

Alexia Giustini

ITINERARI E LUOGHI DELLA RESPONSABILITÀ NELLA RIFLESSIONE ETICA CONTEMPORANEA

Con *Questioni di etica e di filosofia pratica* Mario Signore offre uno sguardo lucido e attento sull'odierno dibattito etico. È possibile rintracciare all'interno del testo due nuclei tematici. Un primo nucleo è volto a cogliere gli elementi di novità di orientamento ecologico emersi nella riflessione filosofica contemporanea, che hanno la loro ragione d'essere nell'immenso potere che il progresso tecnologico concede all'uomo e che lo mette in grado di decidere del futuro dell'umanità. Un secondo nucleo mira invece a riproporre, in un periodo che ha visto degenerare il potere politico, i temi del rapporto del singolo con le istituzioni e della partecipazione alla vita politica. Il filo conduttore è rappresentato dalla responsabilità. Responsabilità per un "fare" che minaccia di distruggere il tutto, responsabilità nella gestione della cosa pubblica, ma soprattutto viene chiamata in causa la responsabilità del filosofare.

Una volta constatata l'esigenza di superare una concezione morale soddisfatta delle buone intenzioni, come quella di matrice kantiana, vista la situazione rischiosa in cui l'umanità si è cacciata, in un periodo dove tutto sembra permesso perché possibile, oltre la quale si può ipotizzare solo l'autoannientamento, l'Autore, confrontando le posizioni dei rappresentanti più critici e più significativi del nostro tempo (Tugendhat, Lévinas, Jonas, Ritter, Weber, Schütz, Habermas), intende riaffermare l'esigenza di una riflessione morale non disgiunta dalla prassi, in grado di recuperare un coinvolgimento con le vicende umane. Il problema è dunque quello di riuscire a "liberare" la riflessione filosofica dalle secche in cui l'hanno portata un eccesso di astrazione e di teorizzazione, e di spingerla a dialogare con le varie sfere (economica, scientifica, politica) attraverso le quali l'uomo contemporaneo, realizzandosi, si fa interprete del suo tempo e diviene promotore della sua storia. L'interesse per l'uomo che agisce e che opera liberamente ha il merito di riportare l'attenzione sulla morale e sulla politica di Aristotele. Il riaccostamento alla tradizione aristotelica può sicuramente contribuire a rendere la filosofia "interprete" del

mondo “ma può tradursi anche e innanzitutto nella riassunzione di un impegno ad individuare le soluzioni e i soggetti e/o agenti di un effettivo progetto di cambiamento (una filosofia che ‘cambia’ il mondo)”¹. Il che equivale a dire che l’Occidente da cui hanno avuto origine la scienza e la sua applicazione pratica, la tecnologia, deve farsi promotore di una nuova avventura culturale, deve riuscire a dar vita a nuove vie della ragione, che sappiano risolvere la questione del rapporto dell’uomo con la natura.

Per l’etica questo comporta il riemergere della discussione sulla universalità della norma e sul punto fondativo. Signore è chiaro al riguardo: “anche nel caso della caduta del fondamento, l’uomo ha continuato a interrogarsi sul ‘che fare’, su ‘come dobbiamo vivere’, sopravanzando inesorabilmente il filosofare e, contrapponendo ai filosofi la inequivocabile verità, che anche nella malaugurata ipotesi, in cui, come proclama Nietzsche, ‘Dio è morto’, non tutto è comunque possibile e abbiamo comunque bisogno di regole. E una volta postulata l’individualità della norma ‘per’ vivere, giunti ormai al punto di non ritorno, oltre il quale l’umanità rischia l’autoannientamento, è divenuto urgente riaccendere la riflessione sulla morale, riprendendo la mai esaurita, perché mai risolta, questione della regola e del suo fondamento”². Ancora una volta l’etica è costretta a confrontarsi con la difficoltà di riuscire a coniugare le esigenze del singolo, nella particolarità della situazione, con l’aspirazione all’universalità, una questione che la crisi del pensiero teologico-metafisico e dei capisaldi del razionalismo contribuisce a rendere problematica. In particolare la crisi delle “verità superiori” ha portato al nascere di quelle forme di “empirismo morale” che hanno tentato, è il caso di Tugendhat, di fondare una “morale del rispetto reciproco universale”, partendo dalla constatazione che ognuno rispetta gli altri poiché è in grado di rispettare principalmente se stesso in quanto essere umano. L’interesse di Signore mira appunto a mettere in luce l’elitarismo che si nasconde dietro queste forme di pensiero. Un tipo di morale che fa del rapporto con se stessi la base per la costruzione di un comportamento eticamente corretto, crea uno scarto tra i doveri verso gli altri e i doveri verso se stessi, con la inevitabile conseguenza di proibire “qualsiasi forma di ingerenza nell’autonomia degli altri, giacché, come riconosce lo stesso autore, ‘ognuno può solo attuare personalmente la propria autonomia, o, più in generale: perché non possiamo sostituire gli altri nel loro comportamento relativo a sé’”³. Inoltre considerando degni di rispetto solo coloro che sono potenzialmente capaci di attribuirne, di compiere quello che per Tugendhat è un atto di serietà nei confronti della vita, si preclude “ogni possibilità di costruzione di un universalismo morale di orientamento ‘ecologico’”⁴, di cui ormai, a fronte delle ferite inflitte alla

¹ M. SIGNORE, *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Milella, Lecce 1995, p. 79.

² *Ibidem*, p. 17.

³ *Ibidem*, p. 26.

⁴ *Ibidem*, p. 24.

Terra, si avverte tutta la necessità. Rispetto alle istanze di universalità da cui era partita, questa concezione morale sortisce l'esito contrario, e "paradossalmente, andando alla ricerca di un'etica più generale, ci si richiude, ipostatizzando il concetto auto-referenziale di 'serietà della vita', in un'etica soggettivistica e/o individualistica, che non sopporta alcun momento di verifica eteronoma e di confronto con l'esterno"⁵. L'attenzione dell'Autore si rivolge a questo punto ai modelli di altri due filosofi, Lévinas e Jonas, accomunati dalla origine ebraica e dall'attenzione riservata al tema della responsabilità. Per Lévinas la responsabilità è "non solo svincolata dalla libertà, ma anche da quel 'presente', temporale e coscienziale, che sembrerebbe di per sé adeguato a vincolare, e oltre il quale ogni disimpegno apparirebbe adeguatamente giustificato"⁶. La responsabilità è dunque senza origine e senza tempo, "non rimessa alla sincronia della decisione del soggetto"⁷. Una responsabilità risvegliata dalla presenza dell'Altro, che si pone sempre in maniera trascendente, imponendo così un limite invalicabile al desiderio di possesso da parte del medesimo. Con Lévinas abbiamo una "nuova lettura del rapporto soggetto-oggetto, non più solo in termini gnoseologici, speculativi, ma anche ed essenzialmente come recupero della relazione con la trascendenza, con l'altro, fatto 'primordiale', 'anarchico', che chiama a responsabilità e imprime una svolta decisiva al 'pensiero', costretto ad andare al di là del pensare, per effetto dell'incontro con l'Altro, che lo mette in questione e lo conduce, come pensiero, oltre i limiti angusti e determinati, autoreferenziali della riflessione filosofica, all'*etica*'"⁸. Una posizione che ha il merito di recuperare l'insegnamento ebraico dell'accoglimento dell'infinitamente altro, su cui si fondano i doveri verso Dio, ma che, per Signore, non è esente da critiche. È proprio l'incommensurabilità dell'Altro a rendere inutile ogni esigenza di incontro, a rendere vana la presenza di un discorso morale. La stessa parola etica è per Lévinas un "primo dire", che è delirio e che avvicina a Dio. "L'incommensurabilità tra 'pensiero rigoroso' e 'primo dire' come 'parola' che è Dio allarga la 'vertigine' di una riflessione che non solo 'spacca il *logos*', ma, forse, priva il discorso morale e l'etica di quel fondamento minimale che non solo consentirebbe l'apertura universalistica, ma anche di farsi morale 'per l'uomo'. L'esito di Lévinas, proprio nell'ambito etico, sembra essere quello 'solipsistico' di un io 'abbandonato' nella sua impossibilità di 'misurare la dismisura', che lo separa dall'alterità, e di un Dio, che nella sua assoluta trascendenza esprime una 'parola', un 'primo dire', che subiscono il destino di non poter essere accolti, per non essere vanificati. È forse qui il limite di un pensiero ebraico, che per quanto secolarizzato, non vuole correre il 'rischio' della contaminazione con la parola/azione, sia

⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁷ *Ibidem*, p. 44.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

pure seconda, dell'uomo"⁹.

Caratteristiche assai diverse ha la responsabilità di Jonas. Essa si lega all'immenso potere d'azione che la scienza e la tecnologia mettono a disposizione, ed aumenta con l'aumentare delle possibilità di intervento sulla natura e sull'uomo. Si tratta di una responsabilità intergenerazionale e inframondana, che scavalca il limite temporale imposto dall'esserci e che impone nuovamente all'uomo il ruolo di custode della natura (*Genesi*, 2, 15). Il principio di responsabilità di Jonas rapporta l'etica sicuramente all'attualità dell'agire "ma la apre anche alla responsabilità verso le generazioni future, in quanto è chiamata a interrogarsi non soltanto sull'agire bene adesso e sulle sue conseguenze, ma anche su quale mondo sapremo lasciare in eredità alle generazioni che ci succederanno"¹⁰.

Una responsabilità che, per Signore, Jonas giustifica con la rinuncia di Dio alla sua onnipotenza, rinuncia da cui ha avuto inizio la storia dell'umanità e che fonda il dovere proprio dell'uomo di "dare" a sua volta. "Dovere che lo espone al rischio e alla responsabilità della cura di sé è della sua discendenza, traducibile nel rispetto per la totalità del mondo naturale. Dalla 'rinuncia' di Dio, discende all'uomo il dovere dell'assunzione di responsabilità nell'uso e nella cura delle risorse naturali"¹¹. La responsabilità rappresenta allora il terreno per un confronto tra scienze fisiche e scienze umane, per una riaffermazione del diritto all'esistenza anche delle future generazioni. "Dopo la crisi del 'sogno faustiano' del dominio della natura e con la minaccia tecnologica alla natura e l'insufficienza dell'etica della prossimità della tradizione antropocentrica, nell'irreversibile passaggio 'dal sogno di Faust' al Prometeo irresistibilmente scatenato (...) c'è urgenza di un'etica della 'responsabilità', che non faccia appello solo alle coscienze dei singoli, ma investa il livello politico; che non si chiuda nell'ambito settoriale di una specializzazione, ma chiami in causa tutti i settori della vita e tutte le competenze: da quella politica a quella economica, a quella scientifica, biologica, medica, naturale"¹². Risulta allora estremamente interessante la proposta avanzata da Jonas di estendere il riconoscimento dei fini-in-sé alle manifestazioni della natura e di includerne la cura nel concetto di bene umano. L'etica del futuro ha dunque, per Signore, alla base l'*idea* di possibili attori – un'idea ontologica – ed ha il suo campo di discussione più nella metafisica, in quanto dottrina dell'essere, di cui l'idea di umanità è una parte significativa, che non nell'etica stessa, intesa come dottrina dell'azione. D'altro canto è la stessa possibilità che ha oggi l'uomo di compromettere l'essere a spingere l'etica a rivedere il concetto di dover essere ontologico dell'uomo e a recuperare la questione fondamentale della metafisica se debba esistere qualco-

⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹¹ *Ibidem*, p. 52.

¹² *Ibidem*, pp. 76-77.

sa o non piuttosto il nulla. Per Jonas la preferibilità dell'essere rispetto al nulla deve essere fondata sulla domanda circa il valore, la dignità dell'essere (è degno di essere?). Vedere nell'essere un valore significa fondare il suo diritto alla continuità e farne un dover essere per l'uomo. L'essere è un valore poiché pone dei "valori", realizza costantemente degli obiettivi. Sfatando il pregiudizio secondo cui la finalità è riscontrabile solo in presenza di una razionalità organizzata come quella umana, l'impostazione di Jonas arriva a sostenere che essa è invece riscontrabile anche nel mondo naturale. La finalità della natura è da intendersi come una incessante autorealizzazione, come un voler oltrepassare se stessa. Il richiamo è palesemente alla concezione dinamica e polisemica dell'essere di Aristotele.

“La conclusione di Jonas non è priva di effetti, anche pratici del controverso rapporto con la scienza, della quale è sconfessato il presunto significato 'avalutativo'. Se l'ontologia include in sé l'assiologia, ritorna la necessità non solo della definizione ontologica della realtà oggettiva, ma anche del suo valore in sé, che ne scoraggia ogni considerazione *Wertfrei*, e impone una differente valutazione del significato della scienza”¹³.

Se con Jonas abbiamo una ripresa della metafisica e della fisica aristoteliche – ripresa che non vuole certo far ricorso ad ipotesi inverificabili, ma solo avanzare il dubbio che la scienza non esaurisce tutta la verità della natura – con Ritter abbiamo una rivalutazione dell'Aristotele politico. Il passaggio in Signore è a questo punto inevitabile dalla morale alla politica (il “luogo” della responsabilità), con la conseguente critica a tutti quei soggetti (scuola, università) preposti alla formazione e alla maturazione di soggetti attivi e responsabili, e alle istituzioni preposte alla gestione della “cosa pubblica” che realizzano, per un eccesso di razionalizzazione, solo forme di burocrazia alienante e tutto sommato inefficiente, come già Weber all'inizio del secolo faceva notare. Il saggio su Ritter mira non solo a vedere nell'ermeneutica lo strumento più adatto a cogliere le ambiguità e le complessità dell'esistenza umana, ma ad affermare l'importanza della partecipazione politica dei cittadini. Nella vita politica si realizza, Secondo Aristotele, il migliore poter essere dell'uomo, quella felicità che è comune a tutti gli uomini. “La *polis* mostra fino a che punto sia possibile fare riferimento ad un concetto di natura umana, colto nella concretezza della sua manifestazione, in un contesto anch'esso concreto, qual è quello delle istituzioni della *polis*”¹⁴. L'ordinamento razionale della *polis* attualizza la natura umana “come esistenza pervenuta alla vita civile”¹⁵. La città realizza allora l'unione dei vari “particolari”, la fusione tra giustizia e amicizia. “Solo nella città l'uomo ha la possibilità di realizzarsi come uomo-intero, sottratto all'astrattezza della mera individualità attraverso un itinerario, ben individuabi-

¹³ *Ibidem*, p. 65.

¹⁴ *Ibidem*, p. 82.

¹⁵ *Ibidem*, p. 85.

le nella *politica* di Aristotele, che dalla vita personale conduce all'uomo 'intero' passando per l'esperienza della *polis*. Un'esperienza questa della *città*, che non distrugge le esperienze precedenti, ma tutte le comprende, appunto per presentarsi come l'*intero*. Così ingloba, senza annullarla, l'esperienza della casa, in cui per la prima volta l'individuo esce dal suo isolamento, costruendo quelle relazioni di parentela e di amicizia, che sostanziano la vita del singolo"¹⁶. Il bene del singolo è dunque il bene della comunità, il particolare è sempre espressione di un universale. E nel saggio su Schütz la politica diviene prassi "finalizzata a trasformare la soggettività in 'ragione che agisce' che è come dire in soggetto che continuamente si coglie come attivo protagonista di un divenire storico, che proprio grazie alla riflessione fenomenologica viene intuita come totale e unitario movimento di un'umanità sempre alla ricerca del senso razionale dell'esistenza nel mondo vissuto dall'uomo che, non più alienato, sente finalmente il 'mondo a sua portata', e se stesso come protagonista della storia"¹⁷. Il quadro della questione è dunque chiaro: la politica deve riacquistare umanità, poiché solo così si potrà sperare nel consenso di persone coscienti e "attive". Il problema è ovviamente anche di natura pedagogica e chiama in causa la classe degli intellettuali "che più di ogni altra dovrebbe essere capace di respingere la massificazione della coscienza ideologica e di dare il colpo iniziale al processo di emancipazione"¹⁸.

Spetta allora, per Signore, alla Scuola e all'Università il compito di "ripoliticizzare" le masse. L'Università in particolare deve essere concepita come luogo di scambio e di comprensione di messaggi tra soggetti emancipati in grado "di esprimere liberamente se stessi, di incidere nella costruzione dei quadri di significati, di partecipazione a pieno titolo alla elaborazione dei semantemi, per non limitarsi ad essere passivi fruitori e consumatori inconsapevoli di messaggi manipolati dal 'potere' e di significati artatamente distorti"¹⁹. Solo attraverso la reale democrazia si può educare alla democrazia "in un itinerario che passa attraverso (...) la partecipazione di tutti alla maturazione e alla soluzione dei problemi della comunità, e il costante mantenimento di situazioni scelte, in cui ogni 'prestito' sia bandito e il soggetto come il gruppo si trovino permanentemente ad interrogarsi sulla propria responsabilità"²⁰ per la città, per il pianeta e per l'umanità.

Il lettore distratto potrebbe interpretare il richiamo alla "ragione che agisce" come una risorgente fede nell'Illuminismo, di cui davvero dinanzi agli orrori commessi nel nostro secolo dalla cosiddetta ragione critica, si sente tutto il limite. La crisi riguarda anche la tradizione metafisica-teologica, ma se non si

¹⁶ *Ibidem*, p. 87.

¹⁷ *Ibidem*, p. 138.

¹⁸ *Ibidem*, p. 123.

¹⁹ *Ibidem*, p. 124.

²⁰ *Ibidem*, p. 126.

vogliono correre i rischi di disperdere tutto il nostro umanesimo morale, di lasciare le nostre scelte morali in balia del decisionismo individuale e di cadere in forme di irrazionalismo, vale la pena recuperare alcuni concetti cardine della nostra tradizione quali appunto l'universalità della norma morale e l'idea di una totalità del mondo. L'uomo contemporaneo può allora – è qui il senso delle analisi di Signore – continuare a confidare nella razionalità, ma in “una razionalità che, a sua volta, mantiene un ruolo ‘critico’ in grado di rivolgersi anche contro se stessa, pur conservando la propria tendenza all'universalità. Una razionalità che è capace di cogliere la sua stessa crisi e di predisporre anche gli strumenti adeguati per il suo superamento”²¹. Insomma per dirla con la Scuola di Francoforte: non va gettato insieme all'acqua sporca anche il bambino. La ragione che da troppo tempo viene identificata *tout court* con la ragione strumentale, con la ragione tecnica, può percorrere o riprendere nuove vie che Signore identifica nella ermeneutica, nella filosofia pratica, nell'etica della comunicazione e nella dialettica intesa come argomentazione dialogica e confutatoria. Il compito della filosofia diviene allora quello di “fondare una scienza dell'uomo intero, capace di opporre all'*esattezza* delle scienze quantitative, il *rigore* della razionalità pratica, che si manifesta nell'integrità delle funzioni dell'uomo, e che può oggi offrire non tanto un'alternativa alla pervasività della rivoluzione tecnologica (che vorrebbe significare una non preconizzabile vittoria dell'insostenibile spirito tecnofobico), quanto un significativo contributo alla liberazione della ragione dai confini in cui la scienza e la tecnica l'hanno mortificata, riducendola a ragione strumentale”²².

²¹ *Ibidem*, p. 148.

²² *Ibidem*, p. 100.