
Quale etica per il terzo millennio?

(Roma, 12 marzo 2007)

Il 12 marzo 2007 si è svolta presso la facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi Roma Tre una tavola rotonda per discutere – a partire dal saggio di Vanna Gessa Kurotschka, emblematicamente intitolato *Etica* (Guida, Napoli 2006) – l'urgente e problematica richiesta di etica che il millennio appena trascorso ci ha lasciato come doverosa eredità da pensare.

Introduzione. Entrando subito in *medias res*, dobbiamo riflettere sul fatto che se la filosofia morale come disciplina ha una lunga tradizione, tuttavia oggi si presenta con nuove e specifiche caratteristiche, che sono cifra di complessità in quanto, da un lato, è fruibile una ricca produzione, emergono varie proposte sì che il contesto si è presentato sotto il segno della “riabilitazione della filosofia pratica”; ma d'altra parte, nell'epoca della crisi delle ideologie anche l'universo dei valori appare in profonda trasformazione, in cerca di nuove fondazioni o di fondamenti “altri”. In questo campo così stimolante si manifesta una condizione di “guado”, caratteristica della fine secolo proprio in riferimento alla tematiche etiche, per esempio circa il problema dei diritti umani, in cui si avverte la difficoltà di fondare la normatività, dal momento che i valori tradizionali sono stati messi in crisi, i valori nuovi non si sono ancora affermati. O ancora in relazione ad alcune questioni della bioetica, che solo qualche ventennio fa non si proponevano assolutamente all'interrogazione dei filosofi.

Come giustamente afferma Jacqueline Russ «avida di teorizzazione etica, la nostra epoca vive nondimeno sotto il segno di un'etica spesso problematica» (*L'etica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1997, p. 7). La temperie culturale contemporanea può essere espressa metaforicamente – e non solo – nell'opera di Husserl, *La crisi delle scienze europee*: caduti i punti di riferimento di una tradizione sistematico-concettuale che durava da millenni, interrotto e spezzato il vincolo metafisico che legava mezzi e fini, cause ed effetti, intendimenti e valori, come sottolinea Roberto Esposito, gettato l'umano in un totale spaesamento, sembra che l'esito ultimo sia quell'“impossibilità dell'etica” di cui hanno parlato Heidegger (non a caso il primo e più geniale allievo di Husserl), ma anche Rosenzweig: di fronte all'etica che pretende e richiede una condotta regolata da principi universali (o almeno universalmente accettati) si apre minaccioso e drammatico l'abisso della fatticità e della nuda contingenza. Il nostro è un “tempo di privazione”, come affermava ancora Heidegger, in cui si è assistito al crollo delle filosofie sistematiche, alla caduta delle “visioni del mondo”, al rifiuto dei sapere universali e della stessa ragione che di quelli era lo strumento, e un elemento comune a tali percorsi odierni si può individuare nell'opposizione al *logos* totalitario ed unificante, nella rinuncia alla filosofia dell'unità, speculazione che fa cioè della *verità una* il proprio vertice e *telos*. Non è senza significato sottolineare come in tale contesto le teorie che si sono venute configurando siano cifre di questa stessa crisi, espressioni dell'allontanamento da quei modelli di razionalità che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale.

Il progetto morale elaborato sia dagli Illuministi che da Kant, secondo MacIntyre, è fallito per autoconfutazione, perché entrambi miravano a identificare una serie di precetti morali universali, giustificabili razionalmente, mentre il mondo in cui viviamo si presenta in uno stato di grande disordine, poiché di esso possediamo solo frammenti isolati e parole di difficile uso, avendo perso i contesti da cui derivano il loro significato; l'etica contemporanea, pertanto, è il risultato di tale situazione, da cui è derivata anche la frattura tra ontologia ed etica, o meglio l'affermarsi di una ragione calcolistica non idonea a dar conto né dell'essenza uomo, né del suo *telos*, nondimeno forte è la domanda di etica, legata all'evolvere della vita sociale ed economica e allo sviluppo tecnologico. La risposta che si cerca da più parti di fornire, tuttavia, è difficile e ardua. Ma lo sforzo teoretico e pratico che ne è scaturito è di notevole rilevanza: già dal testo in questione emerge sia la possibilità di un'etica come riflessione sui fondamenti del nostro agire, sia la presenza di etiche regionali o applicate, ovvero i tracciati impervi delle scelte concrete che il soggetto si trova ad affrontare.

Se è vero, come affermava Parmenide, che il percorso della filosofia non si svolge *lontano dal cammino degli uomini*, ma lungo il loro stesso sentiero, per noi si tratta di non interrompere quell'itinerario che è iniziato in Grecia più di duemila anni fa, ovvero la riflessione dell'essere umano su se stesso. E i filosofi che non vivono in un mondo privato, né in un empireo astratto ricevono dal

contesto sociale, culturale e storico in cui vivono i temi etici con cui confrontarsi, non più solo bene e male, libertà e autonomia, ma identità e differenza, riconoscimento dell'altro, questioni tutte che giustamente Vanna Gessa riassume nella possibilità di rispondere alla domanda: come costituire la vita umana buona?

Francesca Brezzi

La vita buona. L'etica come lavoro di cura

Una prima osservazione è un apprezzamento per un testo che mettendo a tema il complesso e contraddittorio nodo dell'etica coniuga pregevolmente la profondità analitica, la precisione terminologica e la ricchezza dei riferimenti testuali all'essenzialità di una scelta delle teorie esaminate, essenzialità determinata dall'urgenza che il presente ci impone di riarticolare «l'antica domanda intorno alla costituzione della vita umana buona». In questo senso il saggio si inserisce nell'attuale dibattito sull'etica offrendo con la sua peculiare cifra di lettura – il binomio poesia-sapere – una risposta alla forte domanda di etica da parte di una società che volendosi sempre più libera ha privilegiato nel suo procedere l'interesse per uno sviluppo sociale, economico e politico volto all'utile degli individui dimenticando per questo quel rispetto disinteressato e quella responsabilità assoluta per gli altri che formano lo spazio di un'etica che, come dice Paul Ricœur, coniugando le “regole di giustizia” e il “comandamento dell'amore” può sciogliere le disuguaglianze senza annullare identità e differenze.

Sapere e poesia, conoscenza e saggezza: tornare ad informare l'etica attorno a questo nodo significa una volta di più porre la filosofia di fronte ad una sfida radicale determinata dal fatto che decisioni e scelte individuali e collettive toccano sempre più spesso e sempre più da vicino il fatto stesso di vivere o di morire. Fatto che disarmava anche la più fine retorica accademica che di fronte a un'etica, forse impossibile, che vorrebbe trovare argomenti per custodire valori irrinunciabili con tutta la fragilità dell'infondabile tradisce la vocazione più autentica della filosofia che, già con Socrate, la voleva strumento per vivere, per decidere la vita buona e non solo o per contemplare o addirittura fuggire il mondo e la sua contraddittorietà. Ora a me sembra che sia proprio il senso forte di questa sfida il filo che si svolge storicamente e si riavvolge teoreticamente lungo tutto il testo legando le diverse teorie etiche nel movimento sincronico-diacronico di una dialettica mai compiuta, impossibile, che evidenzia l'attenzione mai del tutto sopita della ragione per le emozioni, per quelle passioni mai tristi, come dice Spinoza, che fanno dell'etica il terreno per una vita libera, attiva, per una conoscenza adeguata di quel sé-corpo che ride del grande Io-Ragione e delle sue illusioni, dell'arroganza di una conoscenza-coscienza che ha mascherato la vita sotto il velo di ideali e di valori che negano la potenza-gioia di una vita affermativa.

Poesia e sapere sono allora termini che coesistendo aprono uno spazio di senso e di valore possiamo dire dilatato, lo spazio governato da una ragione sobria, modesta, una ragione saggia in cui da tempo non crediamo più, ma di cui abbiamo sempre più bisogno per rendere possibili e praticabili un'etica e una politica capaci di eccedere i limiti sia dell'universalismo liberale che del contestualismo comunitarista. Capace di ritrovare, dopo la furia del sogno faustiano della modernità quell'antica *sapientia* che era virtù creativa, forza attiva di un pensare in cui immaginazione poetica e intuizione teorica convenivano in un movimento di costruzione e di eccedenza di spazi e regole e che era la possibilità stessa del pensiero. Precisando i termini e l'approccio della sua analisi Vanna Gessa sottolinea subito come fin dalle origini l'etica sia sorta «nell'ambito della poesia tragica» e come abbia poi definito, «differenziandosi come disciplina squisitamente filosofica», la sua peculiarità proprio in relazione ad essa, alla sua capacità, come dice Aristotele di «mettere in scena l'universale» aprendo ad un senso della vita e della morte che travalica ogni particolarità spazio temporale. Pretendere di sconfiggere la morte e l'*eros* «è segno di arroganza, è follia»: è proprio la sapienza tragica a smascherare tutta l'impotenza dell'artificio di un *logos* modellato univocamente per dominare il mondo e gli uomini. Per questo la verità della tragedia non ci viene né da Antigone né da Creonte, ma dal coro, da quello spirito dionisiaco che dice la vita come gioco di *eros* e *thanatos*, di piacere e sofferenza, «le condizioni umane della vita e della sua bellezza» che la ragione ha preteso disciplinare nei suoi saperi impoverendo la vita. Così la vita umana diviene «riferimento normativo delle scelte pratiche nel senso che è consigliabile per noi inscrivere il nostro progetto pratico, il lavoro del nostro impegno, entro l'ambito delle mai definitivamente dominabili forze entro cui la vita umana si costituisce», così l'etica tragica segna «la questione con la quale l'etica si misurerà: la questione del modo in cui un essere quale è l'uomo deve agire per realizzare la sua umanità in maniera

eccellente e raggiungere l'*eudaimonia*» (p. 21). Seguendo Aristotele, la «razionalità con la quale si va incontro agli eventi per trovare soluzioni che ci permettano di realizzare l'*eudaimonia non misura e non calcola*. La razionalità utile al compito di guidare le scelte umane deve piuttosto immaginare un modello individuale di vita eccellente che possa essere assunto come esemplarmente valido da ogni altro essere», uno stile di vita ed una forma del pensare propri di un soggetto agente morale e di diritto che resistendo al potere, pensando da sé a partire da sé sa modellare – come sembra indicare il tema foucaultiano della cura di sé in quanto esercizio etico e politico della libertà – le relazioni personali e collettive nell'ottica di un *philein* che rompe l'identificazione etnocentrica del legame di sangue, la virilità del *proprium*, delineando forme di identità e relazioni altre rispetto a quelle che hanno caratterizzato il modello individualistico, fraternalistico ed ugualitario dell'occidente. «Da un lato la prospettiva stoica che individua l'*eudaimonia* con la pratica della virtù concepita come un'attività che si realizza attraverso la cura di sé», un attivo «coltivare se stessi per rendersi atti a compiere spontaneamente scelte eticamente valide» e, dall'altro, la lezione di un «Nietzsche attento agli effetti costitutivamente antropologici della morale» formano l'orizzonte teorico entro cui si costruisce l'etica di Foucault come messa in atto di un vero e proprio lavoro di sé su di sé per dar forma, nella responsabilità individuale delle scelte e delle decisioni, all'impazienza della libertà. In questo senso l'etica è una vera e propria estetica dell'esistenza, la costruzione di un *ethos* filosofico che è un modo di aver cura degli altri nella misura in cui la cura di sé di matrice stoica arricchita da un lato dalla forza dell'antico coraggio parresiastico e dall'altro da quella del criticismo kantiano convertito in pratica genealogica, rende capaci di occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali il posto appropriato, evitando quell'eccesso di governo, quell'abuso, come dice Kant, che lo trasforma in dominazione. Un'etica indipendente ma non indifferente ai codici e alle leggi delle società, un'autonomia dell'etica in quanto espressione di quell'attitudine critica che è «creazione permanente di noi stessi», pratica di una libertà che si afferma come immediata apertura agli altri nella capacità di immaginare un noi futuro che non è determinato nelle comuni esigenze sociali e politiche, ma nel comune esercizio di cura e critica di sé, in un comune sentire/sentirsi in esperienze e pratiche che si misurano sul campo, che sono prodotte da soggetti e non producono assoggettamenti. *Lavoro di cura*: piantare e coltivare il seme di un sentire etico-poetico-poietico capace di resistere alla razionalizzazione della vita, alla colonizzazione delle coscienze, capace di sciogliere dai nodi della ragione i fili sparsi di una relazione amicale/sovraña che pone l'uomo accanto all'uomo distribuendosi come ci hanno insegnato T. Adorno e Primo Levi come un farmaco benefico per la cecità di un'umanità che continua a riflettere sulla follia dell'uomo.

Chiara Di Marco

Sulla fondabilità dell'etica

Nel celebre "manoscritto" di Heidelberg su Dostoevskij G. Lukacs si riferisce alla "seconda etica" che deve integrare e completare la "prima", dove questa indicazione prospetta la imprescindibile fondazione dell'etica, l'unica autenticamente, compiutamente legittima da attribuirsi a Kant; non si dà fondazione dell'etica se non all'interno del contesto teorico kantiano. H. Cohen che ha decostruito con acume particolare questo delicato passaggio, non casualmente denomina una delle sue opere più rilevanti, *La fondazione kantiana dell'etica*, perché solo in questo autore si fornisce una giustificazione piena del dominio dell'etica, un dominio che ritrova nella contrapposizione tra essere e dover essere la sua unità di misura, il suo criterio esclusivo di legittimazione; da una parte vi è la tipica filosofia dell'essere, di stampo prettamente monistico, come nel caso di quella hegeliana, che deve tendere ad una uniformità concettuale, dall'altra una filosofia che rompe questo schema teorico, rigidamente autarchico, presupponendo come differenza qualitativa insuperabile la distinzione fra essere e valore ossia fra *Sein* e *Sollen*. Su questo piano Kant è il vero filosofo dell'etica (sua unica anticipazione può essere considerata, sia pure embrionalmente, la prospettiva platonica), mentre sul versante contrapposto si trovano gli avversari dell'etica, i grandi immanentisti da Spinoza a Hegel (particolarmente incisivo il giudizio sulla filosofia hegeliana considerata alla stregua di uno spinozismo "fluidificato"). Spinoza che si è reso responsabile di una colpa gravissima, aver denominato la sua opera maggiore *Etica* ed averla con altrettanta spudoratezza intellettuale negata e tradita sin dalle fondamenta se il suo unico precetto stava nella cancellazione radicale della distinzione fra essere e dover essere. Esiste dunque

un'unica fondazione dell'etica? Già il Lukacs ricordato all'inizio aveva sposato una tesi diversa: la fondazione kantiana dell'etica, la prima etica non poteva essere considerata esaustiva, abbisognava di una integrazione indispensabile, da cui l'espressione "seconda etica", che non è serialmente limitativa e limitante quanto piuttosto la verticalizzazione di un'opzione che sta appunto più in alto. Non possiamo pertanto parlare di etica al singolare ma dobbiamo parlarne al plurale, dobbiamo riferirci alle "etiche". È questa anche l'impostazione dell'incisiva ricostruzione dell'etica compiuta da Vanna Gessa Kurotschka, *Etica*, nella elegante e fortunata collana di Guida, "Parole chiave della filosofia", diretta da Giuseppe Cacciatori, Giuseppe Cantillo e Antonello Giugliano. Il nome di Kant non può essere l'unico punto di riferimento ma deve essere accompagnato da Aristotele e Hegel e, venendo alla contemporaneità, dalla Arendt e da Martha Nussbaum. Non solo, anche il Kant in questione non può essere rappresentato esclusivamente dai *Fondamenti alla metafisica dei costumi* o dalla *Critica della ragion pratica*, ma dovrà comprendere anche la terza Critica, la *Critica della facoltà del giudizio*, come ha dimostrato proprio, tra l'altro, la Hannah Arendt. Questa pluralità fondazionale dell'etica è anche la più adatta a restituire tutte le "etiche" oggi in giuoco, quella sociale, della comunicazione, dell'ambiente, la bio-etica, tutte da "fondare" ispirandosi ad una pluralità di "fonti", tutte, comunque, indirizzate ad una dimensione interpersonale, intersoggettiva – è – a tal proposito, molto celebre la chiosa dedicatagli da Hegel in una annotazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, per cui "etica" deriva dal greco *ethos* e, nella lingua tedesca, *Sittlichkeit* da *Sitte*, vale a dire "costume", "consuetudine", qualcosa che abbiamo in comune, un senso di appartenenza che comunque ci qualifica. L'unica etica che dobbiamo guardare con diffidenza è quella che Frank Furedi definisce "etica terapeutica". La diffusione del linguaggio e delle pratiche terapeutiche nella nostra quotidianità dimostra quanta importanza la cultura contemporanea attribuisca alla dimensione privata. Bambini di nove o dieci anni affermano di essere stressati e viene loro spesso diagnosticato uno stato di depressione o, addirittura, di trauma. E mentre si discute ancora se sussista o meno una "fobia scolastica", basta che un bambino sia un po' vivace o turbolento perché venga dichiarato affetto da un disturbo di deficit d'attenzione. L'affermarsi di questa cultura terapeutica, di un modo di pensare diffuso che influenza la percezione generale dei fatti della vita, ha poco a che fare con la vera sofferenza psichica e con la terapia clinica. Per Furedi coincide piuttosto con una radicale ridefinizione della personalità. Si incoraggiano sempre più le persone a considerarsi impotenti ed insicure, ad interpretare una certa vulnerabilità come una caratteristica che, esternando la propria fragilità interiore, rende più umani. In tal modo si procede irreversibilmente verso la "istituzionalizzazione della vita terapeutica", ossia verso l'estensione dell'etica terapeutica a tutte le dimensioni, all'istruzione, al sistema di giustizia, alla erogazione dei servizi assistenziali, alla vita politica, alla stessa medicina. Vi è dunque una correlazione stringente tra la fine dell'etica, del legame di appartenenza, tra la fine della politica, del politico e l'ascesa della terapeutica, un processo che, anestetizzando i possibili conflitti, tende a ridefinire le questioni pubbliche come problemi privati dell'individuo. Il bel libro di Vanna Gessa è riuscito perché, oltre a fornirci una pluralità di riferimenti fondazionali dell'etica, ci trasmette una buona dose di solidi anticorpi dinanzi all'affermarsi del terapeutico, dell'etica terapeutica.

Elio Matassi

Le risposte dell'etica alla contemporaneità

Il saggio di Vanna Gessa Kurotschka si caratterizza per la relazione, intessuta con grande abilità, tra la riflessione etica degli antichi e l'attuale domanda intorno alla costituzione della vita umana buona. «Attraverso la riproposizione della domanda socratica, e attraverso il confronto con le molteplici risposte che ad essa nell'antichità erano state date, facendo riferimento, dunque, alle origini del pensiero etico, a quella tradizione antica da cui il moderno nel momento del suo costituirsi teorico aveva voluto decisamente allontanarsi, si intendeva cercare indicazioni valide per la soluzione delle questioni intorno ai caratteri della *vita buona* umana, questioni che di nuovo venivano considerate eminentemente al centro dell'interesse» (p. 155).

La filosofia contemporanea è contrassegnata dalle critiche al paradigma etico della modernità, in quanto quest'ultimo non forniva strumenti sufficienti per articolare le concezioni individuali del bene. Dopo la decostruzione nietzscheana il punto di partenza della ricerca etica sarà il soggetto singolo e la sua aspirazione a definire ciò a cui si deve attribuire valore, in mancanza di criteri scelti e condivisi. Ai valori morali che caratterizzavano l'universalismo etico si sostituisce il bene individuale posto nella prospettiva della prima persona singolare. Si ritorna così all'etica antica e alla socratica domanda di

sensu: «Come devo vivere per vivere bene e felicemente?»; si sente quindi il bisogno di ricollegare la riflessione etica alle intuizioni comuni degli individui.

Aristotele si presenta, dunque, come colui che, teorizzando la differenza tra sapere morale (*phronesis*) e sapere teoretico (*episteme*), ha distinto la conoscenza scientifica da quella etica. Il sapere che guida l'azione morale è indeterminato, duttile e problematico, «ciò che è giusto – sostiene Gadamer – è totalmente relativo alla situazione etica in cui ci troviamo». Il sapere pratico non conosce in anticipo le proprie regole e procedure, i propri fini e mezzi; «non si può dire in modo generale e astratto quali azioni sono giuste e quali non lo sono: non ci sono azioni giuste 'in sé', indipendentemente dalla situazione che lo richiede» (H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1974, p. 69).

Il carattere pratico della *phronesis* richiede l'esperienza e quindi la conoscenza dei casi particolari, ma esige anche la conoscenza dell'universale, in quanto deve saper applicare al caso singolo i caratteri generali, come chiarisce l'esempio fatto da Aristotele. Non basta per ottenere la salute sapere che le carni leggere sono sane (carattere generale), se non si è a conoscenza che le carni dei volatili sono sane (caso particolare) e quindi che le carni di uccello sono sane (applicazione del generale al particolare). Così dunque il filosofo greco mette bene in chiaro il rapporto tra filosofia pratica e *phronesis*: la prima, grazie alla sua conoscenza dell'universale, fornisce le norme più generali, la seconda, grazie alla sua conoscenza del particolare, le applica ai singoli casi.

Si tratta, dunque, di riuscire ad applicare la regola generale al caso particolare. Per questa ragione Vanna Gessa ha stabilito un paragone tra la *phronesis* aristotelica e la facoltà kantiana del giudizio estetico e teleologico, intesa anch'essa come la capacità di condurre un particolare già dato verso un universale solamente ricercato. Attraverso questo ritorno sia alla *phronesis* aristotelica che al giudizio kantiano è alla ricerca di un sapere morale, inteso non come un qualcosa di cui ci si possa impadronire nello stesso modo in cui si acquisisce una certa capacità o una determinata tecnica, ma come una ricerca sempre in fieri, un continuo interrogarsi sulle cose del mondo, un bisogno di approfondire sempre nuovi significati in un ambito di apertura, incontro, dialogo e comunicazione in cui ogni io diviene un noi che agisce liberamente e compie responsabilmente le proprie scelte.

Nella ricerca di un tipo di giudizio che sia propriamente umano e si basi non su pretese di universalità, ma sulla condivisione e sulla validità comune, l'Autrice si riferisce al giudizio estetico kantiano, inteso come singolare e comune. Affinché sia giustificata la pretesa che esso valga per la comunità degli esseri umani, si deve presupporre che in ogni uomo siano date le stesse condizioni soggettive di giudizio e che quindi i singoli individui possano comunicare tra loro e condividere l'esperienza del piacere estetico. Si richiama così alle lezioni kantiane di Hannah Arendt (cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il Melangolo, Genova 1990), dove il giudizio estetico si caratterizza per la sua singolarità e per la sua comunicabilità, in quanto il soggetto giudicante cerca conferma alle proprie scelte particolari attraverso la partecipazione degli altri soggetti. «Pensare autonomamente, mettersi al posto dell'altro e non contraddirsi» (p. 182) sono quindi le tre massime che devono guidare il senso comune nell'analisi delle circostanze concrete della vita quotidiana. Se non si è sviluppata la capacità di giudicare autonomamente il particolare, tenendo conto di un punto di vista il più possibile ampio e prospettico e ritenendo il nostro giudizio condivisibile dalla comunità, se non si è coltivata la capacità di non contraddirsi, ma di rimanere ben saldi nel nostro giudizio singolare e comune, incombe su di noi il pericolo di un ritorno alla barbarie.

Il giudizio si presenta così con una forte valenza morale, in quanto si caratterizza come l'unico spazio di libertà proprio degli uomini come esseri mondani e si ricollega sia alla dimensione critica del pensiero sia alla sfera pratica dell'esperienza, tipica della volontà. L'analisi kantiana del giudizio estetico, distinguendo tra ragione e intelletto, tra attività del pensare e attività del conoscere, rappresenta quella facoltà discriminante che si basa su criteri di ragionevolezza e non su leggi certe. Il giudizio parte da esperienze condivise, discussioni, incontri, dialoghi, comunicazioni. Mentre il nostro intelletto riposa nella verità della conoscenza, la ragione si pone continui interrogativi sulle cose del mondo, cerca spiegazioni, tende alla libertà, spinge all'azione, alla manifestazione.

L'etica kantiana ha affermato il primato del soggetto pensante, mai però isolato dal contesto sociale: l'imperativo categorico impone un dovere nei confronti della comunità in cui si vive, richiama alla reciprocità, all'azione calcolata in base alle conseguenze, spingendo lo sguardo al di là di sé stessi, sempre nel rispetto dell'altro. Solamente se inserito in un contesto plurale, l'individuo cosciente di sé diviene una persona dotata di responsabilità morale. Il giudizio rappresenta così la moralità del pensiero, che si cala nella realtà e mantiene il contatto con il mondo delle apparenze senza chiudersi nell'astrazione e nella contemplazione proprie del metafisico.

Perché l'uomo possa condurre una vita moralmente giusta è quindi necessario, come sostiene Han-

nah Arendt, che la mente sia sempre vigile attraverso le sue tre facoltà: pensare, volere e, soprattutto, giudicare. Ogni essere umano reca in sé un'innata tendenza alla moralità, ma affinché possa tradursi in azione c'è bisogno dell'armonia e dell'equilibrio fra le tre funzioni perché nessuna prevalga sulle altre. Pertanto se il volere è la molla dell'azione, il pensare e il giudicare devono essere con esso e tra loro in equilibrio ed armonia affinché l'azione sia davvero giusta.

Il diritto di giudicare è quindi assolutamente inalienabile, perché solo giudicando costantemente l'uomo può dare un senso al mondo e può dividerlo con gli altri esseri umani. L'uomo che vive nella società di massa è completamente assorbito nella sua "pseudo-attività" di produrre e consumare oggetti d'uso e perde così la capacità di giudicare, l'unica in grado di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il buono dal cattivo.

Non ci si può nascondere dietro l'alibi collettivo per cui laddove tutti sbagliano nessuno può essere giudicato, al contrario, secondo la Arendt, coloro che non si prestarono ad eseguire gli ordini imposti dal regime nazista, rifiutando di identificare la legge vigente con la giustizia, sono l'esempio di una personale capacità di giudizio e di un forte senso di responsabilità individuale. Coloro che non accettarono gli ordini dettati dai nazisti lo fecero perché non volevano convivere con i sensi di colpa derivanti dalla partecipazione ad un genocidio, perché avevano l'abitudine di non mentire a se stessi, ma di portare avanti «quel silenzioso colloquio tra sé e il proprio io» che siamo soliti chiamare «pensiero». Si verificano qui le implicazioni etiche del pensiero critico e della conseguente capacità di giudicare, che la Arendt continua ad evidenziare nelle sue ultime opere. In particolare in *Vita della mente* scrive: «Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto a unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte perciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni la componente catartica del pensiero (la maieutica di Socrate, che porta allo scoperto le implicazioni delle opinioni irriflesse e non esaminate, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo.[...] La facoltà di giudicare ciò che è particolare (così come scoperta da Kant), [...] non è la stessa cosa dell'attività di pensare. [...] Il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. [...] La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé (H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 288-289).

Quando siamo dinnanzi all'«abisso della libertà» si apre lo spazio della responsabilità, del giudizio che non costituisce più la semplice attuazione di un sapere già acquisito, proprio del funzionario della società tecnologica, ma implica la libertà, la responsabilità, la progettualità di un nuovo soggetto morale, di un "chi" non impassibile e indifferente di fronte agli eventi del mondo. Ci troviamo così di fronte alle questioni più attuali e difficili con cui deve misurarsi oggi l'etica e che Vanna Gessa affronta con competenza e lucidità nell'ultima parte del suo lavoro. Il *bios* umano è un ibrido tra artificio e *physis*, tra cultura e natura. Scienza e tecnica mettono oggi a grave rischio il nostro legame con l'ambiente naturale, che è minacciato dall'incontrollata espansione di sempre nuove e più invasive tecnologie. L'uomo «[...] sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli era stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove, che desidera scambiare, se possibile con qualcosa che lui stesso abbia fatto. Non c'è motivo di dubitare della nostra capacità di effettuare uno scambio del genere, come non c'è ragione di dubitare del nostro potere attuale di distruggere tutta la vita organica sulla terra» (Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, pp. 2-3).

Le condizioni fondamentali dell'esistenza umana: vita, nascita, morte, pluralità, terra e mondanità, che per lungo tempo erano rimaste relativamente costanti, stanno ormai subendo continui mutamenti. L'uomo è riuscito a porsi fuori dal pianeta Terra e a contemplarlo viaggiando sulle astronavi; i manufatti da lui creati per trasformare l'ambiente naturale in una «mondanità» artificiale più consona alle sue esigenze hanno preso l'aspetto di beni di consumo da usare e gettare il più velocemente possibile. Natalità e mortalità, che apparivano come i due limiti invalicabili dell'esistenza umana, possono essere modificati da interventi della scienza, che cerca di sostituirsi alla natura nel prolungare o abbreviare la vita e nell'impedire o permettere la nascita. L'uomo, descritto da Sofocle come l'essere più inquietante, nel senso di colui che esercita la violenza per uscir fuori dai limiti che la natura gli impone e piegarla così alle sue necessità e ai suoi progetti, sembra ormai in grado di liberare il *bios* umano dai limiti della *physis* (p. 189).

Di qui la necessità di ricercare, attraverso un riavvicinamento sia alla *phronesis* aristotelica che al giudizio estetico kantiano, la possibilità di una riconfigurazione dell'umano in cui si mantenga l'equilibrio tra l'aspetto artificiale (cultura e tecnica) e quello naturale (*physis*), entrambi costitutivi del *bios* umano ed indispensabili per vivere bene, per condurre un'esistenza «fornita di per sé di qualità etica» (p. 190). Prendersi cura della condizione umana conduce a riscoprire la *praxis* che non persegue un fine e non lascia opere, ma trova il suo significato in se stessa, in opposizione alla *poiesis* il cui scopo è esclusivamente rivolto alla produzione; è attraverso l'azione, dunque, che l'essere umano può costituire la propria vita buona e coltivare quella capacità di giudicare umanamente, che può aiutarlo ad affrontare le sfide del nostro presente (p. 189).

Nella lacuna che si crea tra passato e futuro, nell'occhio del ciclone, in quel piccolo spazio di non-tempo nel cuore stesso del tempo, si origina la diagonale che rappresenta l'umana capacità di pensiero, la quale si dirige verso il futuro comprendendo in sé i tempi assenti del non più e del non ancora (cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991). E l'essere umano è colui «che combatte il passato con il soccorso della fantasia del futuro e il futuro con il soccorso della memoria del passato» (V. Gessa Kurotschka, *Etica*, cit., p. 194), quell'essere imprevedibile di cui, come conclude poeticamente Vanna Gessa, non possiamo presagire le intenzioni né immaginare il futuro.

Maria Teresa Pansera



L libri ed eventi

Libri ed eventi