura ultima. Il volto di Dio, pur inattingibile, si mostra attraverso il volto dell’altro che si palesa, e la «dimensione del divino si apre a partire dal volto umano»[8].

Onde approfondire la nozione di volto, e intendere così il rilievo effettivo ch’essa ha nell’elaborazione di Lévinas, è necessario comprendere quale legame abbia essa con l’etica, che egli definisce “filosofia prima”. In concreto, è alla relazione etica che è dedicato quasi tutto il testo che stiamo esaminando, ai suoi presupposti e alla sua centralità. Il volto è nudo – afferma il filosofo – ma proprio questa nudità ci lascia scorgere la necessità e l’indigenza, l’altro è anche lo straniero, il perseguitato, il proletario, l’ebreo; e se, per un verso, questa nudità solletica il potere del Medesimo, fino a pensarne la negazione assoluta, l’omicidio, per altro verso l’espressione originaria del volto nudo reca la scritta “non uccidere”, un’affermazione che Lévinas definisce “originaria”. Così, la relazione tra il Medesimo e l’altro si configura come una relazione “asimmetrica”, perché si richiama alla responsabilità, senza per questo implicare una responsabilità dell’Altro nei confronti del Medesimo, ma, anzi, implicando la responsabilità dell’io anche nei confronti di terzi.

Qui si stabilisce e si radica il primato dell’etica – la filosofia prima – sull’ontologia. Si incontrano in Lévinas due grandi tradizioni, la filosofia occidentale e il pensiero ebraico, e il secondo sembra quasi stabilire le strutture e gli ambiti della prima in una sintesi magistrale che – dopo quella di Spinoza – celebra il

rinnovato incontro fra la tradizione ebraica e la filosofia. È attraverso lo studio del pensiero ebraico che il filosofo lituano fa emergere quel pensiero della traccia che gli permette di fondare l'etica della differenza, e il pensiero della rivelazione attraverso la Legge, insieme comandamento e prescrizione, consente di illustrare una nuova via della filosofia, che è etica e pratica insieme. Se la filosofia dell'occidente si è caratterizzata anche come una violenza dell'identità, per piegare razionalmente la diversità a un'immagine ontologica, allora attraverso l'etica dell'agire, l'Halachà, è possibile trovare insieme all'Altro la via d'uscita, perché, come scrive in Altrimenti che l'essere «la giustizia rimane giustizia dove l'uguaglianza di tutti è portata dalla mia disuguaglianza, dal surplus dei miei doveri sui miei diritti. L'oblio di sé muove alla giustizia».

Etica ed economia globale. Verso il nuovo millennio:

Zygmund Bauman e Martha Nussbaum

Zygmund Bauman (1925) in questi anni si è rivelato, sia dal punto di vista sociologico sia da quello filosofico, lo studioso più originale della globalizzazione e della sue molteplici implicazioni. Tra i suoi numerosi studi dedicati ai vari aspetti dei fenomeni globali postmoderni, sicuramente il più interessante, anche dal punto di vista metodologico, è *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1998, tr. it. 2001). Bauman parte dalla considerazione che il termine “globalizzazione”, di fatto, non rimanda alla conoscenza di una realtà fenomenica unanimemente condivisa, ma occulta una confusione che, prima di essere terminologica, è reale. «A voler scovare il suo significato più profondo, l'idea di globalizzazione rimanda al carattere indeterminato, ingovernabile e autopropulsivo degli affari mondiali,

ancora, fa pensare all'assenza di un centro, di una sala comando, di un consiglio di amministrazione, di un ufficio di direzione»^[9].

Nella premessa introduttiva, Bauman cerca di chiarire come il fenomeno della “globalizzazione” presenti aspetti diversi e, all'apparenza, contraddittori e inconciliabili. Nell'accezione più generale, per non dire generica, globalizzazione e localizzazione sembrano fenomeni opposti, ma l'analisi del sociologo polacco mostra come in realtà siano due facce della stessa medaglia: la globalizzazione, nei suoi aspetti finanziari ed economici, che sono poi quelli principali, si nutre della localizzazione e della debolezza degli stati nazionali. Poiché la distinzione in classi parte dalla divisione degli spazi, chi è separato dallo spazio reale (il capitale finanziario, gli azionisti) ha perso anche le responsabilità che, in qualche modo, segnavano la vita e le azioni del capitalismo moderno: «diversamente da quanto accadeva ai proprietari terrieri assenteisti agli albori dei tempi moderni, i capitalisti e gli intermediari tardo-moderni, grazie alla nuova mobilità delle loro risorse, ormai liquide, non devono fronteggiare limiti sufficientemente reali – solidi, duri, resistenti – che dall'esterno impongano loro linee di condotta»^[10].

Il mondo si divide, quindi, in globali e locali, vale a dire in un'élite che vive svincolata dai vincoli spaziali e in una maggioranza di persone che ha perso gli spazi caratteristici della formazione della pubblica opinione; tale distinzione sembra essere molto proficua ai fini della corretta comprensione del mondo contemporaneo.

La prima traccia di questo binomio può esser colta nella “mobilità”, divenuta fattore di prestigio che, al tempo stesso, unifica e divide, creando due classi sociali ben separate: da un lato le élites di potenti e dall'altro la grande massa dei “locali”, che non solo

incide sempre meno sulla vita e sulla società, ma che ne ha perso – secondo Bauman, dai primi anni ottanta – anche il diritto. E il concetto di spazio, al quale viene dedicato il secondo capitolo, viene rivisto a partire dalla sua storia moderna, con le costruzioni spaziali degli utopisti e degli architetti, e attraverso la lente predisposta da Foucault; il controllo dello spazio, e degli spazi dell’elaborazione sociale, della pubblica opinione, della politica è la battaglia della formazione dello stato moderno e, oggi, la sconfitta degli stati di fronte al fenomeno della globalizzazione, si misura anche sottolineando la scomparsa degli spazi locali e cittadini di formazione dell’opinione: «“L’economia”, il capitale, cioè il denaro e le altre risorse necessarie a fare delle cose, e ancor più denaro e più cose, si muove rapidamente; tanto da tenersi sempre un passo avanti rispetto a qualsiasi entità politica (come sempre, territoriale) che voglia contenerne il moto e farne mutare direzione. [...] Qualsiasi cosa che si muova a una velocità vicina a quella dei segnali elettronici è praticamente libera da vincoli connessi al territorio all’interno del quale ha avuto origine, verso il quale si dirige, attraverso il quale passa»^[11].

Così, in quella che Bauman chiama “la nuova espropriazione” si manifesta la trasformazione delle prerogative classiche dello stato nazione: il ruolo dello stato è divenuto solo quello dell’esecutore di forze che non è in grado di controllare; la nascita di nuove entità territoriali, sempre più deboli, va a favore delle nuove forze economiche; la redistribuzione del potere è già avvenuta, dagli stati nazione alla finanza globalizzata. Integrazione e parcellizzazione, scrive Bauman, globalizzazione e territorializzazione sono processi complementari, anzi, sono due facce dello stesso processo, che sta redistribuendo su scala mondiale sovranità, potere e libertà d’azione.

Bauman individua in questo contesto due tipologie di persone: “Turisti e vagabondi”, a cui egli dedica il quarto capitolo del suo studio. Partendo dalla considerazione, oramai nota, della nostra importanza come consumatori piuttosto che come produttori,

Bauman coglie un elemento particolare: la necessaria transitorietà anche dei consumi e dei desideri. Lo scopo del gioco del consumo, sintetizza Bauman, non è tanto la voglia di acquisire e di possedere, né quella di accumulare ricchezze in senso materiale e tangibile, quanto l'eccitazione per sensazioni nuove, mai sperimentate prima.

Questi nuovi consumatori sono i turisti, per i quali muoversi nello spazio non pone più vincoli e resta solo la dimensione temporale, che ha assunto la forma dell'eterno presente; i vagabondi, al contrario, vivono nello spazio, uno spazio dal quale sono scacciati, uno spazio che ha confini invisibili ma invalicabili. Per le merci e le élites – finanziarie, accademiche, manageriali – non esistono vincoli di territorio, laddove per i “vagabondi” il mondo è a vivibilità limitata, essendo limitati dai quartieri delle metropoli a controllo elettronico, dalle frontiere, dalle leggi sull'immigrazione, dalla “tolleranza zero”.

L'esplicitazione delle conseguenze della globalizzazione sulle persone, promessa dal titolo del testo, consiste quindi nella divisione tra turisti e vagabondi, con i vagabondi che hanno, come unico sogno, quello di essere turisti, di entrare a far parte dell'élite del consumo immediato e dell'extraterritorialità. Turista e vagabondo sono uno l'alter ego dell'altro; turista e vagabondo sono entrambi consumatori, con la differenza che il vagabondo è un consumatore pieno di difetti, non essendo di grado di sostenere il ritmo di consumi al quale aspira. Se il vagabondo invidia la vita del turista e vi aspira, a sua volta il turista, nella sua fascia media, ha il terrore che il suo status, del tutto precario, possa cambiare all'improvviso.

L'ultimo capitolo è la conclusione, quasi obbligata, di un'analisi lucida e impietosa. Bauman mostra come lo stato-nazione abbia, quasi come unica prerogativa, quella di mantenere l'ordine, garantendo ad alcuni un'esistenza ordinata e sicura e utilizzando, a questo scopo, sugli altri la forza della legge. Lo stesso concetto di “flessibilità” del lavoro, in apparenza “neutro”, “economico”, nasconde la redistribuzione del potere: flessibilità vuol dire offrire al capitale la possibilità di muoversi, escludendo i locali dalla stessa possibilità. Mobilità e assenza di mobilità sono i due lati della questione, e lo stato ha il compito,

determinato dalla globalizzazione, di “gestire il locale”. E qui, attraverso le riflessioni di Pierre Bourdieu, si torna alla storia della società di Foucault: da sempre, il gioco dello stato nel controllo dell’ordine pubblico si estrinseca attraverso la restrizione degli spazi, la reclusione. E, sottolinea Bauman, uno dei maggiori problemi negli Stati Uniti, senza dubbio l’esempio più maturo della globalizzazione, è proprio quello relativo alle prigioni.

Dal Panopticon (1791) di Bentham – non a caso esempio del Settecento, il secolo in cui, secondo Bauman, comincia la globalizzazione – fino al progetto della prigione di Pelican Bay in California (interamente automatica, in cui i reclusi non hanno contatti né con le guardie né con gli altri reclusi), il cerchio sembra chiudersi. Dalle case di lavoro dei secoli passati si giunge dunque a Pelican Bay, dove ai prigionieri non è concessa alcuna attività, perché nessuna attività è richiesta dal mercato. La “rieducazione” e il dibattito intorno ad essa avevano senso in un mondo ove l’economia richiedeva forza-lavoro, ma certamente non in un’economia globalizzata. Le prigioni sono entrate nell’era che Bauman definisce “post correzionale”, in cui le paure della gente portano a chiedere ai governi risposte sempre più dure: costruire nuove prigioni, inasprire le pene, introdurre nuovi reati sono la cartina di tornasole per mostrare che il potere politico si muove, agisce, ha sotto controllo il territorio. Ma nel mondo della finanza globale «ai governi è attribuito un ruolo non molto più ampio di quello assegnato a questure o commissariati di polizia».

Martha Nussbaum (1947) è forse il filosofo morale più interessante degli ultimi anni. La Nussbaum riesce a coniugare una lettura originale dell’etica classica, in particolar modo dell’etica aristotelica, stoica e neostoica, con alcune delle questioni più importanti e urgenti della contemporaneità, in particolar modo per quel che riguarda il tema dei diritti. Nel 1986 pubblica l’opera che la impone all’attenzione del dibattito contemporaneo, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, nella quale oppone il modello etico aristotelico all’opzione platonica, affermando che il concetto di bene in Aristotele è più inclusivo, comprendendo sia quei beni di relazione (amicizia, amore) che nascono dal rapporto con gli altri, sia quei beni sui quali non

abbiamo controllo o abbiamo un controllo molto limitato, come per esempio la salute; il modello aristotelico sarebbe quindi quello più adatto alla comprensione di un mondo retto dalla contingenza.

A Platone (ma anche a Kant) la Nussbaum oppone che il rigorismo etico e la concezione assoluta del bene, se contribuiscono a renderlo più saldo e certo, nondimeno hanno la conseguenza di escluderlo dal mondo reale e dalle possibilità umane, impoverendo anche tutto ciò che lo lega alle relazioni, ai desideri e alle emozioni. Negli anni successivi, la Nussbaum ha pubblicato vari studi, tra i quali ricordiamo *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (1997) (*Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, 2006), *Sex and Social Justice* (1998), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001) (*L'intelligenza delle emozioni*, 2004), *Capacità personale e democrazia sociale* (2005) e *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (2006) (*Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, 2007).

L'interesse della Nussbaum è indirizzato, in prima e più importante istanza, all'elaborazione di una teoria sociale complessiva, dalla convivenza civile all'educazione, che si occupi, sin dalla sua prima formulazione teorica, di tutte le condizioni di bisogno che contraddistinguono la vita umana e il ciclo della sua esistenza. La critica, articolata e costruttiva, che la filosofa pone a Rawls è fondata su queste premesse. Affinché una teoria della giustizia sociale sia in grado di rispondere agli effettivi e reali bisogni dell'individuo, è necessario abbandonare la concezione illuministica dell'uomo come essere razionale ed autonomo, e recuperare invece l'idea – peculiare ad una parte del pensiero classico, Aristotele in primo luogo – dell'individuo come essere che ha capacità e bisogni.

Questo fa sì che la Nussbaum porti all'attenzione del pensiero filosofico (e non solo) aspetti e problemi che erano stati completamente negletti dalla riflessione precedente, anche quella strettamente contemporanea e più attenta alle trasformazioni sociali e alla teoria dei diritti. Quindi non solo i diritti delle donne, ma anche i disabili, gli anziani, i bambini, le minoranze etniche e di genere; in breve, di tutti coloro che, secondo Rawls, dovrebbero venire in seconda istanza, quando la teoria

della giustizia sociale sia stata in grado di risolvere efficacemente la normalità del vivere sociale e politico.

La Nussbaum mette in luce i limiti del pensiero liberale, indicando come nella pratica politica la libertà di scelta dell'individuo non sia garantita da un sistema che non fornisce alle istituzioni legislative alcuno strumento teorico per far sì che gli individui sviluppino la loro capacità di scelta. Nel modello aristotelico viene ritrovata la possibilità da un lato dell'approccio filosofico alle questioni contemporanee, dall'altro un'indicazione concreta nei termini della prassi istituzionale; è una dimensione che è stata trascurata dal pensiero politico contemporaneo: non a caso Nussbaum ricorda che la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo è stata stilata fra persone astratte, quasi che la realtà dell'esistenza fosse quella della salute, della razionalità e del genere. Nella vita concreta invece – viene ricordato – la dimensione del vivere attraversa le fasi più diverse, nelle quali cambiano sia le capacità sia i bisogni; e lo stato, nella dimensione del Welfare, che interviene a posteriori, laddove ne viene ravvisato il bisogno e la necessità, sarebbe comunque uno stato ingiusto, perché dovere dello stato è quello di controllare in ogni momento che non si creino situazioni di inferiorità tra i cittadini.

Questo è il primo e più importante compito della politica. E il pensiero liberale, con il suo rifarsi alla tradizione illuminista, porta come un fardello il mito dell'autonomia della morale, incapace di liberarsene e quindi di comprendere appieno la grande lezione filosofica, politica ed esistenziale insieme, del pensiero classico. L'individuo non è autonomo nel senso che non è solo; vivere nel mondo significa far parte di un complesso di relazioni variabili, sia con gli altri sia con le cose: amicizie, amori, reddito, salute; trascurare tutto ciò nella riflessione filosofica, considerandolo come un insieme di aspetti secondari e accidentali, porta all'incomprensione del reale.

Martha Nussbaum rivendica quindi con energia e autorità non comuni il ruolo della riflessione filosofica, intesa classicamente come arte di vivere, nell'elaborazione della prassi politica; ciò non toglie che sia acutamente consapevole degli aspetti totalitari che la filosofia ha assunto nel momento in cui cercava di coniugarsi con la pratica politica, già a partire dalla Repubblica platonica; la soluzione che essa offre a

queste possibili derive è da un lato l'adozione, da parte delle istituzioni politiche, di quei soli principi filosofici che possano essere condivisi da tutti, dall'altro una prassi filosofica professionale che abbia come fondamento la persuasione e non l'imposizione di principi.

[1] H. Arendt, Vita activa. La condizione umana, Milano, 1997.

[2] Hans Jonas, nel 1933, all'avvento del regime nazista, emigra prima in Inghilterra, poi in Palestina, e si arruola nella Brigata Ebraica dell'esercito britannico. La morte della madre ad Auschwitz e il dramma della Shoah riappariranno nella tarda riflessione di Jonas, testimoniata specialmente da un intenso testo dal titolo Il concetto di Dio dopo Auschwitz (1984).

[3] H. Jonas, Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica, Torino, 1990, p. 16.

[4] H. Jonas, Ivi, p. 39.

[5] E. Lévinas, Il Tempo e l'Altro, Genova, 1993, pp. 11-12.

[6] E. Lévinas, Ivi, p. 21.

[7] E. Lévinas, Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità, Milano, 1990, p. 48.

[8] E. Lévinas, Ivi, p. 76.

[9] Z. Bauman, Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone, Roma, 2001, p. 67.

[10] Z. Bauman, Ivi, p. 14.

[11] Z. Bauman, Ivi, p. 63.