

Etica & Politica / Ethics & Politics
XV, 2013, 1



www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825-5167

Etica & Politica / Ethics & Politics
XV, 2013, 1

| | | |
|---------------------|--|--------|
| MONOGRAPHICA I | <i>L'età dei diritti: un bilancio</i> | |
| Aldo Schiavello | <i>Guest Editor's Preface</i> | p. 7 |
| Francesco Belvisi | <i>Domande intorno alla crisi dell'età dei diritti: un po' di realismo sui diritti umani</i> | p. 10 |
| Francesco Ferraro | <i>Il linguaggio dei diritti tra inflazione e scetticismo</i> | p. 25 |
| Claudio Luzzati | <i>Il formalismo dei diritti</i> | p. 52 |
| Giorgio Pino | <i>Crisi dell'età dei diritti?</i> | p. 87 |
| Aldo Schiavello | <i>La fine dell'età dei diritti</i> | p. 120 |
| Diletta Tega | <i>Il diritto costituzionale e i diritti in crisi</i> | p. 146 |
| Loreno Zucca | <i>Exit Hercules: Ronald Dworkin and the Crisis of the Age of Rights</i> | p. 174 |
| MONOGRAPHICA II | <i>Nanoethics: Do We Need a New Ethics for Nanotechnology?</i> | |
| Fabio Bacchini | <i>Guest Editor's Preface</i> | p. 197 |
| Tsjalling Swierstra | <i>Nanotechnology and Technomoral Change</i> | p. 200 |

| | | |
|--------------------------------|---|--------|
| Arianna Ferrari | <i>From Nanoethics to the Normativity of Technological Visions</i> | p. 220 |
| Alexei Grinbaum | <i>The Old-New Meaning of Researcher's Responsibility</i> | p. 236 |
| Brice Laurent | <i>The Constitutional Effect of the Ethics of Emerging Technologies</i> | p. 251 |
| Ludovica Lorusso | <i>Nanotechnology, Aims and Values</i> | p. 272 |
| Luca Malfatti & Davide Carboni | <i>From Nanoscience to Nanoethics: the Viewpoint of a Scientist</i> | p. 303 |
| Bernadette Bensaude-Vincent, | <i>Decentring Nanoethics toward Objects</i> | p. 310 |
| Fabio Bacchini | <i>The Newness of Nanoethics and the Consequentialist Bias</i> | p. 321 |



SIMPOSIO

Mauro Magatti, *La grande contrazione*, Milano, Feltrinelli, 2012

Paolo Gomarasca

Capitalismo perverso e crisi del desiderio: p. 334

Magatti con Deleuze

Pier Luigi Porta

I fallimenti della libertà

p. 349

Mauro Magatti

Desiderio e libertà: risposte ai miei critici

p. 358



SIMPOSIO

Riccardo Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Napoli, Orthotes, 2012

Francesco Callegaro

Il senso della filosofia morale

p. 365

Luigi Francesco Clemente

Esperienze di strettura e filosofia pratica

p. 381

Antonio Da Re

La duplice riflessività e la formazione di sé

p. 389

| | | |
|--|--|--------|
| Adriano Fabris | <i>L'esperienza, le norme e la questione del senso</i> | p. 396 |
| Benedetta Giovanola | <i>Dall'esperienza etica alla mediazione politica</i> | p. 403 |
| Riccardo Fanciullacci | <i>Sulla filosofia pratica e l'esperienza: repliche ai miei critici</i> | p. 413 |
| VARIA | | |
| Elvio Baccarini & Micaela Czerny Urban | <i>The Moral and Cognitive Value of Art</i> | p. 474 |
| Agostino Cera | <i>Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie</i> | p. 506 |
| Sergio Cremaschi | <i>Giner on the Socio-genesis of Morality</i> | p. 555 |
| Edoardo Greblo | <i>Capacità e diritti umani</i> | p. 563 |
| Pierpaolo Marrone | <i>Some Remarks on Moral Rules</i> | p. 583 |
| | <i>Informazioni sulla rivista/ Information on the Journal</i> | p. 606 |

MONOGRAPHICA I

L'età dei diritti: un bilancio

Guest Editor's Preface

Aldo Schiavello

Università di Palermo

Dipartimento di Scienze Giuridiche, della Società e dello Sport

aldo.schiavello@unipa.it

KEYWORDS

Human rights, universalism, democracy, human rights' rethoric, constitutional interpretation

The age of rights is the result of a political paradigm shift: the relationship between governors and governed was no longer considered from the perspective of the former but from that of the latter.

Norberto Bobbio distinguishes three crucial stages making it possible to achieve this result.

The first stage is eighteenth-century rationalist natural law doctrine and in particular the idea, a central one for John Locke, that human beings as such are by nature holders of rights that not even the state can take away from them. This gives us the image, for instance amply exploited by Ronald Dworkin, of rights as trumps that the citizens can also use against the state and the government.

The second stage coincides with the positivisation of rights as a result of American and French Revolutions. Now the effectiveness of human rights is counterbalanced by a loss of universality. Rights do not belong to the human being anymore as such but to the human being as a citizen.

The last stage – with which the age of rights in a strict sense begins – was inaugurated by the promulgation in the 1948 of the Universal Declaration of Human Rights. From now on, the affirmation of rights is at one and the same time positive and universal.

The Universal Declaration is also a way to provide foundations – though historic and contingent – for the values expressed by eighteenth-century rationalist natural law doctrine. For this reason too it can be considered the conclusion of the process leading to the age of rights. The idea of universal consensus on some values is one of the salient aspects of the age of rights.

The expression “age of rights” therefore refers to the period going from the end of the Second World War to our own day. It is intended to mark a radical break with the totalitarianisms and the atrocities that characterized the previous period. It is also an expression of humanity’s trust in the possibility of real universal moral progress, which implies sharing some values, respecting individuals and their rights, and rejecting war as a means of resolution of controversies. Trust in and the wager on a better future are undoubtedly the hallmark of the age of rights. Universal recognition of human rights, however, is a starting point and not an arrival one. Hence the trust that characterizes the age of rights is not naïve trust, nor the passive trust of those who await manna from heaven.

More than sixty years have passed since the beginning of the age of rights and endeavours to draw up an overall appraisal are more and more frequent. In the most recent period, moreover, to the rhetoric of human rights there has been added what Tecla Mazzaresse defines the rhetoric of the anti-rhetoric of rights. Leaving aside rhetoric in one sense or the other, today it is easier than in the past to highlight some characteristics of the language of rights and, in general, of the culture of rights, which influence our perception of human rights.

Without any claim to be exhaustive, I will list some aspects of the language of rights that deserve close examination.

First of all, the language of rights is vague and indeterminate and therefore represents a fertile terrain for wide discretion in the interpretative sphere. For instance, equality is a broadly shared value; however, there can be radical division when it comes to establishing concretely how to protect the right of each person to be treated equally. In this respect, we could recall Douglas Rae’s well-known claim that “one idea that is more powerful than order or efficiency or freedom in resisting equality is equality itself.”

Further, there are many rights, and over the years, with the proliferation of declarations of rights, the number has become bigger and bigger. This implies possible conflicts between the rights claimed by different individuals.

Still, as we are reminded in a successful book by Stephen Holmes and Cass Sunstein, protecting rights has a cost. Thus taking rights seriously means reckoning with shortage of resources.

Lastly, the pervasiveness of the language of rights, which has led Anthony Sebok to speak of “Insatiable Constitution”, forces us to bear in mind the risk that rights can intolerably erode the scope of democratic decisions.

Guest Editor's Preface

The link between the papers contained in this monographic part is the endeavour to sum up the situation of the age of rights while avoiding two temptations. One is to look at rights through rose-colored glasses, which would induce us to consider rights as the panacea of all evils. The other is to look at them through distorting lenses that would lead us to attribute to rights, and to the shameless rhetorical use that sometimes accompanies them, all the evils in the world.

Domande intorno alla crisi dell'età dei diritti: un po' di realismo sui diritti umani*

Francesco Belvisi

Università di Modena e Reggio Emilia

Dipartimento di Giurisprudenza

francesco.belvisi@unimore.it

ABSTRACT

Norberto Bobbio coined the notion of “age of rights”. Taking his conception seriously we cannot argue appropriately that there is a crisis of the age of rights. If we adopt the point of view proposed by Bobbio, which is that of the people involved, we can see that in several places of the world vulnerable persons use the language of rights to sustain with a moral legitimacy their claims for better living conditions. As rights haven't lost their function of emancipation and inclusion of people the “crisis of the age of rights” doesn't exist.

KEYWORDS

age of rights, crisis, claim, rights, universalism, realism

La crisi dell'“età dei diritti” non esiste¹.

* Desidero ringraziare Aldo Schiavello per avermi coinvolto nella discussione sulla “crisi dell'età dei diritti” e di avermi dato modo, così, di riprendere la lettura del libro di M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003. A suo tempo, ero stato sollecitato alla lettura da Danilo Zolo, che aveva attivato un Forum sul sito di Jura Gentium (<http://www.juragentium.org/forum/ignatief/index.htm>), ora anche in *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, II (2005), accessibile all'URL:

http://www.juragentium.org/Centro_Jura_Gentium/la_Rivista_files/JG_2005_monografico_Ignatieff.pdf. Inoltre, desidero ringraziare Luca Baccelli, Stefano Berdea, Thomas Casadei, Nadia Donati, Alessandra Facchi, Davide Guerzoni, Tommaso Greco, Mario G. Losano, Gianluigi Palombella, Baldo Pastore, Marco Ruotolo, Emilio Santoro, Diletta Tega e Paolo Veronesi per aver letto e commentato versioni precedenti del contributo.

¹ J. Raz, Diritti umani senza fondamento, in *Ragion Pratica*, 29/2007, pp. 449-468, p. 449, infatti, sostiene senza incertezze: “È un buon momento per i diritti umani”; mentre M. Cartabia, L'universalità dei diritti umani nell'età dei “nuovi diritti”, in *Quaderni costituzionali*, 3/2009, pp. 537-568, p. 538, per quanto in senso critico, scrive: “A partire dalla fine degli anni '90 del secolo scorso [...] sembra si sia avviata l'epoca dei ‘nuovi diritti’”. Distinguo nettamente tra diritti “umani”, il cui catalogo è presente nelle dichiarazioni e nelle convenzioni internazionali, e diritti “fondamentali” positivizzati ed elencati nelle costituzioni. La distinzione è presente nell'art. 1, commi 2 e 3, Legge Fondamentale tedesca: “Il popolo tedesco riconosce [...] gli inviolabili e inalienabili diritti umani come fonda-

In primo luogo, non esiste, poiché – vorrei far notare sommessamente – un'epoca non va in crisi, ma, eventualmente, *finisce* e, quindi, – almeno analiticamente e concettualmente – risulta improprio parlare dell'età dei diritti in termini di crisi. Questo vale, a maggior ragione, se intendiamo prendere sul serio sia la nozione di “crisi”, sia i concetti di “età dei diritti” e di “diritti”.

Inoltre, questa crisi non esiste, poiché il dibattito corrente sulla “crisi dell'età dei diritti” è iniziato quando ci si è affrettati a dare credito a chi profetizzava la crisi e basava la propria argomentazione sulla distanza esistente tra dichiarazione dei diritti e loro violazione. In questo modo, nell'osservare gli eventi che interessavano i diritti il vaticinante dimostrava di assumere una prospettiva, non certo realista, ma quanto meno unilaterale, per non dire fallace.

Prima di tutto, però, dobbiamo chiederci: cosa vuol dire “crisi”?

Propriamente, vuol dire che le cose (improvvisamente) non stanno più (bene) come stavano prima; impropriamente, vuol dire che le cose (improvvisamente) non stanno (più) come si *sperava* che stessero².

In secondo luogo, cosa si intende per “età dei diritti”?

Se noi – filosofi, sociologi, teorici del diritto –, almeno qui in Italia, trattiamo di “età dei diritti” – magari annunciando, asserendo o lamentando la sua crisi – è chiaro che in qualche modo ci riferiamo ad una nota concezione espressa da Norberto Bobbio alla fine degli anni '80 del secolo scorso. Secondo l'illustre filosofo, l'“età dei diritti” è quell'epoca che inizia con una vera e propria “rivoluzione copernicana” di natura teoretica. Essa è consistita nel “capovolgimento del punto di osservazione”, per cui il “problema morale” concernente il “rimedio al male che l'uomo può procurare all'altro” è stato “considerato dal punto di vista non più soltanto della società ma anche dell'individuo”, non più *ex parte principis*, ma *ex parte populi*, non più secon-

mento di ogni comunità umana, della pace e della giustizia nel mondo. In quanto diritto immediatamente valido, i seguenti diritti fondamentali vincolano la legislazione, il potere esecutivo e la giurisdizione”. Per una esplicitazione filosofico-giuridica di questa distinzione, v. G. Palombella, *Dopo la certezza*, Dedalo, Bari, 2006, cap. I, in part. pp. 26-27. Curiosamente, alcuni filosofi analitici del diritto non compiono questa elementare distinzione, o la rinnegano: v., per tutti, L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, in *Diritti fondamentali*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 5-40; T. Mazza, *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiteorico o liberalismo individualista?*, in *Ragion Pratica*, 26/2006, pp. 179-208, p. 179, n. 1. Quando nel testo uso il termine “diritti” senza alcuna qualificazione, intendo sempre i diritti “umani”. Per una panoramica esaustiva dei problemi v. E. Pariotti, *I diritti umani. Tra giustizia e ordinamenti giuridici*, Utet, Torino, 2008.

² Per un'agile semantica v. A. Béjin, E. Morin, *Il concetto di crisi*, in *La crisi del concetto di crisi*, a cura di M. d'Eramo, Lerici, s.l., 1980, pp. 15-17.

do la preminenza dei doveri, ma secondo quella dei diritti³. Tale capovolgimento ha avuto luogo sul piano teorico a partire dalla filosofia politica di John Locke, e sul piano storico a partire dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 e da quella trasformazione politico-giuridica della forma statuale che è culminata con la “nascita dello Stato di diritto”⁴.

In seguito, la terribile esperienza della Seconda guerra mondiale, la neo-costituzionalizzazione dell'ordinamento giuridico statale, il crollo del muro di Berlino e la fine delle ideologie, hanno condotto ad un graduale processo sia di “positivizzazione, generalizzazione e internazionalizzazione” dei diritti, sia di “specificazione” dei loro titolari⁵. Tali processi, infine, sono stati accompagnati da un crescente “dibattito [...] sui diritti dell'uomo, tanto ampio da aver ormai coinvolto tutti i popoli della terra, tanto intenso da essere messo all'ordine del giorno delle più autorevoli assise internazionali”⁶.

Dal “punto di vista della *filosofia della storia*” – prosegue Bobbio – questi fenomeni possono essere interpretati “come un ‘segno premonitore’ (*signum prognosticum*) del progresso morale dell'umanità”⁷. Dal “punto di vista della *filosofia della storia*”, cioè secondo una prospettiva che cerca di anticipare un possibile *sensu* della storia, quest'epoca può essere definita come “età dei diritti”.

Bobbio, però, sa bene che la “crescita morale si misura non dalle parole ma dai fatti”, per cui la sua definizione dell’“età dei diritti” è valida solo su

³ N. Bobbio, *L'età dei diritti* (1987), in *Idem, L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 54-56 e 59.

⁴ *Ibidem*, pp. 58-59 e 61.

⁵ *Ibidem*, pp. 46 e 62. Normalmente, gli interpreti individuano soprattutto nei primi tre processi l'insorgenza dell’“età dei diritti”. V., ad es., T. Mazzarese, *Ripensare la cultura dei diritti?*, in T. Mazzarese, P. Parolari (a cura di), *Diritti fondamentali: le nuove sfide*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 125-152, pp. 126-127: “‘Età dei diritti’ è un’espressione di Norberto Bobbio [...], per rendere conto del particolare rilievo che la tutela (inter)nazionale dei diritti dell'uomo ha assunto nel secondo dopoguerra”, anche in virtù del progressivo rafforzamento dei “tre processi di evoluzione nella storia dei diritti dell'uomo [...]: positivizzazione, generalizzazione e internazionalizzazione”. A mio modesto avviso, questo tipo di lettura, non solo dimentica il processo di “specificazione [...] dei soggetti titolari di diritti”, che per Bobbio possiede notevole rilevanza (da ultimo, però, questo processo evolutivo viene considerato in T. Mazzarese, *Diritti fondamentali*, in *Atlante di filosofia del diritto*, a cura di U. Pomarici, Giappichelli, Torino, 2013, vol. I, pp. 179-217, p. 195), ma pare anche eccessivamente selettiva, poiché – come si vedrà subito nel testo – trascura l'essenza propriamente *morale* della nozione di “età dei diritti”.

⁶ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., pp. 45 e 49.

⁷ *Ibidem*, pp. 49-50. Analogamente, anche M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia*, cit., pp. 8 e 12-13, parla di “progresso morale” in riferimento alla “diffusione dei diritti umani”. Quest’A., però, cerca di giustificarlo da un punto di vista “pragmatico e storico”.

un “piano ideale”. Infatti egli aggiunge: “Quando rifletto su altri aspetti del nostro tempo, ad esempio sulla corsa vertiginosa ad armamenti che mettono in pericolo la vita stessa sulla terra, dovrei dare una risposta completamente diversa”⁸.

Come si vede, la formula “età dei diritti” rappresenta, per Bobbio, il senso *ideale* di un processo storico, che *coesiste* e si vede confrontato, però, fin dal momento della sua definizione con alcuni elementi che lo contrastano – che lo pongono in crisi – sul piano empirico⁹: primi fra tutti le violazioni dei diritti.

Ma possiamo parlare di *crisi* dell’“età dei diritti” in quanto sintesi di senso?

A mio avviso, neppure in questa accezione ideale, di significazione, è appropriato parlare di “crisi”: un senso, infatti, viene negato, privato di rilevanza, smentito, magari dal punto di vista empirico. E tuttavia, non è da questa prospettiva che l’“età dei diritti” diviene insignificante. Come sostiene Bobbio: “Non si può porre il problema dei diritti dell’uomo astraendolo dai due grandi problemi del nostro tempo, che sono i problemi della guerra e della miseria [...] Solo in questo contesto ci possiamo avvicinare al problema dei diritti dell’uomo con senso realistico”¹⁰.

⁸ Cfr. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., pp. 64 e 65.

⁹ A fronte di questo dualismo “simmeliano” (v. G. Simmel, *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989, cap. IV) che caratterizza l’“età dei diritti”, e che è rappresentato dal *contrasto* tra diritti e loro violazioni, dobbiamo constatarne il tratto costitutivo: i diritti esistono, perché esistono le violazioni! Infatti, N. Bobbio, *op. cit.*, p. 52, si sente autorizzato a parlare di progresso morale verso il bene, perché i diritti – cioè: la rivendicazione dei diritti, il loro riconoscimento e la loro garanzia istituzionale – sono gli strumenti per porre rimedio al male, come ad es. la schiavitù, i supplizi, la pena di morte. Saremmo forse in grado di concepire i diritti – in modo fornito di senso – senza l’esperienza del male, senza soprusi, senza sopraffazioni e violenza – in una parola – senza ingiustizia? Analogamente, M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia*, cit., p. 83, riferendosi a Isaiah Berlin, afferma: “Senza l’Olocausto [...] nessuna Dichiarazione. [...] L’Olocausto dimostra sia la necessità dei diritti umani sia la loro sostanziale fragilità”. S. Veca, *I diritti umani e la priorità del male*, in M. Ignatieff, *op. cit.*, pp. 101-134, ha sostenuto “la *priorità del male* nella giustificazione di una tesi plausibile sui diritti umani” (p. 101). Diversamente da Veca, io non sono interessato ad una giustificazione universalistica dei diritti. In questo condivido quanto sostiene N. Bobbio, *op. cit.*, e cioè, che il problema del fondamento dei diritti dell’uomo “è un problema mal posto” (p. XIII), poiché il problema “è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*” (p. 16): “Non si tratta tanto di sapere quali e quanti sono questi diritti, quale sia la loro natura e il loro fondamento, se siano diritti naturali o storici, assoluti o relativi, ma quale sia il modo più sicuro per garantirli, per impedire che nonostante le dichiarazioni solenni vengano continuamente violati” (pp. 17-18).

¹⁰ N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. 43.

Proviamo, allora, a riformulare la domanda di fondo: abbiamo ragione di pensare che l'età dei diritti sia finita? E – soprattutto – a cosa sarebbe dovuta questa “fine dei diritti umani”?

Leggiamo le conclusioni di Costas Douzinas, autorevole esponente dei “*Critical Legal Studies*”:

I diritti umani [...] ricavano la loro forza dalle sofferenze del passato e dalle ingiustizie del presente [...] il diritto naturale e i diritti umani condividono [...] sia una tradizione comune di resistenza e dissenso nei confronti dello sfruttamento e della degradazione, sia un riferimento all'utopia politica ed etica [...] Poiché i diritti umani si stanno allontanando dal loro scopo iniziale, rivoluzionario e dissidente, poiché il loro fine viene oscurato dal numero crescente delle dichiarazioni, dei trattati e dei pranzi diplomatici, c'è la concreta *possibilità* di entrare nell'*epoca della fine dei diritti umani* [...] Il fine dei diritti umani, come quello del diritto naturale, è quello di promettere ‘ciò che non è ancora’, ovvero che l'auto-creazione della nostra esistenza non è determinata dalla paura dell'incertezza e dalle inautentiche certezze del presente. [...] La fine dei diritti umani arriva quando essi perdono il loro fine utopico.¹¹

Innanzitutto, qui Douzinas ci sta ammonendo circa la *possibile* fine dei diritti, a causa della perdita della loro funzione originaria come strumenti di opposizione all'oppressione del potere, ma non sta facendo una vera e propria constatazione: c'è il rischio, ma i diritti umani non sono ancora giunti alla propria fine. Per certi versi, tutto questo è rincuorante. In secondo luogo, se questo è l'ammonimento, è davvero in procinto di iniziare “l'epoca della fine dei diritti”? I diritti umani si stanno davvero “allontanando dal loro scopo iniziale”, che – per di più – viene “oscurato”?

Se stiamo all'interno della prospettiva di filosofia della storia proposta da Bobbio, la risposta è: no! Ma la risposta non cambia neppure dal punto di vista della realtà storica. Ammesso, e non concesso, che tutti i documenti internazionali che sono stati emanati, sottoscritti e adottati in tema di diritti negli ultimi anni, che i numerosi convegni ad essi dedicati, che l'enorme quantità di carta che è stata consumata per pubblicare le riflessioni – anche critiche – su di essi stiano solo a testimoniare l'inverosimile aumento del rischio della loro fine, è il caso di domandarci: possiamo cogliere un moto di reazione alla loro fine nell'opera dei tribunali internazionali che sono stati istituiti per la salvaguardia dei diritti umani? nelle infinite sentenze delle cor-

¹¹ C. Douzinas, *The End of Human Rights*, Oxford, Hart, 2002, p. 380 (corsivi miei).

ti nazionali e sovranazionali pronunciate a loro difesa? nell'azione delle organizzazioni internazionali e non governative che si occupano della loro implementazione? nelle innumerevoli manifestazioni fatte in nome loro o di specifici diritti o dei diritti di specifiche categorie di individui? nelle rivolte scoppiate (per lo meno, *anche*) sotto le loro bandiere? nelle “insaziabili”¹² rivendicazioni di “nuovi diritti” che sono state fatte? Può tutto questo affaticarsi intorno ai diritti sottrarre un po' di concretezza alla possibilità della loro fine?

A me sembra, che la risposta possa essere senz'altro affermativa. Eppure – nonostante le considerevoli attività che si condensano attorno ai diritti – ci continuiamo a preoccupare di una presunta crisi. Allora dobbiamo chiederci: cosa abbiamo in mente, quando parliamo di crisi dell'età dei diritti?

Ad esempio, Tecla Mazzaresse denuncia il fatto che Douzinas abbia annunciato – a mio avviso, precipitosamente – “la fine dei diritti umani” e abbia provato a giustificarla soprattutto a partire dalla “crisi” di effettività dei diritti¹³.

Solo una concezione ingenua, o irenistica, può collegare l'affermazione dei diritti al loro rispetto. Come sostiene correttamente Michael Ignatieff, i diritti “implicano un conflitto tra un detentore di diritti e una controparte che spoglia di questi diritti, un'autorità contro la quale il detentore di diritti può sollevare giustificate rivendicazioni”¹⁴. Pertanto, non è la presunta ineffettività e neppure la massiccia violazione dei diritti a giustificare l'annuncio della crisi dei diritti.

¹² Vedi A. Pintore, *Diritti insaziabili*, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., pp. 179-200. A quest'Autrice fa eco, *Il traffico dei diritti insaziabili*, a cura di L. Antonini, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007. Invece, secondo S. Rodotà, *L'età dei diritti. Le nuove sfide*, in AA. VV., *Lezioni Bobbio*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 55-80, p. 77, i diritti “devono essere sottratti alle mutevoli volontà della politica e alle pretese del mercato. È sbagliato, tuttavia, ritenere che questo forte rango attribuito ai diritti fondamentali, questa loro ‘insaziabilità’, mortifichino la politica. Solo un cittadino fortemente provveduto di diritti e ragionevolmente sicuro di una loro permanente tutela, può divenire protagonista della vita pubblica e praticare le virtù repubblicane”.

¹³ Vedi C. Douzinas, *The End of Human Rights*, cit., p. 2 e *passim*. T. Mazzaresse, *Ripensare la cultura*, cit., pp. 125-126, ha senz'altro ragione ad accusare di “fallacia” simili prognosi pseudo-realistiche, poiché compiono “un'inferenza indebita che, ignorando la legge di Hume sulla cesura fra essere e dover essere, [pretendono] di inferire l'(in)giustizia di un principio dalla sua eventuale (in)effettività”. Inoltre, bisogna tener presente che, almeno dal “crollo del muro di Berlino”, in letteratura è stata decretata la fine di un po' di tutto: paradigmatico, F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992. Da allora abbiamo potuto constatare che gli “annunciatori della fine” spesso si sbagliano.

¹⁴ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia*, cit., p. 69.

Qualche autore, invece, insiste e grida allo scandalo: c'è la crisi dei diritti!¹⁵

Cosa li porrebbe in crisi? Guerre, violazioni, ma anche retorica, proliferazione dei soggetti, strumentalizzazione, minimalismo. Mettiamo da parte lo scandalo¹⁶.

Con un minimo di realismo: non ci si può lamentare né della strumentalizzazione dei diritti, né del fatto che non vengano “presi sul serio”. Questo è il destino delle cose umane, soprattutto di quelle che hanno successo, per cui tutti se ne vogliono appropriare, anche in malafede. Proprio per questo i diritti vengono attaccati, criticati, per cercare di delegittimarli, oppure – più ingenuamente – perché non se ne coglie il loro significato, la loro “specificità”¹⁷. E tuttavia, essi resistono bene agli attacchi e non sono affatto in crisi.

Per questo, forse è il caso di riformulare la domanda: c'è qualcosa – una parte – che è sotto scacco, che – metonimicamente – fa parlare di crisi del tutto, dei diritti? Forse che si tratta della crisi di una *concezione* dei diritti? Forse che ci si lamenta della crisi della concezione *universalistica* dei diritti?¹⁸

Se è di questo che si tratta, della crisi della concezione universalistica dei diritti¹⁹, allora questa crisi è ben venuta. Però, non si tratta più della crisi dei

¹⁵ V. tra le numerose pubblicazioni di Tecla Mazzaresse sul tema: Minimalismo dei diritti, cit.; Nuove sfide e tentativi di delegittimazione. Un'introduzione, in T. Mazzaresse, P. Parolari (a cura di), *Diritti fondamentali: le nuove sfide*, cit., pp. 1-14; Ripensare la cultura, cit.; Diritti fondamentali, cit., pp. 201-206; Diritto, diritti, pluralismo culturale. Un'introduzione, in T. Mazzaresse (a cura di), *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 1-15. Ma forse non è un caso che questa Autrice si debba lamentare del fatto che “il tema della crisi dell'età dei diritti e/o del modello costituzionale del diritto (inter)nazionale e della democrazia ancor oggi è raramente oggetto d'attenzione”: Diritti fondamentali, cit., p. 203, n. 73.

¹⁶ Di fronte allo scenario complesso, contraddittorio e in continua e disordinata evoluzione che interessa i diritti, S. Rodotà, *L'età dei diritti*, cit., p. 79, avendo una grande consapevolezza della situazione, constata: “Tra queste contraddizioni e queste minacce vive oggi l'età dei diritti”. La dimensione dei diritti ci appare al tempo stesso fondativa e fragilissima, perennemente insidiata da restaurazioni e repressioni, tese a cancellare o limitare proprio l'insieme degli strumenti che dovrebbero garantire al cittadino le massime possibilità di sviluppo autonomo”.

¹⁷ Vedi R. Kreide, *Politica globale e diritti umani. Potenza e impotenza di uno strumento politico* (2008), Trauben, Torino, 2010, pp. 29-47; v. anche B. Pastore, I diritti umani come ragioni, in *Idem, Decisioni e controlli tra potere e ragione*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 113-138, in part. pp. 113-129.

¹⁸ Così, in effetti, T. Mazzaresse, *Diritto, diritti, pluralismo culturale*, cit., pp. 4-6.

¹⁹ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia*, cit., pp. 65-79, ne parla in termini di “crisi culturale dei diritti umani” che riguarda la loro “validità interculturale”. Oltre che di questa, egli tratta anche della “crisi spirituale [che] concerne i fondamenti metafisici” dei diritti (pp. 79-94).

diritti, ma della crisi di *una* loro concezione, per quanto tale concezione sia stata per lungo tempo quella dominante, ma anche quella che ha trasformato i diritti umani in un “assoluto indiscutibile”, in *valori indisponibili*, in un “articolo di fede”, oggetto di “idolatria”²⁰ e venerazione, più che di riflessione critica.

Allora, cosa significa la crisi della concezione universalistica dei diritti?

La nostra società, cioè quella porzione del mondo che è governata da sistemi politici e giuridici democratici e costituzionali, è pluralista, multiculturale, *disomogenea*²¹. Il resto delle nazioni è comunque inserito in un contesto globale. In questo assetto sociale planetario, percorso da un'acuta crisi economica, finanziaria e di sviluppo²², è possibile che si affermi e si realizzi una concezione universalistica dei diritti? Se vogliamo prendere sul serio questa pretesa, dobbiamo riconoscere che il suo significato è quello per cui i diritti umani – in quanto universali – *valgono* sempre e dovunque allo stesso modo e con lo stesso significato²³. Nella nostra società – in cui, per le etiche forti, og-

²⁰ Vedi *ibidem*, pp. 79 e 85.

²¹ Per le problematiche relative ai diritti umani e fondamentali che sorgono in relazione alla nostra società, mi permetto di rinviare ai miei lavori: *Società multiculturale, diritti, costituzione*, Clueb, Bologna, 2000; I diritti fondamentali nella società multiculturale, in *Diritto e società*, 1/2012, pp. 1-18.

²² L'aspetto economico della questione è rilevante, poiché il “costo dei diritti” (v. S. Holmes, C.R. Sunstein, *Il costo dei diritti. Perché la libertà dipende dalle tasse* [1999], il Mulino, Bologna, 2000) influisce sulla possibilità della loro garanzia e della loro realizzazione, e tuttavia, non scalfisce il loro significato.

²³ Su ciò, v. F. Belvisi, La crisi dell'universalismo giuridico, in *Idem, Società multiculturale*, cit., pp. 17-38. Il valere sempre e comunque allo stesso modo e con lo stesso senso è l'unico significato – se vogliamo prendere sul serio i diritti – pragmaticamente rilevante dell'espressione “universalità dei diritti”. Naturalmente, la questione della validità del significato dei diritti implica ermeneuticamente e immediatamente quella della loro interpretazione e giustificazione. Distinguere tra universalità concettuale e universalismo giustificativo rappresenta solo un *escamotage* analitico. F. Viola, L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale, in *Universalismo ed etica pubblica*, a cura di F. Botturi e F. Totaro, Milano, Vita e pensiero, 2006, pp. 155-187, p. 155, sostiene che “la caratteristica dell'universalità appartiene al concetto stesso di “diritti umani”, per via del loro attributo di “umani”. I diritti sono concettualmente universali, ma *particolari* dal punto di vista della loro applicazione e implementazione (v. pp. 177-179); v. anche *Idem, Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 50; così anche B. Pastore, I diritti umani come ragioni, cit., p. 119. Però, anche da questo punto di vista distintivo permane il problema: i diritti sono stati dichiarati “umani” dai rivoluzionari francesi prima, e dall'Onu poi, secondo una concezione occidentale dell'*umano*, per cui, anche se l'attributo “umani” li qualifica come universali, essi corrispondono ad una concezione antropologica particolare e non universale. Per questo motivo, l'intrinseca universalità concettuale dei diritti umani corrisponde ad una concezione intrinsecamente universalistica dei diritti e della loro validità. Sempre per questo motivo, la questione della fondazione dei diritti,

gettivistiche (quelle dei “valori non negoziabili”), al pluralismo si intrecciano relativismo e nichilismo – è possibile che si realizzi questa pretesa?

Di nuovo, la risposta è: no!²⁴ Gli argomenti sono noti: i diritti umani prospettano un’immagine antropologica individualista e una concezione liberale della vita che non sono condivise e – anzi – sono talvolta aspramente contestate all’interno e all’esterno dell’Occidente, “culla dei diritti”. Empiricamente, consenso, adesione e giustificazione universali dei diritti non esistono. Perciò, sono prive di fondamento quelle riformulazioni della concezione universalistica che cercano di tutelare, in un qualche senso, l’universalismo dei diritti, persino quelle che cercano – come il “minimalismo” – di ridurli ad un nucleo essenziale, presumendolo universalmente accettabile e giustificabile²⁵.

non investe solo la giustificazione di un particolare e contingente catalogo dei diritti e neppure solo la questione della loro validità, ma riguarda, in primo luogo, l’idea stessa dei diritti umani, la loro “umanità”. La concezione universalistica è già implicita, anzi coesenziale, alla nozione universale dei “diritti umani”. Bisognerebbe tenere ben presente quanto sostiene N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. XVI: “Parlare di diritti naturali o fondamentali o inalienabili o inviolabili, è usare formule del linguaggio persuasivo che possono avere una funzione pratica in un documento politico per dare maggior forza alla richiesta, ma non hanno nessun valore teorico”. A partire da qui perde il suo carattere paradossale l’esigenza di J. Galtung, *I diritti umani in un’altra chiave* (1994), esperia, Milano 1997, p. 206, di “rendere i diritti [umani] più universali”, “disoccidentalizzandoli”: noi tutti possiamo beneficiare “della vera universalità [...] intesa come un processo infinito che coinvolga tutte le culture”, che avviene sulla base del principio per cui “se tu accetti qualcosa da me io farò lo stesso nei tuoi confronti”. In questo modo, però, Galtung trasforma l’universale in “comune”, inteso nel senso di F. Jullien, *L’universale e il comune. Il dialogo tra culture* (2008), Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 20-24.

²⁴ Per le difficoltà che incontrano le differenti strategie argomentative per sostenere l’universalità/universalizzabilità dei diritti v. L. Marchettoni, *I diritti tra universalismo e particolarismo*, Giappichelli, Torino, 2012, cap. 5.

²⁵ Per tutti v. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia*, cit., pp. 22-27, 57-60 e 90-92. Qui l’A. giustifica prudenzialmente la pretesa universalistica dei diritti sulla scorta di una realistica antropologia negativa, sorretta dall’esperienza storica della nostra capacità di fare del male, di essere indifferenti alla sofferenza altrui e di essere stati “in alcune circostanze, belve feroci” (v. pp. 79-94). Analoga, ma più sfumata, è la convinzione di S. Veca, *I diritti umani e la priorità del male*, cit. A rigore, però, l’argomento che si fonda sull’esperienza del male giustifica universalmente solo l’esigenza di prevedere dei dispositivi che contrastino questa nostra capacità, ma non una forma specifica di contrasto, come – ad esempio – i diritti umani: essi costituiscono *solo* – che ci piaccia o no – gli strumenti predisposti dalla cultura occidentale. Per un dibattito su “proliferazione o minimalismo” v. la parte monografica di *Ragion pratica*, 31/2008, a cura di E. Diciotti e B. Pastore. Contro il minimalismo, v. S. Rodotà, *L’età dei diritti*, cit., pp. 60-61: “Bisogna avere il coraggio dei nuovi diritti. Non lasciarsi intimidire da chi ne denuncia l’inflazione”. Di opinione opposta M. Cartabia, *L’universalità dei diritti umani*, cit., p. 560: “Se non si vuole svalutare il concetto stesso di diritti umani e la sua valenza giuridica e politica, occorre contrastare questa tendenza all’uso inflazionistico dei diritti, mantenendo nell’ambito dei diritti u-

Anche queste concezioni cadono, insieme all'impossibilità dell'universalismo, poiché le sono, per così dire, coassiali. Alla concezione universalistica dei diritti, oggi, mancano i presupposti, le condizioni di possibilità, per cui essa è – letteralmente – fuori luogo, o meglio, “u-topica”.

Allora, dobbiamo chiederci, non qual è l'elenco minimale dei diritti che può essere condiviso e preso sul serio da tutti, ma: qual è la caratteristica – “ontologica”, intensionale ed estensionale ad un tempo – che rende i diritti quello che sono, ovvero appetibili. Qual è la ragione del loro successo, per quanto sia *contrastato*?

Per rispondere a queste domande, è necessario tenere presente – come ha indicato Bobbio – la “rivoluzione copernicana” che la scoperta dei diritti come “tecniche [...] di difesa” ha significato rispetto alle relazioni sociali e intersoggettive: per rispondere a queste domande bisogna orientare la prospettiva *ex parte populi*, secondo il “punto di vista dei governati”. A partire da qui, si può dare una definizione pragmatico-funzionale dei diritti: in conformità alla *tradizione liberale* che li ha elaborati, essi sono strumenti di *lotta*, “per la difesa di nuove libertà contro vecchi poteri”²⁶. Essi sono titoli che permettono di rivendicare *validamente* delle pretese (*claims*)²⁷ relative a bisogni e *desideri*, le quali vengono sostenute al fine di migliorare le condizioni di vita dell'individuo che le manifesta e che lotta per affermarle. L'origine *rivendicativa* dei diritti fornisce ad essi, *semper e ad semper*, una funzione emancipativa. Ma poiché i diritti sono “il risultato di battaglie politiche” contro la

mani universali solo ciò che appartiene all'esperienza elementare di ogni persona” (v. anche pp. 562-568).

²⁶ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. XIII. Analogamente, G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992, cap. IV: i diritti “in funzione della libertà”, all'inizio sono *pretese* “di poter agire nel senso voluto” (p. 105), rivendicate per “rompere le catene che impediscono all'uomo di espandere il dominio delle sue facoltà”, ma in seguito si trasformano anche in pretese “nei confronti di chi dispone di risorse necessarie o utili per rendere efficienti o più efficienti i diritti della volontà” (pp. 107-108). J. Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, cit., pp. 202-206, concepisce il succedersi delle generazioni dei diritti come l'esito della storia dell'opposizione di uno strato sociale inferiore a quelli superiori, dal cui dominio progressivamente si libera. Perciò, di volta in volta, emerge una nuova classe composta dalle vittime del compromesso raggiunto dai ceti superiori, per cui prima è stata la volta della borghesia, poi quella delle classi lavoratrici, in seguito quella delle donne, degli altri gruppi non privilegiati e dei popoli nativi. Infine, giungono le rivendicazioni dei gruppi ambientalisti e dei “non-occidentali”.

²⁷ Vedi J. Feinberg, *Filosofia sociale*, il Saggiatore, Milano, 1996, pp. 103-104, e 116-119. Analogamente, v. L. Baccelli, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 98-106; *Idem*, *Diritti umani, universalismo e differenze culturali*, in *Diritti umani e soggetti vulnerabili*, a cura di Th. Casadei, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 23-44, pp. 39-43.

discriminazione e le umiliazioni, essi possiedono anche una funzione *inclusiva*²⁸.

Di conseguenza, diritto (umano) può diventare *qualsiasi* rivendicazione effettuata al fine di migliorare le condizioni di vita dei soggetti *di volta in volta* interessati, che sia in grado di imporsi all'attenzione pubblica. Per questo motivo, il loro catalogo è *contingente* e *incoerente*, ma ciò può essere motivo di critica solo per chi commette l'*errore* di cercare di sistematizzarli. Sempre per questo motivo, è inane disquisire su quali siano i "veri" diritti, e se tra i "veri" diritti rientrano anche i diritti sociali²⁹. Altrettanto vano è cercare di distinguere tra diritti umani "fondamentali" e non, sulla base della loro corrispondenza con l'"esperienza elementare di ogni persona" o con bisogni "autentici", "fondamentali", "vitali" dell'essere umano. Piuttosto, sono "veri" diritti umani, che corrispondono a "autentici bisogni" o "fondamentali" quelle pretese – Niklas Luhmann direbbe: *aspettative normative* – che vengono rivendicate con successo e, perciò, riescono ad affermarsi storicamente, cioè, disordinatamente, e controfattualmente, cioè, nonostante le resistenze di coloro contro i quali esse sono rivolte e nonostante le violazioni da loro perpetrate, per cui – alla fine – vengono riconosciute: "i diritti non nascono tutti in una volta. Nascono quando devono o possono nascere"³⁰.

Tutto ciò spiega la *logica espansiva* dei diritti. Non si tratta soltanto di una capacità sistematica – da "ordinamento statico", per dirla con Hans Kelsen – sollecitata dall'interpretazione evolutiva delle corti. Piuttosto, essa viene messa in moto dalla natura rivendicativa dei diritti³¹, il cui linguaggio si adegua sia alle pretese di protezione rispetto alle minacce continuamente insorgenti, sia alla coscienza dei nuovi soggetti, che prospettano situazioni specifiche di disagio che devono essere rimosse: "i diritti umani, nonostante la loro componente morale, non sono 'fissati per iscritto' in eterno e per ogni tempo. I diritti umani sono 'artificiali', modificabili e fondamentalmente aperti a nuovi diritti e a nuove interpretazioni"³².

²⁸ R. Kreide, *Politica globale e diritti umani*, cit., pp. 37 e 39-40: "i diritti umani sono rivendicazioni ad avere quelle istituzioni che sono indispensabili ed essenziali per la piena appartenenza a una determinata società" (v. anche pp. 241-243).

²⁹ Per una convincente risposta affermativa v. Th. Casadei, *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

³⁰ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. XV; v. anche p. XII: "i diritti dell'uomo [...] sono diritti storici, cioè nati in certe circostanze".

³¹ "I diritti sono ineludibilmente politici poiché essi in modo tacito implicano un conflitto tra un detentore di diritti e una controparte che spoglia di questi diritti, un'autorità contro la quale il detentore di diritti può sollevare giustificate rivendicazioni": M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia*, cit., p. 69.

³² R. Kreide, *Politica globale e diritti umani*, cit., p. 38. V. anche N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. XVI: "Certe richieste nascono soltanto quando nascono certi bisogni. Nuovi bi-

Poco importa che siano di prima o di seconda generazione, che siano diritti sociali, diritti individuali o collettivi e che la loro titolarità sia la più varia, fino ad essere posta in capo agli animali o *pro futuro*. A dispetto di qualsiasi “inflazione” o “proliferazione” dei cd. “nuovi diritti”, diritti sono quelle pretese che riescono ad affermarsi, in modo del tutto indipendente dai teorici dei diritti che pretendono di ridurre il numero o di imbrigliarne il significato a seconda delle loro concezioni antropologiche ed etiche³³.

Paradossalmente – per una concezione come quella qui sostenuta, che contesta il carattere universalistico dei diritti – bisogna riconoscere che proprio la funzione emancipativa conferisce ai diritti un significato pragmaticamente universalistico, o meglio: “universalizzante”³⁴. A prescindere dal

sogni nascono in corrispondenza del mutamento delle condizioni sociali, e quando lo sviluppo tecnico permette di soddisfarli”; e B. Pastore, *I diritti umani come ragioni*, cit., pp. 118, 121, 137-138. G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, cit., parla di pretese “inesauribili” (p. 108), e di diritti “intrinsecamente illimitati” (p. 114); J. Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, cit., sostiene che “il campo dei diritti umani rimane ancora aperto, il che testimonia la sua vitalità” (p. 4) e tratta del loro processo espansivo e di rinnovamento (p. 138) dovuto al fatto che essi “devono servire i bisogni umani fondamentali” (pp. 3-4), per quanto, talvolta, diritti e bisogni possano reciprocamente contrastare (v. pp. 97 e 121-138). S. Rodotà, *L'età dei diritti*, cit., p. 56: “il mondo dei diritti vive di accumulazione”, poiché essi sono “immersi nel flusso delle relazioni e delle contraddizioni sociali” (p. 62); diffusamente, sull'intera problematica v. *Idem*, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

³³ Ciò nonostante, deve essere motivo di riflessione sia il fatto che il ricorso preferenziale al linguaggio dei diritti per sostenere le pretese più disparate conduce a sovraccaricare la nozione generale di “diritto soggettivo” (v. N. Luhmann, *Subjektive Rechte. Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft*, in *Idem*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993, pp. 45-104, in part. pp. 87-100 [trad. it. in *Sociologia e politiche sociali*, 1/2001]); A. Barbera, “Nuovi diritti”: attenzione ai confini, in *Corte Costituzionale e diritti fondamentali*, a cura di L. Califano, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 19-39; *Idem*, Il “fondamento” dei diritti fondamentali tra crisi e frontiere della democrazia, in *Il traffico dei diritti insaziabili*, a cura di L. Antonini, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, pp. 117-127), sia il fatto che le ambiguità determinate dalla “tutela multilivello” dei diritti da parte delle corti europee e nazionali (proliferazione giurisdizionale) renda assai difficile “definire il contenuto di molti [nuovi diritti], indebolendone così l'efficacia”: D. Tega, *I diritti in crisi. Tra corti nazionali e Corte europea di Strasburgo*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 13. V. anche M. Cartabia, *L'universalità dei diritti umani*, cit., pp. 539-552; *Idem*, In tema di “nuovi” diritti, in AA.VV., *Studi in onore di Franco Modugno*, vol. I, Editoriale Scientifica, Napoli, 2011, pp. 625-643.

³⁴ Inteso nel senso di F. Jullien, *L'universale e il comune*, cit., pp. 126-131: “L'universalizzante [...] non è toccato dal problema della legittimità: è ciò che fa emergere l'universale per negazione e in maniera operativa, ciò che non avanza pretese ma si limita ad agire, e il cui valore verrà determinato dalla potenza e dall'intensità degli effetti prodotti. Dei diritti umani diremo quindi che rappresentano un *universalizzante* forte o efficace, poiché la questione [sarà di] verificare che producano l'effetto di un universale che

fatto che esista un consenso generalizzato sul significato delle prime generazioni dei diritti, o la possibilità di una loro comune fondazione o giustificazione, nelle più diverse zone del nostro pianeta è stato fatto ricorso al loro linguaggio, per rivendicare come legittime pretese della più diversa natura, in favore delle libertà, della liberazione dalla discriminazione, dall'oppressione e dallo sfruttamento, dell'autonomia individuale, dell'autodeterminazione di gruppi etnici e popoli nativi, del riconoscimento di differenze di genere, di cultura, di "razza", eccetera. Pare senz'altro segno di eccessivo ottimismo pensare che gli attori di tutte queste azioni, dimostrazioni, proteste ed insurrezioni condividano e facciano propria una comune, genuina, sincera "cultura dei diritti". Ma ciò che deve bastare – in quanto condizione necessaria e sufficiente – ad una concezione realistica dei diritti è il fatto che tutti i protagonisti di queste lotte hanno compreso il significato legittimante che possiede l'esprimere la propria protesta come richiesta di riconoscimento di "giusti" diritti.

Il destino dei diritti e, quindi, il loro successo o la loro crisi, è legato ad un fatto *empirico*, che può essere colto da *una* precisa prospettiva: quella di guardare alla condizione umana dalla parte dei soggetti che si oppongono al potere, alla sopraffazione, all'oppressione e all'emarginazione³⁵. In questo contesto rivendicativo, di liberazione dai vincoli del potere e dalla minaccia che esso può rappresentare, il fatto empirico rilevante è rappresentato dal fatto che le pretese relative al miglioramento e alla tutela della propria condizione umana vengano espresse nel linguaggio dei diritti, indipendentemente – ma non del tutto – dal successo della pretesa³⁶.

Finché il linguaggio dei diritti è ritenuto essere potenzialmente vincente, poiché in grado di legittimare le pretese e le rafforza, conferendo loro un *moral appeal*, né i diritti né la loro età saranno in crisi. Se si dimentica, invece, di adottare questa precisa prospettiva e si concepiscono i diritti come fini – o peggio come strumenti – della politica degli Stati, allora può capitare di stracciarsi le vesti e gridare alla crisi. Ma l'allarme parte da chi misconosce la

funga da incondizionato (qui sta la loro funzione di arma e di strumento negativo), in nome del quale una battaglia a priori è giusta, una resistenza legittima" (pp. 128-129).

³⁵ Vedi Th. Casadei, Soggetti in contesto: vulnerabilità e diritti umani, in *Diritti umani e soggetti vulnerabili*, cit., pp. 90-116, pp. 94-109.

³⁶ Con ciò non intendo sostenere che quello dei diritti sia un linguaggio universale: per J. Tully, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 34-43, non tutti gli individui e i gruppi riescono – o devono per forza – rivendicare le proprie pretese nel linguaggio dei diritti, che si articola in una relazione dialettica con la sovranità del potere. Per una ricostruzione del pensiero di questo A. rinvio a F. Belvisi, Un costituzionalismo per l'epoca della diversità: James Tully, in *Idem, Società multiculturale*, cit., pp. 103-132.

natura copernicana della prospettiva che permette di individuare – sociologicamente – gli attori appropriati della “politica dei diritti”: gli individui e i gruppi vulnerabili che possono realizzare delle opportunità di emancipazione.

Da questo punto di vista, il linguaggio dei diritti non è un linguaggio universale, poiché esso non può essere “giocato”, articolato, da chi non ha più nulla da perdere e deve, perciò, lottare per la sua “nuda vita” e per la sua mera sopravvivenza³⁷. Chi non ha più niente da perdere, eccetto la vita, non rivendica i propri diritti, ma si appella alla carità del prossimo o alla pietà dell'aguzzino, e chi viene in soccorso non lo fa perché gli riconosce in primo luogo i propri diritti, ma agisce per compassione, per carità, per solidarietà o per pietà.

Nonostante tutte le apparenze, suscitate dal collegamento diritti–Stati evocato dalla Dichiarazione universale del 1948, e l'imponente organizzazione internazionale che ruota attorno ad esse (Onu, convenzioni internazionali, sedi diplomatiche, missioni di pace, interventi umanitari), gli Stati non sono un soggetto adeguato per la protezione dei diritti. Quando Ignatieff sostiene che i diritti umani altro non sono che una particolare politica internazionale degli Stati³⁸, fa un'affermazione corretta e sbagliata ad un tempo. Da una parte, egli si limita a constatare il senso in cui gli Stati trattano i diritti umani e concepiscono i relativi interventi, descrivendolo in modo realistico. Dall'altra parte, però, assume un atteggiamento acritico rispetto allo stato delle cose. Infatti, quando essi intervengono per proteggere le popolazioni dallo sterminio della guerra e della pulizia etnica, dalla morte per fame e per sete, da una catastrofe naturale, per proteggerle da un regime autoritario, non lo fanno puramente per scopi umanitari: questo sarebbe semplicemente contrario alla loro “natura”. Uno Stato – anche se democratico – non è un ente di beneficenza e neppure adotta, nei rapporti internazionali, una prospettiva che porti ad osservare i problemi dal punto di vista delle popolazioni che devono essere aiutate e protette. A livello internazionale lo Stato inter-

³⁷ Vedi H. Arendt, *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti dell'umani*, in *Idem*, *Le origini del totalitarismo* (1948), Einaudi, Torino, 2004, pp. 372-419, in part. pp. 415-418; N. Luhmann, *Inklusion und Exklusion*, in *Soziologische Aufklärung*, 6, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995, pp. 237-264, pp. 261-263, sembra estendere le considerazioni di Arendt relative agli apolidi, agli esseri umani esclusi dalle società funzionalmente differenziate.

³⁸ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia*, cit., cap. I. Tratta dei diritti umani come uno strumento politico di critica delle istituzioni nazionali ed internazionali, avente la funzione di includere gli individui nella società globale, la studiosa di scuola ralswsiana R. Kreide, *Politica globale e diritti umani*, cit.

viene prevalentemente secondo la logica dell'interesse nazionale³⁹. Perciò, parlare di crisi dei diritti (o dell'età dei diritti), lamentando la violazione dei diritti da parte degli Stati, oppure i secondi fini del loro intervento, è segno – quanto meno – di ingenuità⁴⁰.

Se i diritti sono uno strumento rivendicativo ad uso di quelli che, di volta in volta, sono i soggetti vulnerabili/vulnerati, la *crisi* dei diritti può essere determinata solo dalla perdita della loro funzione rivendicativa e inclusiva, solo dal fatto che coloro i quali mirano al miglioramento delle proprie condizioni di vita smettano di fare ricorso al linguaggio dei diritti, poiché hanno dovuto constatare che essi hanno perso la capacità di rendere concreta la *speranza* che essi siano validi strumenti di emancipazione.

Ma finché vengono pretesi, non c'è *crisi* dei diritti. Certo, si può fare anche un'altra considerazione: la pretesa di un diritto designa l'origine di questo, ma la continuità della sua esistenza è determinata dalla sua efficacia o dalla riaffermazione giudiziale del diritto violato. Se la quantità di aspettative normative riferite ai diritti è molto elevata, cresce in proporzione la possibilità della loro delusione: in questo caso, paradossalmente, saremmo in presenza di una “crisi” dei diritti ... per eccesso di successo.

³⁹ Naturalmente, contro questa opinione si schierano tutti quegli autori da John Rawls a Thomas Pogge a Regina Kreide ed altri, che si occupano di problemi di giustizia e redistribuzione delle risorse internazionali. Per questa problematica v. D. Guerzoni, *Povertà, diritti, responsabilità: una prospettiva globale*, tesi di dottorato, Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Modena e Reggio Emilia, 2013.

⁴⁰ J. Galtung, *I diritti umani*, cit., pp. 198-201) trattando del rapporto Stato-diritti umani, parla di “un ruolo ambiguo” dello Stato e, come attore propositivo/rivendicativo dei diritti individua la società civile, i suoi gruppi e i suoi individui.

Il linguaggio dei diritti tra inflazione e scetticismo

Francesco Ferraro
Università degli Studi di Milano
francesco.ferraro@unimi.it

ABSTRACT

Following the XVIII century Declarations, rights have progressively occupied the whole space of legal, political and moral debate; with the UN's Declaration of Human Rights, the language of rights has been established as a universal ground for expressing human needs and claims, despite allegations of Western ethnocentrism. Rights are an indispensable tool for expressing the value of human dignity, because they allow right-holders to claim certain actions as due to them: they endow the individuals with a moral authority, the absence of which would dramatically impoverish moral (political, legal) discourse. However, 1) the abuse and uncontrolled proliferation of rights talk threatens such language with inflation. Moreover, 2) not all plausible moral concerns can be expressed in terms of rights, since rights presuppose an individualist anthropology and are particularly well-suited to situations in which individuals can be seen as both independent and equal: in situations where individuals depend on others and have little or no power of negotiation, values like respect and dignity cannot be adequately expressed by rights language. Finally, 3) if we reduce all moral discourse to rights talk, we are unable to ascribe the due importance to values like autonomy, which presuppose collective goods. A reasonable use of rights language would avoid such shortcomings, although this seems to conflict with the basic tenets of some so-called "right-based" ethical theories.

KEYWORDS

Human Rights, rights talk, right-based ethical theories, claims, autonomy

1. *L'età dei diritti*

Il cammino dei diritti è stato lungo e travagliato. Tra le prime teorizzazioni moderne, di matrice giusnaturalista e contrattualista, e la loro trionfante apparizione nelle grandi Dichiarazioni settecentesche (la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America e la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino), corrono almeno due secoli; più di un secolo e mezzo separa poi queste dichiarazioni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1948. Durante questo cammino, le obiezioni – teoriche e politiche – all'uso del linguaggio dei diritti non sono mancate. La Dichiarazione francese ha avuto, tra i suoi critici, intellettuali contemporanei del calibro di Edmund Burke e Jeremy Bentham. Ai nemici della Dichiarazione si aggiunge,

successivamente, Karl Marx. Citare queste tre figure è significativo per mostrare come nell'intero spettro politico, a cavallo tra i secoli diciottesimo e diciannovesimo, si possano trovare opinioni e argomenti contrari al linguaggio dei diritti: dal conservatorismo *Old Whig* di Burke al socialismo "scientifico" e rivoluzionario di Marx, passando per il riformismo benthamiano, prima *Tory* e poi *radical*, ma sempre coerentemente utilitarista. Le critiche, ovviamente, sono di segno diverso: Burke attacca l'astrattezza dei diritti umani; Marx l'individualismo borghese che essi rifletterebero e legittimerebero; Bentham la loro derivazione da un presunto diritto oggettivo naturale, che, se in altri contesti finisce per giustificare la conservazione acritica dell'esistente, nel caso dei diritti giustifica all'opposto una deriva anarchica¹.

Con la Dichiarazione dell'ONU del 1948, i diritti si ripresentano tuttavia come diritti umani, appartenenti universalmente a tutti gli individui in modo intrinseco e inalienabile. La voce delle obiezioni teoriche sembra progressivamente affievolirsi e il linguaggio dei diritti diventa centrale nella filosofia politica, in quella morale – dove esso scalza l'utilitarismo nelle sue varie forme – e in quella del diritto. Il percorso che porta alla Dichiarazione del 1948 è tutt'altro che esente da complicazioni politiche: il blocco dei Paesi del socialismo reale, infatti, preme per la primazia dei cosiddetti diritti sociali, contro i diritti civili e politici delle democrazie occidentali. Ciò porterà all'inclusione nel documento finale di nove articoli che – aggiungendosi ai primi venti, i quali s'ispirano alle dichiarazioni settecentesche – comprendono tra gli oggetti dei diritti beni come l'istruzione (art. 26) e il lavoro (art. 23). Questi diritti sociali non sono recepiti dalla Convenzione Europea dei diritti dell'uomo del 1950 (CEDU), che, però, riesce a portare definitivamente i diritti umani dal campo del linguaggio morale a quello giuridico, con l'istituzione della Corte Europea dei Diritti Umani di Strasburgo. Il problema dei diritti sociali è proprio la difficoltà di considerarli poco di più che "diritti di carta"², per la difficoltà di trasformarli in diritti giuridici, tutelati dal diritto positivo e azionabili presso tribunali³. Questi diritti sociali possono persino essere visti come radicalmente diversi dagli altri diritti, nel senso che diverso sarebbe il significato da attribuire al termine "diritto". È possibile che quelli sociali siano solo "diritti manifesto" (*manifesto rights*)⁴, ossia proclamazioni di bisogni o di obbiettivi desiderabili, che, tuttavia, non corrispondono a nessun *dovere* in capo ad altri individui o

¹ Cfr. i testi originali e i saggi critici raccolti in WALDRON 1987.

² Cfr. per es. TINCANI 2011, pp. 108-114.

³ Cfr. CRANSTON 1989, pp. 123-124.

⁴ L'espressione è coniata in FEINBERG 1980b.

istituzioni.

Un'altra difficoltà lungo il cammino dei diritti umani riconosciuti dall'ONU è sorta dalla loro origine: le loro radici affondano nella storia occidentale degli ultimi secoli. Nel 1947 la delegazione dell'Arabia Saudita presso la commissione incaricata di redigere la Dichiarazione protestò, accusando il progetto di una carta dei diritti universali di tenere in conto solo criteri legati allo sviluppo della civiltà occidentale, proclamando così implicitamente la superiorità di quest'ultima sulle altre e pretendendo d'imporre a tutto il mondo i suoi diritti come universali. Quest'obiezione, che riguarda l'*etnocentrismo* dei diritti umani, è stata avanzata a più riprese da appartenenti a culture non-occidentali e persino da ambienti accademici occidentali, che accusano i diritti umani di essere eccessivamente influenzati dalle loro origini storiche francesi e anglosassoni⁵. I diritti umani danno luogo a questi e altri tipi di disaccordi⁶. Per esempio, può darsi un disaccordo riguardo a un presunto diritto umano a un bene X, causato dall'incertezza o dallo scetticismo riguardo alla possibilità che le misure adottate o prescritte per garantire X avvantaggino e tutelino effettivamente gli interessi e il benessere di tutti gli individui. Possono darsi condizioni talmente differenti in diverse società e culture da rendere un certo diritto umano inutile, inapplicabile o addirittura dannoso. Un buon esempio al riguardo potrebbe essere offerto dal diritto a ferie periodiche retribuite (art. 24 della Dichiarazione del 1948)⁷. Un altro tipo di disaccordo riguarda l'impiego di risorse e gli oneri da distribuire per garantire il diritto a un bene X: per esempio, nella concretizzazione del diritto alle cure mediche (art. 25 della Dichiarazione del '48) potrebbe essere necessario determinare quanta parte del costo dell'assistenza sanitaria debba gravare sugli individui e quanta, invece, sulla collettività; in particolare, si potrebbe essere in disaccordo sulla distribuzione più giusta degli oneri.

I disaccordi non riguardano solo i diritti umani, ma tutti i diritti in quanto tali, sia morali sia giuridici. Si possono individuare almeno tre categorie di disaccordi: 1) quelli riguardanti il concetto di diritto soggettivo, ossia riguardanti la domanda: "che cos'è un diritto?"; 2) quelli riguardanti quali diritti debbano essere riconosciuti come tali; 3) quelli riguardanti le conseguenze pratiche del riconoscimento di un diritto. Il linguaggio dei diritti, tuttavia, è sembrato a lungo, e a molti, capace di superare le crisi che tali disaccordi comporterebbero. Nel suo lavoro per l'UNESCO sui diritti umani, Jacques Maritain ritenne che gli organismi delle Nazioni Unite

⁵ Cfr. PAGDEN 2003, pp. 171-172; IGNATIEFF 2001, pp. 58-95.

⁶ Cfr. MACLEOD 2005.

⁷ Cfr. anche FEINBERG 2011, p. 29.

dovessero perseguire scopi pratici e concreti, e che gli accordi tra le nazioni membro dovessero vertere su precise conclusioni riguardanti le azioni da intraprendere, non su nozioni teoriche. I diritti umani, dunque, avrebbero dovuto riflettere questo tipo di accordi pratici⁸. Riecheggia questo appello Norberto Bobbio, per il quale i diritti dell'uomo non pongono tanto un problema fondazionale (come sono giustificati?) quanto un problema di ordine pratico (come possono essere protetti?)⁹. In quest'ottica, dunque, i diritti dell'uomo diventano un linguaggio comune per esprimere direttive riguardanti l'azione dei governi, le loro scelte politiche, ma anche altre istituzioni e le società in generale¹⁰. Ciò non vale soltanto per i diritti umani oggetto di documenti delle Nazioni Unite, ma anche per i diritti fondamentali riconosciuti nelle carte costituzionali di gran parte delle democrazie. Il problema della fondazione o giustificazione dei diritti è chiaramente di tipo morale e, di fronte al dato di fatto del pluralismo etico – sia quello, abbastanza ovvio, nella comunità internazionale, sia il pluralismo all'interno delle singole comunità nazionali – diventa chiaro che è illusorio sperare di giungere a un vasto accordo al riguardo. Il disaccordo fondazionale riguarda, evidentemente, il punto 2 di quelli sopra citati: una volta adottati certi valori morali, si può decidere di quali diritti quei valori richiedano il riconoscimento. Non è necessario, però, condividere gli stessi valori ultimi per giungere a un accordo sui diritti da riconoscere. Riguardo a questi, si potranno raggiungere “convergenze di medio raggio anche a partire da principi ultimi contrapposti”¹¹. È un caso di “accordo non completamente teorizzato” (*incompletely theorized agreement*)¹², per cui si giunge a mettere da parte il disaccordo teorico per convergere su di un linguaggio comune e sulle soluzioni pratiche che l'adozione di tale linguaggio permette di raggiungere. Del resto, nelle dichiarazioni di diritti umani e nelle statuizioni di diritti fondamentali (all'interno delle varie carte costituzionali) l'indeterminatezza delle formulazioni aiuta la *sensazione* di essere giunti a un accordo¹³. Il linguaggio dei diritti in generale e quello dei diritti umani in particolare sembra permettere di mettere da parte i dibattiti fondazionali (I livello) per giungere a una convergenza su formulazioni generali (II livello) che dovrebbero condurre poi all'individuazione di soluzioni pratiche (III livello). Un altro modo per esprimere la stessa capacità “pacificatrice” del linguaggio

⁸ Cfr. MARITAIN 1953, pp. 89-94; anche MARSHALL 1992, pp. 663-664.

⁹ Cfr. BOBBIO 1992, p. 16.

¹⁰ Cfr. POGGE 1995 e ID. 2000.

¹¹ PINTORE 2010, p. 85. Cfr. anche RAZ 1986, p. 181.

¹² L'espressione è di Cass Sunstein in SUNSTEIN 1995.

¹³ Cfr. PINTORE 2010, p. 85 nota.

dei diritti umani è parlare di “consenso per intersezione” (*overlapping consensus*)¹⁴, per cui i diritti umani possono essere oggetto di accordo internazionale anche se gli argomenti in loro favore possono essere molto diversi tra loro e finanche incompatibili o contraddittori.

La stessa opinione per cui i diritti umani sarebbero indissolubilmente legati a certe radici intellettuali e, in generale, culturali, che solitamente si risolve nell'accusa di etnocentrismo (i diritti umani imporrebbero i valori delle democrazie occidentali al resto del mondo), può essere messa in discussione: per alcuni, essi trascenderebbero ogni vincolo con una sola tradizione di pensiero e potrebbero essere visti in continuità anche con il lascito di altre culture, come quella cinese e quella araba¹⁵. Questi diritti non sarebbero neppure vincolati a una sola matrice filosofica, anzi, il movimento per la loro affermazione sarebbe intrinsecamente pluralistico. Essi sarebbero anche indipendenti da ogni legame con ideologie specifiche come quelle progressiste¹⁶.

Il linguaggio dei diritti, dunque – non soltanto quello dei diritti umani – appare come una lingua franca¹⁷ in grado di mettere d'accordo persone appartenenti a culture diversissime e che abbracciano differenti ideologie, riuscendo a farle convergere su certe soluzioni pratiche, come la produzione di norme giuridiche aventi lo scopo di tradurre i diritti in tutele o vantaggi concreti per le vite degli individui. Nonostante le difficoltà e le diffidenze incontrate all'inizio del loro percorso storico, dunque, nel corso del XX secolo i diritti si sono imposti come uno strumento centrale del discorso morale, giuridico e politico. Nella filosofia morale essi hanno finito per assumere sempre più il ruolo di misura ultima non solo del giusto, ma anche del bene¹⁸. Nel dibattito politico, è ormai comune che partiti politici e gruppi d'interesse si confrontino e si scontrino reclamando diritti, nel senso che gli obiettivi a cui puntano – i beni che cercano di ottenere – sono pretesi come oggetto di un presunto diritto: “[...] vari gruppi d'interesse fanno a gara a convertire le loro esigenze in diritti, così da poter richiedere ciò che è loro dovuto e da costringere sulla difensiva i loro avversari”¹⁹. All'interno delle singole comunità nazionali – soprattutto in quelle occidentali, e in particolar modo negli Stati Uniti d'America – il dibattito pubblico ha adottato i diritti come moneta corrente nello scambio di opinioni. Si può dire che “[...] non c'è

¹⁴ RAWLS 1999, pp. 123-154.

¹⁵ Cfr. per es. SEN 1999, pp.12-16.

¹⁶ Cfr. BIELEFELDT 1995.

¹⁷ Cfr. per es. WALDRON 1987, p. 2; TASIOULAS 2007, p. 75.

¹⁸ Cfr. PALOMBELLA 2007, p. 198.

¹⁹ FREY 1985, p. 61.

praticamente alcuna area del dibattito pubblico in cui non si possano trovare diritti almeno dal lato di una delle due parti in causa; e, generalmente, dal lato di entrambe”²⁰. Gruppi d’interesse e di opinione che si trovano in disaccordo quasi su tutto finiscono per convergere sul ritenere i diritti come un’arma indispensabile nel confronto politico. Ciò si deve, evidentemente, alla loro versatilità, al fatto che possono essere accampati da entrambi i lati opposti delle controversie²¹. Inoltre, nel diritto positivo i diritti hanno progressivamente occupato uno spazio sempre maggiore, soprattutto a causa del fenomeno della cosiddetta costituzionalizzazione: le corti tendono sempre di più ad applicare direttamente le disposizioni di costituzioni “lunghe”, contenenti cataloghi di principi e, appunto, di diritti. I cosiddetti “diritti fondamentali” sono istituiti e attribuiti da norme poste al vertice di una gerarchia, almeno in due sensi: da un punto di vista *materiale*, esse non sono soggette a dichiarazione d’invalidità/annullamento/abrogazione in caso di conflitti con altre norme; da un punto di vista *assiologico*, a tali norme è attribuita maggiore importanza all’interno dell’ordinamento e, quindi, esse daranno luogo alla disapplicazione di altre norme in caso di contrasto e a operazioni di adattamento interpretativo di altre norme in caso di compatibilità. Queste norme fondamentali saranno considerate il fondamento giustificativo di tutte le altre norme dell’ordinamento²².

Eppure, il trionfo del linguaggio dei diritti è già minacciato da un riflusso critico. Le obiezioni all’espansione “imperialista” del linguaggio dei diritti in tutti i settori della ragion pratica possono essere raggruppate in due categorie: 1) critiche *metodologiche*, riguardanti l’opportunità o l’utilità del ricorso al linguaggio dei diritti; 2) critiche *morali*, riguardanti la valutazione normativa dell’uso del linguaggio dei diritti: tale uso può essere ritenuto *buono*, o *giusto*?

2. Critiche metodologiche al linguaggio dei diritti

Alcune critiche all’opportunità dell’uso del linguaggio dei diritti si concentrano proprio su una caratteristica che, a prima vista, li rende appetibili come strumento per impostare il dibattito morale o politico: la generale indeterminatezza di tale linguaggio, che permette ai parlanti di convergere su soluzioni condivise pur partendo da teorie morali

²⁰ SUMNER 1987, p. 1.

²¹ Cfr. SUMNER 1987, p. 8.

²² Cfr. per es. GUASTINI 1994, pp. 217-219; ID. 1998, pp. 121 ss.; ID. 2006, pp. 237-252; anche PINO 2010, pp. 40-50.

profondamente differenti. Proprio l'indeterminatezza danneggerebbe la possibilità di riempire di contenuto i diritti di cui si parla, per cui il superamento dei disaccordi si rivelerebbe illusorio. Anche se si riuscisse a convergere sul punto 2 sopra citato – *quali diritti* riconoscere agli individui – ci si dividerebbe nuovamente sul punto 3, ossia al momento di tradurre in pratica i diritti nominalmente riconosciuti. Si è anche sostenuto che il linguaggio dei diritti sia “più ambiguo” rispetto, per esempio, a quello dei doveri²³. Tuttavia, se per ambiguità di un enunciato intendiamo un fenomeno per cui tale enunciato autorizza interpretazioni diverse e fra loro incompatibili²⁴, non si vede perché il linguaggio dei doveri debba essere considerato intrinsecamente meno ambiguo di quello dei diritti. Lo stesso potrebbe dirsi riguardo al fenomeno della genericità, consistente nella mancanza di distinzioni (ritenute opportune o necessarie), per cui un enunciato generico può essere facilmente verificato o falsificato, ma il suo contenuto informativo è carente²⁵. Possono darsi enunciati molto generici su diritti ed enunciati altrettanto generici su doveri. Un enunciato come “i bambini hanno un diritto morale di essere curati, alimentati, istruiti, etc. dai loro genitori” non è né più né meno generico di “i genitori hanno un dovere morale di curare, alimentare, istruire, etc. i loro bambini”: in entrambi i casi, gli enunciati autorizzano molte interpretazioni diverse.

In altri casi, le affermazioni sui diritti sono state considerate eccessivamente indeterminate non in confronto con quelle sui doveri, bensì con affermazioni contenenti termini non immediatamente riconducibili al linguaggio normativo. Un esempio è offerto dalle affermazioni sui *bisogni*. Parlando di bisogni si ritiene, evidentemente, di esprimere enunciati puramente descrittivi, ignorando la valenza prescrittiva del termine “bisogno”. Tuttavia, “bisogno” è usato in due modi diversi. Si dà un senso *strumentale*, per cui si può dire che la persona P ha bisogno di X ai fini di Y. In questo senso, le affermazioni sui bisogni sono relativamente determinate, anche se resta da specificare il fine Y. In un secondo senso, *categorico*, si può dire che la persona P ha bisogno di X, senza ulteriori specificazioni. S'intende, evidentemente, che X è sì strumentale, ma il fine è indiscutibile e prescritto categoricamente: per esempio, P ha bisogno di X per una vita umana accettabile, oppure P ha bisogno di X per sopravvivere, oppure ancora P ha bisogno di X per non patire un grave danno, etc. Il concetto di bisogno, in questo secondo caso, è indeterminato sia rispetto al fine prescritto categoricamente (non si sa se si tratti della vita accettabile, o della

²³ Cfr. per es. ARNOLD 1978, pp. 77-78.

²⁴ Cfr. LUZZATI 2012, pp. 85-86.

²⁵ Cfr. LUZZATI 2012, pp. 69-93.

sopravvivenza, o della salute, etc.) sia rispetto ai termini in cui formuliamo il fine stesso: che cosa s'intende per vita "accettabile", o per "grave danno"? Come si vede, sostituendo i bisogni ai diritti non si guadagna affatto in determinatezza²⁶.

Inoltre, rispetto al linguaggio dei bisogni quello dei diritti ha il pregio di riferirsi implicitamente ai doveri che gravano su altri individui. Per quanto anche le affermazioni su bisogni non siano mai puramente descrittive, ma possiedano sempre anche una connotazione valutativa e prescrittiva, il linguaggio dei diritti fa riferimento direttamente a quello dei doveri²⁷. I legami tra diritti e doveri sono di vario tipo. Parlando di diritti morali, si possono senz'altro individuare diritti che consistono in pure libertà, ossia nell'assenza di un dovere contrario per il titolare del dovere. Queste "libertà nude"²⁸, tuttavia, sono poco significative, perché non assicurano che il titolare del diritto soggettivo in questione possa effettivamente compiere l'azione oggetto del diritto. Una garanzia di ciò può venire solo dal considerare il diritto soggettivo come circondato da un "perimetro protettivo" costituito da doveri altrui, come quello di astenersi dall'interferire con l'azione oggetto del diritto²⁹. In questo caso si dà una corrispondenza tra diritti e doveri che, nel caso dei diritti giuridici, può diventare una vera e propria *correlatività*: secondo le ridefinizioni di Wesley N. Hohfeld, com'è noto, affermazioni su diritti (intesi come pretese, *claims*) sono logicamente equivalenti ad affermazioni su doveri³⁰. È il caso di sottolineare che questa correlatività non comporta affatto la preferibilità del linguaggio dei doveri su quello dei diritti: non v'è ragione per ritenere che i doveri siano, in qualche senso, più fondamentali o più importanti o meno ambigui/generici dei diritti. Le affermazioni su diritti possono essere tradotte in affermazioni sui doveri *e viceversa*³¹.

La relazione con i doveri può essere più complessa, nel senso che uno stesso diritto soggettivo può essere scomposto in più di una posizione giuridica, costituendo un *macro-diritto*: in questi casi, un solo e stesso diritto sarà in correlazione con più doveri distinti, in capo a diversi soggetti (oltre ad altre posizioni giuridiche differenti dai doveri, come soggezioni e

²⁶ Cfr. WALDRON 2000, pp. 119-121.

²⁷ Cfr. WALDRON 2000, p. 121.

²⁸ Per una critica del concetto di "libertà nuda" o "diritto soggettivo nudo" (*naked liberty/right*), attribuito a Jeremy Bentham, cfr. soprattutto HART 1982, pp. 171 ss.; anche STEINER 1994, pp. 87; SIMMONDS 1998, pp. 165 ss.

²⁹ Cfr. HART 1982, pp. 171 ss.

³⁰ Cfr. HOHFELD 1969, pp. 71 ss.

³¹ Cfr. KRAMER 1998, pp. 25-27.

incompetenze)³². In altri casi ancora, la relazione tra diritti e doveri non sarà di tipo logico, bensì di giustificazione morale: i diritti saranno considerati “diritti-ragioni”³³, nel senso di fondare e di giustificare doveri, e ogni diritto darà luogo a “ondate successive di dovere”³⁴.

In ogni caso, il linguaggio dei diritti è intrinsecamente *relazionale*, a differenza dell’espressione di bisogni o di semplici desideri. Se si parla di diritti, ci si riferisce implicitamente ai doveri che gravano su altre persone *nei confronti del titolare del diritto soggettivo*. Le azioni oggetto di tali doveri sono considerate come *dovute a qualcuno*, titolare di un diritto corrispondente. In questo senso, il diritto soggettivo – particolarmente se inteso all’interno del linguaggio morale, ma non soltanto – viene a essere considerato come una sorta di “titolo di proprietà morale”, conferendo un’autorità morale al suo detentore, che può *pretendere* una certa azione doverosa. Proprio nell’attività del pretendere è da ricercarsi il senso della relazionalità dei diritti e dei doveri corrispondenti, ossia la risposta alla seguente domanda: che vuol dire che un’azione non è semplicemente doverosa, ma è dovuta a qualcuno? Inoltre, nell’attività del pretendere sta l’utilità specifica del linguaggio dei diritti, ossia la risposta alla seguente domanda: perché mai si dovrebbe parlare di diritti e non, semplicemente, di doveri, e in alcuni casi si usano anche i primi come giustificazione dei secondi?

3. I diritti e l’attività del pretendere

I diritti possono essere considerati come pretese, nel senso che essi mettono i loro titolari nelle condizioni di poter pretendere³⁵. Per “poter pretendere” s’intende che è per loro lecito o giustificato compiere l’atto del pretendere.

L’atto di pretendere consiste nel reclamare qualcosa, nel chiederlo come dovuto e non, invece, come un favore o una concessione o un atto di carità³⁶. Del resto, gli atti di carità, come fare l’elemosina, possono anche essere considerati doverosi all’interno di un sistema morale, ma difficilmente saranno reclamabili come diritti e, quindi, pretesi. In genere, i doveri di carità saranno considerati come doveri che obbligano imperfettamente, nel

³² L’espressione “macro-diritto” è in BARBERIS 2005, pp. 10-11; anche ID. 2006, pp. 3-9. Allo stesso concetto ci si riferisce con “diritti a grappolo” (*cluster-rights*) o “diritti molecolari” (*molecular rights*) in THOMSON 1990, pp. 55 ss. e FEINBERG 1996, pp. 124-125.

³³ BARBERIS 2005, p. 11; anche ID. 2006, p. 8.

³⁴ WALDRON 1989, p. 512.

³⁵ Cfr. FEINBERG 1980a, p. 151.

³⁶ Cfr. per es. FEINBERG 1996, p. 104.

senso di non essere considerati relazionali³⁷. Si pretende, sempre, qualcosa da qualcuno: si hanno pretese *contro* qualcuno. Joel Feinberg ha ritenuto di poter offrire un esempio in cui il termine inglese “*claim*” non è usato contro qualcuno e non implica doveri relazionali di qualcuno nei confronti del titolare. Si pensi, suggerisce Feinberg, al caso di un bambino orfano di padre, che vive con la madre analfabeta e i fratelli in una baraccopoli, denutrito e malato: si può affermare senza problemi che il bambino abbia una pretesa (*claim*) a essere nutrito, curato, istruito, prima ancora di sapere se qualcuno abbia dei doveri nei suoi confronti ed eventualmente quali siano. Pretese di questo tipo deriverebbero da *bisogni* e non sarebbero rivolte contro nessun individuo in particolare. Potrebbero essere dette “pretese contro il mondo”, ma questa non sarebbe che una forma retorica di dire “pretese contro nessuno”. In realtà, sostiene Feinberg, queste pretese sono pretese di beni (come l’alimentazione e l’educazione) e, se non si comprende il loro carattere non-direzionale (il fatto che non implicino doveri relazionali da parte di altri individui) non si può neppure capire che cosa s’intenda con “diritto a un bene”³⁸. Tuttavia, si può dubitare che Feinberg abbia ragione riguardo agli usi comuni dell’inglese “*claim*” nel linguaggio morale; in ogni caso, il suo argomento non sembra potersi riferire in modo convincente all’italiano “pretesa”. Le pretese sono generalmente rivolte a qualcuno e alludono a doveri che un altro individuo avrebbe nei confronti di chi detiene una pretesa. Ciò risulta ancora più evidente se ci si riferisce all’attività del pretendere. Affermare che il bambino ha una pretesa significherebbe affermare che è in una posizione tale da poter pretendere. È vero che si pretende sempre qualcosa, che si tratti di un bene o di uno stato di cose. Possiamo pretendere del cibo o pretendere che (pretendere lo stato di cose in cui) qualcuno ci dia da mangiare. Tuttavia, difficilmente si ammetterebbe che si possa pretendere dell’acqua nel deserto, se non c’è nessuno da cui pretenderla; sebbene si abbia indubbiamente bisogno di acqua. Pretendiamo, dunque, qualcosa da qualcuno. È anche dubbio che, nell’esempio di Feinberg, si parli di *claim* senza riferirsi implicitamente ai doveri di qualcuno. È plausibile che, parlando di *claim*, l’osservatore esterno alluda ai doveri di chi può effettivamente soddisfare i bisogni del bambino; se l’osservatore esterno

³⁷ La distinzione tra doveri relazionali e doveri non-relazionali è stata anche rappresentata come distinzione tra “doveri che obbligano perfettamente” (*duties of perfect obligation*) e “doveri che obbligano imperfettamente” (*duties of imperfect obligation*) da John Stuart Mill: i primi, appunto, sono collegati ai diritti di qualcun altro, mentre i secondi non lo sono: “Nessuno ha un diritto morale alla nostra generosità o beneficenza, perché non siamo vincolati moralmente a praticare tali virtù nei confronti di alcun individuo dato” (MILL 1969, p. 247).

³⁸ Cfr. FEINBERG 1980a, pp. 139-140.

potesse avvicinarsi al bambino o comunque agire per aiutarlo, si considererebbe per ciò stesso vincolato da un dovere nei suoi confronti. Forse, l'osservatore sta affermando che tutto il mondo, tutta l'umanità, ha un dovere nei confronti del bambino, non nel senso che nessuno in particolare abbia un dovere, ma nel senso che *ciascun* individuo singolarmente considerato ha un dovere di aiutare quel bambino.

In ogni caso, anche se il linguaggio dei diritti allude sempre ad altrui doveri, rinunciare ai diritti per parlare solo di doveri porterebbe a perdere l'elemento della pretesa e l'autorità morale che questa conferisce ai suoi titolari. Feinberg ha escogitato un esperimento mentale immaginando una "città che non c'è" (*Nowheresville*) in cui non esiste il concetto di diritto morale³⁹. Nonostante gli abitanti di questa città agiscano in modo moralmente giustificato, spinti da motivi come la compassione per gli altri, la mancanza dei diritti priverebbe comunque l'universo morale di un concetto d'importanza fondamentale. Infatti, in questa città mancherebbe l'idea forte di un "merito personale" (*personal desert*) per cui compiere certe azioni nei confronti di qualcuno non è semplicemente appropriato, o doveroso, ma è dovuto a quella persona. Il fatto che i diritti siano delle pretese, cioè che i titolari di diritti siano giustificati nel pretendere certe azioni, conferisce a questi ultimi un particolare status morale. Avere diritti permette di sentirsi umani in senso pieno, di sentirsi investiti di un'autorità morale che si può far valere contro chiunque e, quindi, di sentirsi uguali a chiunque altro sotto profili essenziali. Pensarci come titolari di diritti morali ci permette di sentirci all'altezza di, e di poterci opporre a, chi ci voglia privare dell'oggetto di un nostro diritto (un'azione o uno stato di cose). Questa è la condizione minima per provare *rispetto* per noi stessi e per ottenere il rispetto degli altri. "Di fatto, il rispetto per le persone [...] può essere semplicemente il rispetto per i loro diritti [...] e quella che è chiamata "dignità umana" può essere semplicemente la capacità riconosciuta di esprimere pretese"⁴⁰. Questa tesi, dunque, sostiene che un sistema morale privato dei diritti soffrirebbe un "impoverimento morale"⁴¹ e non sarebbe in grado di rendere conto di concetti morali centrali come quello di dignità e quello di rispetto. Riconoscere diritti a un individuo, inoltre, permette a quest'ultimo di considerarsi come membro di una comunità morale, su un piano di uguaglianza rispetto a tutti gli altri membri. Se la comunità in questione riunisce, idealmente, l'intera razza umana, il titolare di diritti potrà considerarsi umano in senso pieno proprio grazie ai suoi diritti.

³⁹ Cfr. FEINBERG 1980b.

⁴⁰ FEINBERG 1980b, p. 151.

⁴¹ Cfr. FEINBERG 1992b, pp. 179-181; anche WASSERSTROM 1964, p. 636.

Dunque, l'essere autorizzati a pretendere sembra il vero carattere distintivo della dignità umana⁴², la precondizione indispensabile per reclamare l'altrui rispetto: rispetto, s'intende, "come riconoscimento" del nostro status di esseri umani, indipendentemente dal rispetto "come stima" (che, invece, deriva dall'apprezzamento di certe qualità e capacità individuali, e che non richiede nessun atteggiamento pratico particolare da parte di chi lo prova)⁴³. Inoltre, sapersi titolati a pretendere contribuisce all'autostima e al rispetto per se stessi che gli individui provano⁴⁴. I diritti, quindi, se intesi come titoli a pretendere certe azioni doverose, diventano la lingua della dignità umana e dell'uguaglianza di tutti gli individui come appartenenti a una stessa comunità morale. In questo senso, dunque, un'etica priva di diritti risulterebbe gravemente impoverita. Tanto basta a mettere fuori discussione la possibilità di eliminare i diritti dal vocabolario della morale, magari in favore di termini come "doveri" o "bisogni". Se i diritti riescono a trovare spazio nel linguaggio morale, sembrerebbe che la loro utilità e opportunità dovrebbe essere tanto più pacificamente accettata all'interno del linguaggio giuridico – dal quale hanno avuto origine, e nel quale continuano a svolgere funzioni peculiari e imprescindibili – e del linguaggio politico. Dovrebbero anche essere salvati i diritti umani, che ancora vivono in una sorta di spazio d'intersezione tra il discorso morale e quello giuridico.

Eppure, il linguaggio dei diritti non è comunque in salvo dai rischi di una crisi, determinata proprio dalla sua stessa affermazione e dal riconoscimento pressoché universale della sua importanza.

3. *Inflazione e dogmatismo*

La recente proliferazione delle affermazioni di diritti ha condotto, quasi inevitabilmente, a un fenomeno inflazionistico per cui la "moneta" di cui si sta parlando perde progressivamente di valore⁴⁵. Il rischio è quello di ritrovarsi come titolari di diritti – morali o giuridici che siano – che, in realtà, non valgono nulla. Si pensi, del resto, che i diritti dovrebbero costituire per i loro titolari delle posizioni vantaggiose, nel senso di tutelare i loro interessi o

⁴² Cfr. FEINBERG 1980b, p. 151; anche WALDRON 2000, p. 130.

⁴³ Cfr. DARWALL 1977.

⁴⁴ Sulla relazione tra rispetto per se stessi e autostima – concetti che possono essere distinti tra loro in vari modi – cfr. YANAL 1987, p. 363; MOODY-ADAMS 1995, p. 275; MEYERS 1995, p. 221.

⁴⁵ Cfr. per es. LUZZATI 2001, p. 80.

la loro possibilità di scelta in un eventuale confronto con una controparte (che può essere un privato o un'organizzazione, anche istituzionale, come uno Stato). Questo vantaggio dovrebbe essere almeno – a un livello minimo – argomentativo⁴⁶, ossia costituire una posizione privilegiata all'interno di un confronto dialettico. Se, però, tutte le parti in causa accampano diritti, veri o presunti, il rischio è che questi non servano più a nulla, che non siano in grado di proteggere i loro titolari e di non costituire più un vantaggio, neppure dal punto di vista meramente argomentativo⁴⁷. Un esito prevedibile, quindi, sarà lo scetticismo⁴⁸ o addirittura il nichilismo sui diritti⁴⁹, consistente nel negare che le affermazioni sui diritti siano significanti.

I rischi dell'inflazione si sono palesati nel modo più ovvio nel caso dei diritti umani delle varie dichiarazioni internazionali. Per esempio, il sopracitato diritto umano a ferie periodiche retribuite sembra – per la sua inapplicabilità o inopportunità rispetto a molte comunità ed economie – particolarmente adeguato come esempio di svalutazione dell'importanza di tali diritti. Ovviamente, l'inflazione dei diritti umani e la loro contaminazione con presunti diritti confusi o inapplicabili fa il gioco di forze politiche che hanno tutto l'interesse a svuotare di significato, rilevanza e stringenza le dichiarazioni internazionali. Il ruolo di presidio della dignità umana e del rispetto, che i diritti dovrebbero svolgere, viene così a mancare. Qualcuno ha anche espresso la preoccupazione che la stessa inclusione di diritti sociali ed economici tra i diritti umani costituisca un fattore determinante nell'inflazione e svalutazione di questa moneta⁵⁰. I diritti umani tradizionali, come si è detto, sono politici e civili, e sono molto differenti dai diritti di più recente generazione come quello al sussidio di disoccupazione, alla pensione di anzianità, alle prestazioni sanitarie e, appunto, alle ferie retribuite.

Anche al di fuori del campo dei diritti umani, l'affermazione di diritti morali molto discutibili – si pensi all'attribuzione di diritti agli alberi o all'ecosistema in generale – o la richiesta di tutela giuridica di diritti morali condivisibili, ma d'importanza minore, rischia di danneggiare il riconoscimento e la giusta tutela di diritti d'importanza maggiore. Inoltre, i diritti sono normalmente considerati titoli morali molto forti; alcuni di essi sono ritenuti assoluti, nel senso che ogni loro infrazione è considerata anche

⁴⁶ Cfr. BARBERIS 2006, pp. 8-9.

⁴⁷ Cfr. SUMNER 1987, p. 9.

⁴⁸ Cfr. WELLMAN 1999, p. 177..

⁴⁹ Cfr. SUMNER 1987, pp. 9-11.

⁵⁰ Cfr. per es. CRANSTON 1989, p. 121.

una violazione, ossia un'infrazione non giustificata⁵¹. Se la proliferazione dei diritti è tale da condurre a frequenti scontri tra diritti assoluti, è chiaro che si ricorrerà sempre di più ad altri criteri morali e politici per risolvere tali conflitti, rendendo quindi progressivamente inutili le affermazioni di diritti.

Un altro aspetto della deriva del linguaggio dei diritti, strettamente correlato alla forza morale che è loro riconosciuta, è quello del dogmatismo a cui esso conduce nel confronto tra interessi o punti di vista differenti. Questa è, se si vuole, l'altra faccia della medaglia della proliferazione dei diritti, in alternativa alla loro svalutazione. Se non si vuole accettare che i diritti possano perdere d'importanza nel confronto con altri diritti, che li ridimensionerebbe, si finisce per sottrarsi all'argomentazione e al dibattito e per arroccarsi sulle proprie posizioni di partenza. Per esempio, si pensi a certi esiti violenti della lotta animalista, giustificati con la protezione di presunti diritti degli animali non-umani⁵²; oppure, alle campagne antiabortiste giustificate con la difesa di presunti diritti degli embrioni. Inoltre, i diritti sembrano prestarsi particolarmente bene al confronto rivendicativo: le nostre pretese, infatti, sono sempre *contro* qualcuno. Quando qualcuno accampa diritti in un dibattito, un esito molto probabile è che anche le altre parti accampino i loro diritti, rendendo così il confronto uno scontro, uscendo da una prospettiva di cooperazione e di convergenza su soluzioni condivise e portando alla divisione e all'inconciliabilità di posizioni differenti.

Quanto detto conduce dal terreno delle critiche metodologiche al linguaggio dei diritti a quello delle critiche sostanziali, di tipo morale. Secondo queste critiche, l'introduzione dei diritti nel dibattito pubblico finirebbe per portare a risultati ingiusti, condannabili dal punto di vista morale.

4. *Diritti immorali*

Ironicamente, negli ultimi decenni filosofi morali, politici e del diritto, giuristi e sociologi hanno dovuto convenire che alcune delle accuse che Burke, Bentham e Marx avevano mosso al linguaggio dei diritti erano tutt'altro che infondate e, anzi, anticipavano sviluppi che si sono puntualmente verificati. Nel 1991 un libro di successo di Mary Ann Glendon (*Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*) sembrava ribaltare, fin dal sottotitolo, la prospettiva dei difensori dei diritti come Joel Feinberg. Si menzionava, infatti, un "impoverimento del discorso politico" che derivava proprio dal

⁵¹ Cfr. per es. GEWIRTH 1984, p. 92; THOMSON 1986, p. 40; PARENT-PRIOR 1996, p. 837.

⁵² Cfr. WELLMAN 1999, p. 179.

trionfo dei diritti, laddove Feinberg e altri avevano sottolineato che un impoverimento critico sarebbe derivato – al contrario – dalla rimozione dei diritti dal dibattito politico e morale. L’invasione del linguaggio dei diritti nel discorso pubblico, per Glendon, ha avuto conseguenze deprecabili. È il caso di sottolineare che l’autrice si riferisce a diritti di origine giuridica, come quelli menzionati nella Costituzione degli Stati Uniti d’America, e in particolare critica l’uso dei diritti nella cultura giuridica e politica statunitense. Tuttavia, gli aspetti principali della deriva da lei denunciata tendono a ripresentarsi ovunque i diritti diventino l’unica moneta corrente accettata nello scambio di opinioni. Tra questi aspetti, il primo è quello dell’illusione di assolutezza, un’illusione tutt’altro che innocua: ogni diritto costituzionalmente garantito tende a essere considerato assoluto, sottraendosi così alla possibilità di una composizione nel confronto con altri diritti (e con valori diversi dai diritti); inoltre, i diritti così considerati tendono ad assomigliare pericolosamente a una dichiarazione di esigenze e desideri privi di limiti e di vincoli, che riflettono una concezione quasi infantile della realtà⁵³. Inoltre, i diritti spesso non proteggono il titolare, lasciandolo anzi da solo quando avrebbe bisogno di aiuto. Un esempio portato da Glendon è quello del noto processo *Roe v. Wade* (1973), in cui la Corte Suprema stabilì che il diritto alla riservatezza o *privacy* coprisse e autorizzasse anche l’interruzione volontaria di gravidanza. Questa sentenza bloccò di fatto lo sviluppo già in corso di una legislazione al riguardo in vari Stati, mettendo del tutto in secondo piano la necessità di finanziare un aborto sicuro (e l’eventuale assistenza psicologica) per chi non se lo potesse permettere, oltre ovviamente alla possibilità di essere informate riguardo a eventuali alternative come l’adozione⁵⁴. Un ulteriore difetto riscontrato da Glendon nel linguaggio dei diritti, così come esso è usato negli Stati Uniti, è l’emarginazione delle responsabilità verso gli altri dal dibattito politico e dall’universo giuridico: il dovere giuridico di soccorso è praticamente assente, così come ogni dovere di assistenza da parte del governo nei confronti degli svantaggiati⁵⁵. È poi esclusa la dimensione sociale degli individui, che è ridotta – sia nel discorso giuridico, sia in quello politico – alla sola considerazione dei “gruppi d’interesse”, escludendo così l’associazionismo e persino le famiglie dall’attenzione pubblica. I diritti sono usati per promuovere l’immagine di individui autosufficienti e isolati, che emargina la dimensione sociale, a partire da quella familiare; ma è proprio dalle famiglie che, come sosteneva Tocqueville, i cittadini possono apprendere quelle virtù

⁵³ Cfr. GLENDON 1991, pp. 44-46.

⁵⁴ Cfr. GLENDON 1991, pp. 58-61.

⁵⁵ Cfr. GLENDON 1991, pp. 76-108.

del saper cooperare e sapersi limitare nelle proprie esigenze, che sono fondamentali per una democrazia liberale⁵⁶.

È pur vero che Glendon menziona quasi esclusivamente diritti comunemente considerati “negativi”, ossia corrispondenti ad altrui doveri di omissione, come quello di non interferire con la nostra riservatezza o con l’esercizio della nostra proprietà. I diritti sociali ed economici si presentano, invece, come diritti ad azioni positive, e possono benissimo esprimere l’esigenza di essere assistiti da autorità statali o da altri individui. Il portatore di diritti, dunque, non è necessariamente lasciato solo. Tuttavia, si può facilmente verificare che il linguaggio dei diritti non è sempre il più adeguato per parlare di casi di rilevanza politica e morale. Gli stessi vantaggi di questo linguaggio possono costituire dei problemi al di fuori dei contesti più appropriati. Si è detto che i diritti avvantaggiano i loro titolari perché conferiscono una sorta di autorità morale, che non può essere spiegata parlando, invece, di bisogni o di doveri. Tuttavia, l’autorità in questione è collegata al poter pretendere. Si pensi al caso di un paziente completamente affidato alla competenza e alle cure del personale medico. Tale paziente non può considerarsi in grado di protestare per la violazione dei suoi diritti, né di far valere le sue pretese. Anche se, come titolare di diritti, egli può considerarsi moralmente uguale ai suoi medici, da un punto di vista fattuale si trova in una condizione di dipendenza e d’inferiorità. L’imperativo di curarlo e di rispettarlo è espresso molto meglio parlando di responsabilità e di doveri da parte dei medici, che non possono e non debbono concentrarsi sul paziente come individuo umano: in molti casi, il loro ruolo di scienziati richiede che sappiano fare astrazione dalle peculiarità dell’individuo per concentrarsi sul caso da trattare. Questo rapporto tra dipendenza (da parte del paziente) e di responsabilità (da parte dei medici) non sembra poter essere adeguatamente ricostruito in termini di diritti come pretese. Il modello dei diritti è “atomistico” perché tratta gli individui come autonomi ed eguali, ma spesso autonomia ed eguaglianza sono pure finzioni e rispetto e giustizia richiedono di essere espressi in altri termini⁵⁷. Un caso simile a quello del paziente è quello dei bambini, i quali si trovano in un’analoga situazione di dipendenza nei confronti dei loro genitori, e non sono in grado di far valere delle pretese nei confronti di questi ultimi. Il modello dei diritti assume che le relazioni tra individui siano tra pari, come avviene nelle competizioni o tra le parti di un contratto; esso “tende ad assimilare tutte le relazioni a quelle di individui indipendenti, liberi e auto-interessati, oppure le trascura”⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. GLENDON 1991, pp. 121-130.

⁵⁷ Cfr. WOLGAST 1987, pp. 29-31.

⁵⁸ WOLGAST 1987, p. 35.

Anche se, molto probabilmente, gli autori alle origini del modello dei diritti, come Locke, non avevano affatto in mente l'immagine di un individuo-monade, isolato da legami sociali e titolare di soli diritti negativi⁵⁹, tuttavia tale concetto sembra presupporre un modello d'individuo razionale e indipendente, conscio dei propri interessi e in grado di contrattare con gli altri. Il modello dei diritti non è necessariamente atomistico, però per le sue origini storiche e per il suo legame con il concetto di pretesa è particolarmente adeguato a esprimere esigenze morali riguardanti i *singoli* individui, separatamente presi e capaci di reclamare *contro* altri il compimento di azioni doverose che sono dovute *a loro*. Questo modello si adatta malamente, invece, a esprimere esigenze morali riguardanti situazioni di dipendenza e di disequaglianze di fatto non modificabili, come quelle sopra esposte. La traduzione di tutte le discussioni morali, politiche e giuridiche nel linguaggio dei diritti finisce, quindi, per occultare problemi rilevanti e per forzare tutte le relazioni umane all'interno di un solo modello. Inoltre, da un punto di vista storico-culturale è evidente il rapporto strettissimo tra individualismo e linguaggio dei diritti. Già Mazzini rilevava che i diritti rimandano all'individualità e inducono a trascurare l'importanza della socialità; i doveri, per lui, avevano priorità assiologica sui diritti, proprio in quanto rimanderebbero invece ai vincoli che ognuno ha con gli altri all'interno della rete delle relazioni sociali⁶⁰. La retorica dei diritti è fortemente rivendicativa e sottintende una visione antropologica "conflittualistica"⁶¹, in cui i soggetti sono separati e astratti dalla comunità a cui appartengono.

Ovviamente, per uscire dallo stallo ed evitare le conseguenze moralmente ingiustificabili dell'uso del linguaggio dei diritti sarebbe sufficiente riconoscere due punti: 1) che i diritti non sono gli unici valori morali, politici e giuridici meritevoli di tutela; 2) che i diritti, quando sono accampati in un confronto tra opinioni o interessi divergenti, non possono sempre rappresentare l'ultima parola, anzi: nella maggior parte dei casi, occorrerà sostenere il diritto con ragioni di altro tipo. I diritti, così intesi, sarebbero più spesso un punto di partenza che di arrivo⁶². Eppure, questi due punti di basilare buon senso sono spesso dimenticati dai sostenitori di etiche *fondate su diritti*.

⁵⁹ Difende Locke da quest'accusa (presente per es. in GLENDON 1991 e WOLGAST 1987) WALDRON 2000, pp. 127-128.

⁶⁰ Cfr. GRECO 2007, pp. 18-19.

⁶¹ Cfr. GRECO 2007, pp. 20-22.

⁶² Cfr. WELLMAN 1999, p. 173.

5. *Le etiche fondate su diritti e i loro problemi*

Un'etica può dirsi “fondata su (un valore, un concetto) X” in tre sensi differenti: 1) nel senso che X è considerato primitivo e indefinibile; 2) oppure, che determinate affermazioni su X sono considerate fondamentali e tutte le altre affermazioni sono derivate logicamente da esse; 3) oppure, infine, che il suo senso complessivo, la sua importanza e rilevanza risiedono in certe affermazioni fondamentali relative a X⁶³. In quale di questi sensi si può parlare di etiche “fondate su diritti” (*right-based*)? Non nel primo senso, evidentemente, dato che il concetto di diritto è considerato normalmente non come primitivo, ma come definibile in termini di doveri e di pretese. Bisogna, allora, intendere “etica fondata su diritti” in uno degli altri due sensi. In genere, i sostenitori di tali etiche intendono *right-based* nella terza accezione, per cui alcune affermazioni sui diritti esprimerebbero l'importanza e il senso profondo della loro teoria etica. Per esempio, un'affermazione comunemente accettata è quella per cui i diritti sono, in qualche senso, *preferibili* ai doveri. Questi ultimi, si dice, sono di per sé onerosi, indesiderabili; non si può accettare che un'etica si fondi in ultima istanza su doveri, in quanto questi possono essere accettati solo nella misura in cui permettano il conseguimento di qualcos'altro. I doveri sarebbero *prima facie* dei mali e potrebbero essere giustificati solo in qualità di strumento necessario al conseguimento di certi beni. I diritti, invece, sarebbero desiderabili di per sé⁶⁴. Quindi, le etiche fondate su diritti sarebbero più plausibili delle etiche fondate su doveri, nel senso che sarebbe più facile convincere qualcuno ad abbracciare una delle prime che una delle seconde.

I sostenitori delle etiche fondate su diritti, dunque, s'impegnano ad affermare la *priorità giustificativa* dei diritti sui doveri⁶⁵. I diritti sarebbero dei vantaggi, i doveri degli oneri, e la razionalità pratica richiede che gli oneri siano giustificati dai vantaggi, non viceversa⁶⁶.

Queste etiche, comunque, proprio nell'affermare la priorità assiologica dei diritti finiscono per entrare nel vicolo cieco di un individualismo che mette in crisi persino i valori che si ritengono più adatti a essere espressi in termini di diritti, come il valore dell'autonomia e della libera scelta. Joseph Raz ha criticato le teorie *right-based* accusandole di concepire in modo

⁶³ Cfr. MACKIE 1985, pp. 118-119; anche WALDRON 1988, p. 65.

⁶⁴ Cfr. MACKIE 1985, pp. 108-109.

⁶⁵ Cfr. FEINBERG 1992, p. 205, dove si parla di “priorità morale” dei diritti di un individuo sui doveri di altro individuo, nel senso che i secondi sarebbero derivati dai primi.

⁶⁶ Cfr. GEWIRTH 1986, p. 333.

individualistico il bene, nel senso che “una teoria morale si dirà individualistica se [...] non riconosce alcun valore intrinseco in qualsiasi bene collettivo”⁶⁷. I beni collettivi sono, per Raz, un tipo particolare di beni pubblici. Un bene è pubblico se il suo godimento non è soggetto al controllo di nessuno, all’infuori di ciascun potenziale beneficiario, che controlla la propria quota del bene stesso. Per esempio, la disponibilità d’acqua è un bene pubblico se non è possibile escludere singole abitazioni dall’accesso alla rete idrica. Tuttavia, in questo caso il bene è pubblico solo in modo contingente, perché è possibile cambiare il sistema così che si possa controllare e limitare la distribuzione d’acqua. Altri beni, invece, sono pubblici in modo non contingente, bensì necessario: per esempio, la tolleranza o il rispetto per gli altri, quando sono diffusi in una società, sono beni necessariamente pubblici, perché nessuno può controllarne la distribuzione. Quanto ognuno ne goda dipenderà esclusivamente dal carattere, dagli interessi e dalle inclinazioni di ciascuno. Questi beni necessariamente pubblici sono quelli che Raz chiama “beni collettivi”. Le teorie morali fondate su diritti, tuttavia, tendono a essere individualiste nel senso di negare che questi beni collettivi possiedano valore in sé e per sé e non solo valore strumentale. Infatti, Raz assume che i diritti morali siano ragioni sufficienti per ritenere che qualcun altro abbia un dovere od obbligo morale. Affermazioni sui diritti possono essere usate per giustificare affermazioni sui doveri, e in questo senso i diritti sono considerati ragioni per i doveri; inoltre, le teorie basate su diritti pongono affermazioni sui diritti come fondamenti ultimi di giustificazione, offrendo quindi i diritti come ragioni ultime per tutti i doveri morali.

Così concepiti, spiega Raz, i diritti morali non si prestano a riconoscere un valore intrinseco a beni necessariamente pubblici, cioè collettivi. Infatti, l’interesse di un certo individuo a vivere in una società dove siano diffusi beni pubblici come la tolleranza o il rispetto è evidente; tuttavia, è difficile accettare che questo interesse giustifichi l’attribuzione a qualcuno di un dovere di garantire o diffondere tali beni pubblici. Dunque, è anche difficile riconoscere a un singolo individuo il diritto morale a tali beni pubblici. Si può certamente sostenere che, per esempio, le autorità statali abbiano il dovere morale di garantire o diffondere beni pubblici come quelli menzionati. Tuttavia, tale dovere non sarà giustificato dall’interesse di un singolo individuo, bensì dall’interesse dell’intera comunità. Insomma, i diritti dei singoli non riguardano beni collettivi, perché gli interessi dei singoli non sono sufficienti a offrire ragioni per imporre doveri riguardanti il conferimento o la tutela di quei beni. È molto più semplice, per una teoria etica fondata su diritti, prevedere diritti fondamentali a beni strettamente necessari alla

⁶⁷ RAZ 1985, p. 46.

sopravvivenza e all'integrità personale: è più facile accettare che l'interesse a tali beni giustifichi l'attribuzione di doveri a qualcun altro. La tutela e diffusione di beni collettivi richiede l'imposizione di oneri alla maggioranza delle persone, ed è difficile immaginare un'argomentazione per giustificare tali oneri a partire dall'interesse di un singolo.

Questa difficoltà delle etiche fondate su diritti, secondo Raz, danneggia la loro capacità di conferire la giusta importanza al valore dell'*autonomia*, intesa come possibilità per una persona di disporre di una certa varietà di scelte possibili e accettabili per condurre la propria vita come preferisce. Essa può essere considerata come una facoltà di secondo grado, nel senso che permette di riflettere criticamente su preferenze, desideri, aspirazioni più immediate (o di primo grado), scegliendo eventualmente di accettarle o di cambiarle in ordine a preferenze, desideri, aspirazioni di grado superiore⁶⁸. L'autonomia, naturalmente, presuppone certe condizioni esterne e interne alla persona⁶⁹. I sostenitori delle etiche in questione hanno proprio inteso difendere l'autonomia e la libertà di scelta individuale⁷⁰. Tuttavia, le teorie fondate su diritti non possono attribuire ai diritti un valore puramente strumentale, finalizzandoli alla tutela dell'autonomia; debbono, piuttosto, concepire l'autonomia come costituita dai diritti, ossia la vita autonoma come una vita condotta all'interno del perimetro dei diritti inviolati. L'autonomia individuale è fatta, si è detto, di scelte possibili, di opzioni accettabili, che spesso dipendono da circostanze sociali: non si può scegliere, per esempio, di fare l'avvocato in una società in cui questa professione (e le istituzioni che essa presuppone) non esiste. Ebbene, in molti casi queste circostanze sociali debbono essere considerate come beni collettivi. L'ideale dell'autonomia individuale presuppone beni collettivi e questi beni debbono essere considerati come dotati di valore intrinseco, nonostante le difficoltà delle etiche *right-based* al riguardo. L'individualismo morale è, dunque, incompatibile con l'ideale dell'autonomia⁷¹.

La critica di Raz alle etiche fondate su diritti non è conclusiva, nel senso che si possono senz'altro immaginare vie d'uscita per i sostenitori di tali teorie. Raz segnala delle difficoltà, non delle vere e proprie aporie. Una prima via d'uscita sarebbe quella di riconoscere diritti morali a beni collettivi. Una seconda via d'uscita potrebbe essere quella di negare che l'interesse di un singolo all'autonomia possa giustificare l'attribuzione ad altri di doveri,

⁶⁸ Cfr. DWORKIN G. 1988, p. 20.

⁶⁹ Sulle condizioni interne dell'autonomia, come i requisiti di razionalità e di sanità mentale che rendono possibile la scelta, cfr. BENN 1976.

⁷⁰ Cfr. per es. MACKIE 1985; RICHARDS 1981; DWORKIN R. 2010, pp. 252-253.

⁷¹ Cfr. RAZ 1985, pp. 46-52.

relativi a quei beni collettivi che permettono l'autonomia: non vi sarebbero, quindi, diritti a beni collettivi; tuttavia, l'autonomia possiederebbe comunque valore intrinseco e ciò condurrebbe ad ammettere, *accanto ai diritti*, la presenza di altri valori ultimi o ideali, di altri beni in sé⁷². Questi ulteriori beni dovrebbero trovarsi al medesimo livello fondamentale della giustificazione sul quale le teorie *right-based* collocano i diritti. L'individualismo sarebbe così accantonato, oppure ristretto ad alcuni dei beni ultimi.

Questa visione "minimalista" di un'etica fondata su diritti sarebbe perfettamente compatibile con un uso ragionevole del linguaggio dei diritti, tale da non andare incontro ai problemi dell'individualismo e da accettare che, in molte circostanze, sia più opportuno parlare di doveri o di altri concetti, come i bisogni, le responsabilità, gli scopi collettivi, etc. Eppure, alcune delle teorie morali *right-based* più note sono incapaci di accettare simili limitazioni. Si pensi, per esempio, al libertario Robert Nozick, per il quale i diritti costituiscono "vincoli collaterali" (*side constraints*)⁷³ all'azione che proteggono gli individui e rendono ingiustificata qualsiasi azione o misura politica che imponga loro dei sacrifici, anche (e soprattutto) quando le ragioni portate riguardano il perseguimento di scopi collettivi. Se si ammette che i diritti individuali possano essere infranti in modo giustificato, qualora ciò sia reso necessario dal perseguimento di altri valori o beni collettivi (come quelli presupposti dall'ideale dell'autonomia), viene meno l'idea che tali diritti costituiscano barriere invalicabili.

In particolare, la prima via d'uscita sopra menzionata, consistente nel concepire diritti morali a beni collettivi, sembra preclusa ai sostenitori del modello nozickiano. Anche se si ammette che si possano dare diritti morali a beni collettivi, è difficile sostenere che l'interesse di un solo individuo a un certo bene collettivo dev'essere ritenuto sufficiente a giustificare l'attribuzione ad altri di doveri morali, e dunque deve dar luogo a un diritto morale a quel bene. Normalmente, per giustificare l'attribuzione di doveri a un numero considerevole di altri individui si ricorre a diritti collettivi: non gli interessi di un solo individuo, ma di tutta la comunità, o di una parte consistente di essa, possono considerarsi come sufficienti a giustificare l'imposizione di doveri morali. Il bene, quindi, non è più individualizzato. Ciò apre la strada a concepire che il perseguimento di scopi e beni collettivi sia assiologicamente prioritario rispetto ai diritti individuali, che è proprio ciò che Nozick intende negare.

La seconda via d'uscita dal problema posto dal valore dell'autonomia

⁷² Cfr. RAZ 1985, p. 52.

⁷³ Cfr. NOZICK 1974, pp. 26-33.

consiste nell'ammettere altri valori oltre ai diritti al livello fondamentale del sistema morale ed è quella scelta dallo stesso Raz. Quest'opzione condurrebbe a riconoscere che i diritti sono la garanzia di certi beni per gli individui che li detengono; accanto a essi si troverebbero altri beni, quelli collettivi, che non sono oggetto di diritti e non sono individualizzati, bensì perseguiti in ragione degli interessi di tutta una comunità. Tali beni collettivi includerebbero anche quelli che rendono possibile l'autonomia individuale. Abbracciando questa soluzione, i sostenitori di etiche fondate su diritti possono continuare a sostenere che i diritti individuali debbano avere la priorità su qualsiasi altro valore, stabilendo così una gerarchia per cui il perseguimento di beni collettivi sarebbe comunque destinato a cedere il passo ai diritti in caso di conflitto. In questo modo, le violazioni di diritti sarebbero *lessicalmente preordinate* a ogni altro tipo di danno contro altri valori o beni e non potrebbero mai essere giustificate, se non per impedire altre e più gravi violazioni di diritti⁷⁴. Tuttavia, la priorità lessicale dei diritti porrebbe nuovamente il problema dell'autonomia come risultato della disponibilità di beni collettivi, che sarebbe così collocata in posizione subalterna rispetto a qualsiasi dei diritti individuali; problema che, ovviamente, riguarderebbe qualsiasi altro valore che richieda la disponibilità di beni collettivi. Insomma, per non cadere nelle difficoltà dell'individualismo etico – che si riflettono, evidentemente, nelle conseguenze negative per il dibattito politico e giuridico, segnalate da Glendon – i sostenitori di etiche fondate su diritti debbono essere disposti a riconoscere che i beni o valori ultimi non sono tutti individuali e che i diritti degli individui, in alcune circostanze, debbono cedere il passo a considerazioni morali diverse. Ciò che, del resto, spingerebbe a domandarsi se non sia meglio abbandonare l'idea che una teoria etica plausibile possa considerarsi come fondata (soltanto) su diritti.

6. *Per un uso ragionevole dei diritti*

Un uso ragionevole dei diritti nel discorso pubblico – sia esso morale, politico o giuridico – permette di raggiungere obiettivi che altrimenti non potrebbero essere conseguiti. Il linguaggio dei diritti consente alle persone di affermare la doverosità di certe azioni, pretendendo che esse siano compiute; ciò ci rende consapevoli della nostra dignità di esseri umani, tutti ugualmente appartenenti a una medesima comunità morale. Inoltre, anche a causa della loro storia i diritti sono carichi di sfumature retoriche potenti, in grado di

⁷⁴ Sull'ordine “seriale o lessicale [*lexical*]”, che dovrebbe essere più propriamente detto “lessicografico”, cfr. RAWLS 1971, pp. 42-43 e nota.

provocare emozioni di simpatia e partecipazione che altri termini – come “bisogni” o “responsabilità” – non riescono a suscitare. Probabilmente parlare di diritti ci permette “di appellarci alla comprensione e alla simpatia umana in un modo che non potremmo fare parlando solo di doveri e di obblighi. Il linguaggio dei diritti può iniziare una rivoluzione; quello dei doveri, difficilmente può”⁷⁵. Del resto, la semplice affermazione di “bisogni” di una minoranza oppressa – si pensi, per esempio, agli afroamericani prima dell’abolizione della segregazione razziale – non sembra suscitare particolare compartecipazione da parte della maggioranza. Inoltre, parlando di bisogni altrui è facile adottare una posizione paternalistica oppure un approccio caritatevole; invece, parlando di diritti altrui si riconosce in qualcun altro un nostro eguale, meritevole di rispetto come appartenente alla razza umana. I diritti dell’uomo, come diritti universali, riflettono e amplificano questo atteggiamento, dichiarando espressamente che tutti gli esseri umani sono meritevoli di eguale rispetto e considerazione, a prescindere dalla loro appartenenza a un certo popolo o nazione. I diritti umani, del resto, emancipano il linguaggio dei diritti dall’accusa di favorire l’individualismo e l’egoismo, poiché esprimono una preoccupazione per gli interessi e le necessità di altri esseri umani, per quanto distanti culturalmente e geograficamente. Essi esprimono anche reciprocità, in quanto ognuno può sentirsi sia protetto dal riconoscimento dei propri diritti, sia vincolato al rispetto e alla tutela di quelli altrui⁷⁶.

Usare i diritti in modo ragionevole, però, vuol dire anche rendersi conto che essi non rappresentano l’ultima parola nel dibattito pubblico. Impostare tale dibattito nel linguaggio dei diritti può spesso essere utile, ma i diritti debbono considerarsi un punto di partenza, l’invito a sviluppare una discussione. Ciò vale specialmente quando si attribuiscono o si reclamano diritti molto astratti, sui quali sembra che tutti, o molti, possano trovarsi d’accordo. Se non si è pronti e disposti a continuare il dibattito *dopo* che tali diritti siano stati affermati, si rischia che la loro capacità di permettere accordi a partire da valori ultimi diversi e distanti si riveli, alla fine, una truffa. Infatti, i disaccordi su valori fondamentali possono riemergere al momento di scendere dal livello intermedio dei diritti a quello più basso delle scelte pratiche⁷⁷.

Inoltre, si deve riconoscere che i diritti non possono esaurire l’intero vocabolario morale, politico e giuridico. Vi sono situazioni in cui i valori in gioco non possono essere espressi in termini di diritti, se non al prezzo di

⁷⁵ BRANDT 1983, p. 44.

⁷⁶ Cfr. GEWIRTH 1986, p. 340.

⁷⁷ Cfr. POSTEMA 1989, p. 115.

notevoli forzature. Gli individui non rispondono sempre alle caratteristiche dell'”antropologia dei diritti” e non sempre si trovano nelle condizioni di poter pretendere ciò che è loro dovuto. Bisognerà, in questi casi, che il nostro lessico si sposti dai diritti ai bisogni, alle responsabilità, agli interessi e, soprattutto, ai doveri. Riguardo a questi ultimi, in particolare, è bene ricordare che essi possono essere giustificati non soltanto dai diritti, ma anche da altri valori, non riducibili o esprimibili in termini di diritti.

Bibliografia

- ARNOLD, C., 1978, *Analyses of right*, in E. Kamenka-A. Ehr-Soon Tay (eds.), *Human Rights*, Edward Arnold, London.
- BARBERIS, M., 2005, *I conflitti fra diritti tra monismo e pluralismo etico*, in *Analisi e diritto*, pp. 1-20.
- 2006, *Etica per giuristi*, Laterza, Roma.
- BENN, S.I., 1976, *Freedom, Autonomy and the Concept of a Person*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 76, pp. 109-130.
- BIELEFELDT, H., 1995, *Human Rights in a Multicultural World*, in *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, Band 3, pp. 283-293.
- BOBBIO, N., 1992, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.
- BRANDT, R.B., 1983, *The Concept of a Moral Right and its Function*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 1, pp. 29-45.
- CRANSTON, M., 1983, *Are There Any Human Rights?*, in *Daedalus*, Vol. 112, No. 4, pp. 1-17.
- DARWALL, S.L., 1977, *Two Kinds of Respect*, in *Ethics*, Vol. 88, No. 1, pp. 36-49.
- DWORKIN, G., 1988, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DWORKIN, R., 2010, *I diritti presi sul serio*, nuova ed. a cura di N. Muffato, Il Mulino, Bologna (ed. orig. *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978).
- FEINBERG, J., 1980a, *Duties, Rights and Claims*, in J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton (orig. in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 2, 1966, pp. 137-144).
- 1980b, *The Nature and Value of Rights*, in J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton (orig. in *Journal of Value Inquiry*, Vol. 4, 1970, pp. 243-257).
- 1992, *Freedom and Fulfilment*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

- 1996, *Filosofia sociale*, trad. di L. Andreozzi, Il Saggiatore, Milano (ed. orig. *Social Philosophy*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1973).
- 2011, *In difesa dei diritti morali*, in R. Cammarata (a cura di), *Chi dice universalità. I diritti tra teoria, politica e giurisdizione*, Edizioni l'Ornitorinco, Milano.
- FREY, R.G., 1985, *Act Utilitarianism, Consequentialism, and Moral Rights*, in Id. (ed.), *Utility and Rights*, Basil Blackwell, Oxford.
- GEWIRTH, A., 1984, *Are There Any Absolute Rights?*, in J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- *Why Rights are Indispensable*, in *Mind*, Vol. 95, N. 379, pp. 329-344.
- GLENDON, M.A., 1991, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, The Free Press, New York 1991.
- GRECO, T., 2007, *Prima il dovere. Una critica della filosofia dei diritti*, in S. Mattarelli (a cura di), *Il senso della Repubblica. Doveri*, Franco Angeli, Milano.
- GUASTINI, R., 1994, *Invalidity*, in *Ratio Juris*, vol. 7, pp. 212-226.
- 1998, *Teoria e dogmatica delle fonti*, Giuffrè, Milano.
- 2006, *La sintassi del diritto*, Giappichelli, Torino.
- HART, H.L.A., 1982, *Legal Rights*, in Id., *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- HOHFELD, W.N., 1969, *Alcuni concetti giuridici fondamentali nella loro applicazione al ragionamento giudiziario. II*, in Id., *Concetti giuridici fondamentali*, a cura di M.G. Losano, Einaudi, Torino (ed. orig. *Foundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. II*, in *Yale Law Journal*, 26, 1917, pp. 710-770; ried. in W.N. Hohfeld, *Foundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, ed. W.W. Cook, Yale University Press, New Haven 1923).
- IGNATIEFF, M., 2001, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- KRAMER, M.H., 1998, *Rights Without Trimmings*, in M.H. Kramer, N.E. Simmonds, H. Steiner, *A Debate Over Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- LUZZATI, C., 2001, *Grammatica dei diritti e grammatica delle norme*, in A. Artosi, G. Bongiovanni, S. Vida (a cura di), *Problemi della produzione e dell'attuazione normativa*, vol. I, CIRSIFID-Università di Bologna, Gedit, Bologna.
- 2012, *Principi e princìpi. La genericità nel diritto*, Giappichelli, Torino.
- MACKIE, J.L., 1985, *Can There Be a Right-Based Moral Theory?*, in Id., *Vol. 2 – Persons and Values*, edited by J. Mackie-P. Mackie, Clarendon Press, Oxford (Reprinted from *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. III, 1978).

- MACLEOD, A., 2005, *The Structure of Arguments for Human Rights*, in D.A. Reidy-M.N.S. Sellers (eds.), *Universal Moral Rights. Moral Order in a Divided World*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford.
- MARITAIN, J., 1953, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano (ed. orig. *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951).
- MARSHALL, P., 1992, *Two Types of Rights*, in *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 25, No. 4, pp. 661-676.
- MEYERS, D.T., *Self-respect and Autonomy*, in R.S. Dillon (ed.), *Dignity, Character and Self-Respect*, Routledge Chapman & Hall, London.
- MILL, J.S., 1969, *Utilitarianism*, in J.M. Robson (ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. X, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, Toronto-London.
- MOODY-ADAMS, M.M., 1995, *Race, Class, and the Construction of Self-Respect*, in R.S. Dillon (ed.), *Dignity, Character and Self-Respect*, Routledge Chapman & Hall, London.
- NOZICK, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York (trad. ital. di G. Ferranti *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2000).
- PAGDEN, A., 2003, *Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy*, in *Political Theory*, Vol. 31, No. 2, pp. 171-199.
- PALOMBELLA, G., 2007, *Diritti*, in U. Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Giappichelli, Torino.
- PARENT, W.A.-PRIOR, W.J., 1996, *Thomson on the Moral Specification of Rights*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, No. 4, pp. 837-845.
- PINO, G., 2010, *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*, Il Mulino, Bologna.
- PINTORE, A., 2010, *Democrazia e diritti. Sette studi analitici*, ETS, Pisa.
- POGGE, T., 1995, *How Should Human Rights Be Conceived?*, in *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, Band 3, pp. 103-120.
- 2000, *The International Significance of Human Rights*, in *The Journal of Ethics*, Vol. 4, No. ½, Rights, Equality, and Liberty Universidad Torcuato Di Tella Law and Philosophy Lectures 1995-1997, pp. 45-69.
- POSTEMA, G.J., 1989, *In Defence of 'French Nonsense'. Fundamental Rights in Constitutional Jurisprudence*, in N. MacCormick-Z. Bankowski (eds.), *Enlightenment, Rights and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*, Aberdeen University Press, Aberdeen.
- RAZ, J., 1985, *Right-Based Moralities*, in R.G. Frey (ed.), *Utility and Rights*, Basil Blackwell, Oxford.
- 1986, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- RAWLS, J., 1999, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità.

- Milano (ed. orig. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993).
- RICHARDS, D.A.J., 1981, *Rights and Autonomy*, in *Ethics*, Vol. 92, No. 1, Special Issue on Rights, pp. 3-20.
- SEN, A., 1999, *Democracy as a Universal Value*, in *Journal of Democracy*, Vol. 10, No. 3, pp. 3-17.
- SIMMONDS, N.E., 1998, *Rights at the Cutting Edge*, in KRAMER, M.H., 1998, *Rights Without Trimmings*, in M.H. Kramer, N.E. Simmonds, H. Steiner, *A Debate Over Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- STEINER, H., 1994, *An Essay on Rights*, Basil Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- SUMNER, L.W., 1987, *The Moral Foundation of Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- SUNSTEIN, C., 1995, *Incompletely Theorized Agreements*, in *Harvard Law Review*, Vol. 108, No. 7, 1733-1772.
- TASIOULAS, 2007, *The Moral Reality of Rights*, in T. Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press, Oxford.
- THOMSON, J.J., 1990, *The Realm of Rights*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London.
- TINCANI, P., 2011, *Diritti-truffa*, in R. Cammarata (a cura di), *Chi dice universalità. I diritti tra teoria, politica e giurisdizione*, Edizioni l'Ornitorinco, Milano.
- WALDRON, J. (ed.), 1987, *Nonsense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London-New York.
- WALDRON, J., 1989, *Rights in Conflict*, in *Ethics*, Vol. 99, No. 3, pp. 503-519.
- 2000, *The Role of Rights in Practical Reasoning: "Rights" versus "Needs"*, in *The Journal of Ethics*, Vol. 4, No. ½, Rights, Equality, and Liberty
- Universidad Torcuato Di Tella Law and Philosophy Lectures 1995-1997, pp. 115-135.
- WASSERSTROM, R., 1964, *Rights, Human Rights, and Racial Discrimination*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 20, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting, pp. 628-641.
- WELLMAN, C., 1999, *The Proliferation of Rights. Moral Progress of Empty Rhetoric?*, Westview, Boulder.
- WOLGAST, E., 1987, *Wrong Rights*, in *Hypatia*, Vol. 2, No. 1, Philosophy and Women Symposium, pp. 25-43.
- YANAL, R.J., 1987, *Self-Esteem*. in *Nous*, Vol. 21, No. 3, pp. 363-379.

Il formalismo dei diritti *

Claudio Luzzati

Università degli Studi di Milano

Dipartimento di scienze giuridiche “Cesare Beccaria”

luzzati@fildir.unimi.it

ABSTRACT

Nowadays, human rights language turns out to be very confusing, lacking clarity. Actually, one gets the impression that every claim deserves the name of ‘right’ according to a time-honored tradition. Since it goes without saying that this is not the case, we have to introduce the distinction between full-fledged rights and other interests. Full-fledged rights are inextricably linked to each individual and their protection exhibits an intrinsic formal character. It is therefore deeply inappropriate both to speak of “collective rights” and to establish an essential connexion between human rights and a definite conception of the good.

KEYWORDS

Universal rights; pluralism; values; libertarian paternalism; ethnocentrism; formalism

1. Vent’anni dopo, quasi trenta

Sono trascorsi più di vent’anni, quasi trenta, da quando Norberto Bobbio parlò di “età dei diritti”, concedendosi, in un panorama politico tutt’altro che allegro, un barlume di ottimismo.

“Almeno dall’inizio dell’età moderna”, sostenne, “attraverso la diffusione delle dottrine giusnaturalistiche, prima, le dichiarazioni dei diritti dell’uomo, incluse nelle costituzioni degli stati liberali, poi, il problema [del riconoscimento dei diritti dell’uomo] segue la nascita, lo sviluppo, l’affermazione, in una parte sempre più ampia del mondo, dello stato di diritto”. Ma se il problema non è affatto nuovo, “è anche vero che solo dopo la fine della seconda guerra mondiale questo stesso problema da nazionale è diventato internazionale, e ha coinvolto per la prima volta nella storia tutte le genti”. Più specificamente, sono andati rafforzandosi i tre processi di po-

* Ringrazio mia figlia Lorenza, Corrado Del Bò, Francesco Ferraro, Francesca Poggi e Aldo Schiavello per i loro commenti e consigli.

sitivizzazione, generalizzazione e internazionalizzazione dei diritti¹.

La domanda che sorge spontanea è se dai tempi, peraltro ancora relativamente vicini, in cui il filosofo torinese proferiva quelle parole, la sua opinione non debba essere rivista.

Premetto che il nostro giudizio sulla buona o cattiva salute dei diritti può variare a seconda dei profili su cui ci si sofferma. Qualora si badi al moltiplicarsi delle dichiarazioni dei diritti o all'estendersi degli interessi tutelati, delle forme e degli organi di tutela, si è indotti a credere in un incontrastato successo di questo strumento garantistico. Tuttavia i rischi e gli aspetti che destano perplessità non mancano. C'è chi ha mostrato i difficili rapporti tra diritti e autorità, dovuti alla necessità di decidere i diritti di volta in volta in connessione al carattere illusorio di qualsiasi tentativo di "fondare" una volta per sempre i diritti²; c'è chi paventa l'inflazione delle pretese protette³, evidenziando i conflitti fra i diritti di diversa generazione, così come fra

¹ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 45-6. La raccolta prende titolo dal terzo scritto, che riproduce un discorso pronunciato da Bobbio all'Università di Madrid nel settembre 1987, su invito di Gregorio Peces-Barba, di cui si veda la *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffrè, Milano 1993.

² Cfr. A. Pintore, *Diritti insaziabili*, in "Teoria politica", 16, n. 2 (2000), pp. 3-20, rist. L. Ferrajoli (a cura di), *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 179-200, ora in A. Pintore, *Democrazia e diritti. Sette studi analitici*, Ets, Pisa 2010, pp. 83-99. V. anche Ead., *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003 e A. J. Sebock, *The Insatiable Constitution*, in "Southern California Law Review" 70 (1996-97), pp. 417-71. Dal canto suo, S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 11, si chiede: "Fine della storia, questa volta non sul versante del trionfo definitivo del mercato, ma a opera di diritti insaziabili che divorano la stessa sovranità popolare, presentandosi con il carattere dell'immodificabilità?". E risponde che non è così, che, in realtà, l'ascesa dei diritti s'intreccia con la consapevolezza civile, l'azione politica e l'innovazione istituzionale. A me pare, però, che tale sintesi sia sviante. Il problema non è quello di una cristallizzazione dei diritti, bensì quello della loro amministrazione quotidiana. Chi decide? Il parlamento o le corti? E in quale senso l'"esistenza" dei diritti delimita l'area del politicamente possibile e quella del politicamente doveroso? Qual è il rapporto fra i diritti e la democrazia procedurale? Come si vede, sono quesiti assai delicati, e ancor di più lo sono se ci si muove nell'orizzonte del positivismo giuridico. Va però detto che i temi qui accennati sono ripresi e in parte discussi nel seguito del lavoro, cfr. S. Rodotà, *op. cit.*, pp. 41, 54, 56 ss., 60. Cfr. J. Waldron, *The Dignity of Legislation* (1999) trad. it. *Principio di maggioranza e dignità della legislazione* Giuffrè, Milano 2001.

³ Cfr. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), Feltrinelli, Milano 2003, su cui v. T. Mazzarese, *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, in "Ragion pratica" 26 (2006), pp. 179-208, dalla quale muove G. Tuzet, *Le conseguenze dei diritti*, ivi 31 (2008), pp. 375-91.

quelli coevi. Già Bobbio era chiaro a tale proposito: “Non si può affermare un nuovo diritto in favore di una categoria di persone senza sopprimere qualche vecchio diritto, di cui beneficiavano altre categorie di persone”⁴. D’altro canto, vi è un’altissima probabilità, per non dire la certezza, che si diano anche conflitti sincronici, favoriti dalla possibilità, insita nella struttura stessa del linguaggio dei diritti, di istituire solennemente questo o quel singolo diritto, rinviandone la regolamentazione normativa ad un tempo a venire⁵.

Nella presente sede mi dedicherò a un’unica questione fra le tante che potrebbero sollevarsi, una questione forse limitata, però non priva d’importanza.

Anziché prender in esame il diritto positivo, le costituzioni e i trattati, svolgerò un’indagine su alcuni presupposti culturali e d’accettabilità meta-giuridica di ogni appello ai diritti.

La mia impressione è infatti che l’ideale dei diritti dell’uomo porti con sé una serie di difficoltà per le culture tradizionali – spesso religiose, ma non solo – che coltivano un assolutismo etico o che, comunque, non sono in grado di accettare fino in fondo l’*autonomia* degli individui particolari dal gruppo. Sono inoltre convinto che del linguaggio dei diritti venga talvolta, temo spesso, fatto un uso meramente retorico o persuasivo, come *arma ideologica* negli scontri fra interessi contrastanti e fra culture⁶. L’impiego dei diritti come *tecnica sociale di coesistenza a lungo termine* tra i portatori di valori diversi, per contro, dà i suoi frutti migliori soprattutto sullo sfondo di una visione che non ricollegli i diritti stessi a una qualche “verità” etica. Da tali considerazioni emergerà che i diritti, per funzionare quale strumento di pace – sia pure entro i limiti in cui lo permettono le mai placate angosce identitarie – devono essere concepiti in un modo *formalistico*, ossia in un modo che non prenda partito riguardo all’“intrinseca bontà” dei diversi stili di vita e a dei valori concorrenti, tanto delle persone isolatamente prese, quanto degli aggregati sociali nel loro complesso.

⁴ N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. 11.

⁵ Ho trattato questo tema in C. Luzzati, *Grammatica dei diritti e grammatica delle norme*, in A. Artosi, G. Bongiovanni, S. Vida (a cura di), *Problemi della produzione e dell’attuazione normativa*, Cirsfid-Università di Bologna, Gedit, Bologna 2001, vol. I, pp. 57-84. Cfr. G. Pino, *Il linguaggio dei diritti*, in “Ragion pratica” 31 (2008), pp. 393-409.

⁶ Cfr. il noto dibattito sollevato dal noto libro di S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York 1996.

2. I valori dopo Babele

Occorre preliminarmente fornire alcuni chiarimenti circa il *background* della mia analisi: la constatazione della varietà delle preferenze, delle culture e delle scelte.

È inutile, i valori dei diversi individui, e gruppi d'individui, non si fondono facilmente. Quella del *melting pot* è un'invenzione letteraria. Bobi Bazlen disse "che Trieste è stata tutto meno un crogiolo"⁷. Credo che questa osservazione sia generalizzabile a molte situazioni note: i popoli si spostano molto più che nel passato, vivono gli uni accanto agli altri, ma si mescolano poco – assai meno di quel che talvolta si pensa, nei tempi brevi – in uno sforzo tenace di preservare i propri ideali di vita e le rispettive identità.

D'altro canto, come accennavo, il pluralismo statico di una volta è tramontato. Sebbene le culture non si fondano, gli scambi sono, anche per ragioni d'integrazione economica, continui e le occasioni d'incontro, di ibridazione e di "imbastardimento" (*mongrelization*) fatalmente si moltiplicano⁸. La natura "caleidoscopica" delle esperienze e degli orizzonti esistenziali in cui si muovono gli uomini d'oggi è felicemente colta da Jeremy Waldron, il quale, chiosando Salman Rushdie (ed essendo memore di Kant), parla di una visione cosmopolitica in base alla quale una persona di discendenza irlandese può abitare a San Francisco e "he does not take his identity to be compromised when he learns Spanish, eats Chinese, wears clothes made in Korea, listens to arias by Verdi sung by a Maori princess on Japanese equipment, follows Ukrainian politics and practices Buddhist meditation techniques". Questa persona, per Waldron, è ben conscia "of living in a mixed-up world and having a mixed-up self"⁹.

⁷ R. Bazlen, *Intervista su Trieste*, ora in Id., *Scritti*, Adelphi, Milano 1984, pp. 242, in particolare p. 251. Un caso estremo di tale situazione è descritto da C. M. Martini, *Verso Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 70, il quale riporta la testimonianza dello scrittore David Shahr: "Gerusalemme è un mondo di coesistenza, non di simbiosi. Voi siete là, per esempio, alla porta di Sichem e potete vedere, gli uni accanto agli altri, un rabbino che va a pregare al Muro, una ragazza in minigonna che viene da un kibbutz, un musulmano sul suo asino e poi un monaco greco. Non c'è, direi, alcuna interpenetrazione. Ciascuno vive nel suo mondo [...]". Cfr. C. Luzzati, *Matters of Identity*, in "Ratio Juris", 18, n. 1 (2005), pp. 107-119, in part. p. 109.

⁸ Cfr. J. Clifford, *The Predicament of Culture* (1988), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

⁹ J. Waldron, *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*, in "University of Michigan Journal of Law Reform", 25 (1992), pp. 751-93, rist. in W. Kymlicka (a cura di), *The Rights of Minority Cultures*, OUP, Oxford 1995, pp. 93 ss. in part. p. 95. V.

In questo universo complicato, dove si raccolgono le conseguenze ultime della confusione linguistica e culturale successiva al mitico crollo della torre di Babele¹⁰, è ovvio che sorgano tensioni e contrasti. Discussioni come quelle sul velo islamico, sulla macellazione rituale, sul turbante e il *kirpan* dei *sikh*, sulle c.d. mutilazioni genitali, o sui matrimoni tra appartenenti a differenti etnie, nelle epoche premoderne – con significative eccezioni per ciò che riguarda ad esempio il mondo romano ed ellenistico – non erano all’ordine del giorno. Adesso, invece, capita sovente di trovarsi davanti a pretese antinomiche mosse da diversi sistemi di valori¹¹.

Non vorrei però limitare la nozione di valore alle questioni simboliche o religiose. Qui per “valore” si intende uno scopo, ma non uno scopo qualsiasi: deve trattarsi di uno scopo che gli interessati ritengono “sia bene” perseguire¹². Per dirla altrimenti, i valori sono obiettivi o comunque attaccamenti ritenuti meritevoli¹³. Sovente, anche se non sempre, essi si traducono in *modelli ideali* che riguardano ciò che si è, ciò che si è stati e/o ciò che si intende diventare: “un onorato cittadino”, un “pianista virtuoso”, “un tipico parigino”, “un abile scassinatore”, “un vero cristiano”, “un marito devoto” o “uno scapolo impenitente e sciupafemmine”. Come si vede dagli esempi, siffatti modelli di vita, non sono sempre conformi alla morale comune: possono essere eticamente indifferenti o addirittura immorali. Del resto, questi ruoli, identità o appartenenze su cui si concentrano le nostre aspirazioni

anche S. Rushdie, *Imaginary Homelands* (1991), trad. it. *Patrie immaginarie*, Mondadori, Milano 1991, pp. 430-453 e J. Waldron, *Religion and Imagination in a Global Community*, in “The Times Literary Supplement, 10-16 mar. 1989, pp. 248 ss. ora in Id., *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, CUP, New York 1993, pp. 134-142.

¹⁰ Il titolo del presente paragrafo è ispirato a G. Steiner, *After Babel* (1975, II ediz. 1992), trad. it. *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 2004.

¹¹ Cfr. F. Basile, *Immigrazione e reati culturalmente motivati. Il diritto penale nelle società multiculturali*, Giuffrè, Milano 2010 e T. Mazzaresse (a cura di), *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, Giappichelli, Torino 2013.

¹² Per esempio, Tizio è un forte fumatore. Continua a fumare soltanto – e questo “soltanto” qui è fondamentale – a causa di una sua dipendenza dalla nicotina, nonostante sappia bene che questa abitudine nuoce alla sua salute e tale consapevolezza gli procuri disagio. Non si può dire che il fumo sia *per lui* un valore in qualche senso.

¹³ Cfr. J. Raz, *Value, Respect and Attachment*, CUP, Cambridge 2001, le cui tesi di fondo sono tanto affascinanti e stimolanti quanto discutibili. V. inoltre Id., *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, OUP, Oxford 1999; Id.(a cura di), *The Practice of Value*, Clarendon, Oxford 2003 e Id., *From Normativity to Responsibility*, OUP, Oxford 2011.

possono andar oltre la morale non soltanto per difetto, ma anche per eccesso, avanzando richieste supererogatorie (p. es.: Non mi basta essere “una persona perbene”, voglio “diventare un santo”)¹⁴. Aggiungo che bisogna distinguere tra il vagheggiamento dell’ideale, o di uno scopo reputato meritevole, e il concreto proposito di realizzare tali aspirazioni: unicamente quest’ultimo vincola a mettere in atto una serie di azioni finalizzate regolate da *norme-mezzo* (p. es.: Se vuoi diventare un buon tennista, devi allenarti ogni giorno parecchie ore)¹⁵.

Ciò detto, si può ora precisare che la diversità dei valori non implica necessariamente un conflitto. Le situazioni ipotizzabili a livello di rapporti individuali sono grosso modo quattro.

1) *Accordo pieno* (o *accordo-accordo*). Le nostre preferenze convergono su uno scopo ottenibile *solo* mediante la pianificazione ed uno sforzo congiunto. Ciascuno deve fare la sua parte¹⁶, non si può “fare i furbi”, altrimenti la finalità desiderata non verrà mai raggiunta¹⁷. Questa convergenza viene tipicamente meno qualora intervengano comportamenti omissivi. Ma non è neppure escluso che tale accordo sia compromesso da azioni commissive, quale l’aperto sabotaggio.

2) *Disaccordo-accordo*. I nostri scopi divergono, desideriamo cose differenti. Sul piatto c’è una mela e una pera. A te piace la pera e detesti la mela e io ho gusti opposti: ciò significa che entrambi troveremo soddisfazione, il che invece non accadrebbe se volessimo le medesime cose scelte tra beni limitatamente disponibili (v. *sub.* 3). Lo stesso vale per i diversi stili di vita. Ognuno procede per la propria strada: è sufficiente che le varie opzioni, di

¹⁴ Cfr. S. Wolf, *Moral Saints*, “Journal of Philosophy” 79 (1982), pp. 419-39; A. M. Flesher, *Heroes, Saints and Ordinary Morality*, Georgetown University Press, Washington 2003; D. Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*, CUP, Cambridge; Id., *Supererogation*, in E.N. Zalta (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/supererogation/>.

¹⁵ Rinvio per un approfondimento al mio C. Luzzati, *Esistono valori universali?*, in “Ragion pratica” 40 (2013), pp. 161-172.

¹⁶ Va segnalato che i conflitti e gli accordi sulle preferenze, una volta che sia stato concordato il fine, rientrano in gioco per la distribuzione della “parte di ciascuno” nella divisione del lavoro.

¹⁷ Non considero per semplicità la situazione in cui vi sono molti soggetti, alcuni dei quali invece di collaborare defezionano. Il *free riding*, infatti, non porta a negare che vi sia uno sforzo comune, ma lo presuppone. Non si tratterà, naturalmente, dello sforzo del *free rider*, bensì di quello degli altri. Se nessuno collabora, anche il *free riding* diviene impossibile.

fatto, siano compatibili e che gli interessati si astengano dall'interferire nelle altrui scelte, ostacolandole. Alcune volte, se si è fortunati, si realizza un circolo virtuoso, una coordinazione spontanea fra persone che, nel perseguire i propri fini, promuovono anche valori e interessi comuni.

3) *Accordo-disaccordo*. Questa ipotesi è l'inverso della precedente. Vi sono casi, infatti, in cui avere gli stessi valori può essere causa di conflitto. In una famiglia non agiatissima due fratelli desiderano fare studi costosi all'estero, ma ci sono i soldi per far studiare uno solo. Due collezionisti d'arte vogliono acquistare in esclusiva lo stesso quadro di Modigliani: non è possibile accontentare tutt'e due. La competizione cessa o con un mutamento d'obiettivo di uno degli interessati o reperendo nuove risorse. Questo non è sempre possibile o umanamente esigibile e talvolta si danno scelte tragiche fra beni fondamentali, come la stessa vita umana (immaginiamo due gemelli siamesi in una situazione tale che la sopravvivenza dell'uno comporti la morte certa dell'altro, o pensiamo alla trama del romanzo e dell'omonimo film *La scelta di Sophie*).

4) *Disaccordo di principio* (o *disaccordo-disaccordo*). Qui il conflitto non è contingente. Esso riguarda, più che fattispecie concrete, azioni-tipo. Ci sarebbe anche qualora non si verificassero interferenze fra le rispettive scelte o le risorse bastassero a soddisfarle tutte. Tale disaccordo, infatti, investe i valori altrui: desideriamo impedire che certi atti vengano compiuti anche quando non ne siamo immediatamente coinvolti. Non conta se si tratta delle nostre personali preferenze o di preferenze esterne alle nostre¹⁸. È il caso in cui il cattolico si oppone al divorzio anche tra non credenti o quello in cui un eterosessuale ritiene intollerabili i rapporti tra persone dello stesso sesso. Bisogna però stare bene attenti, in quanto l'argomento dell'estraneità (che ci riporta al punto 2) non è decisivo e chi lo usa finisce coll'inoltrarsi lungo una china alquanto scivolosa. Per esempio: che cosa ne deve pensare il liberale bianco europeo dell'infibulazione? In un caso simile occorrerà naturalmente considerare anche altri aspetti (il danno permanente, la non piena capacità, la scarsa informazione e l'impossibilità concreta d'opporsi delle bambine che subiscono tali pratiche e così via). Benissimo, ma tale rilievo è la prova provata che i disaccordi di principio possono sorgere anche quando si adottano visioni etiche incentrate sul (meta-)valore dell'autonomia.

¹⁸ Cfr. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, rev. ed., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978, pp. 234 e 275. Cfr. D. H. Regan, *Glosses on Dworkin: Rights, Principles and Policies*, in "Michigan Law Review" 76, n. 8 (1978), pp. 1213-64, e J. Hart Ely, *Professor's Dworkin's External/Personal Preference Distinction*, in "Duke Law Journal" 5 (1983), pp. 959-986.

3. *La cultura dei diritti e i suoi avversari*

Su tali premesse emerge una serie di elementi che già Bobbio sottolineava nel suo libro. Il patrimonio dei diritti affonda le proprie radici nella storia, varia arricchendosi nel tempo. Non paiono teoricamente agevoli né una fondazione né un'assolutizzazione dei diritti. Vi è un chiaro nesso culturale fra i discorsi sui diritti, specie su quelli di prima generazione, e il secolarismo e l'individualismo che contraddistinguono la modernità occidentale. D'altronde, in parecchie lingue, non solo negli idiomi orientali, ma anche in latino, l'espressione "diritti fondamentali" è pressoché intraducibile, salvo che non si ricorra a calchi¹⁹. Sorge il dubbio che la nozione di 'diritti' abbia una spiccata relatività culturale sia riguardo ai contenuti tutelabili (ai beni cioè che devono essere protetti a scapito di altri interessi) sia riguardo al modo generale di concepire questo strumento di tutela. Il timore maggiore è che si configuri un deficit di universalità dei c.d. "diritti universali".

Per ciò che concerne l'ultimo rilievo, è evidente che non si può concepire l'universalità dei diritti come una diffusione in via di fatto incontrastata di certi valori e come un'unanime accettazione di determinati standard di giudizio. Cercherò di mostrare nel prossimo paragrafo che il termine "universalità" ha molteplici accezioni; tuttavia, quando si tratta di diritti credo che l'universalità vada intesa, in ogni caso, *sul piano prescrittivo* del "dover essere". I diritti infatti possono benissimo essere sconosciuti in molte epoche ed aree geografiche o possono essere conosciuti, ma violati platealmente. L'importante non è compiere un'indagine sulle origini storiche della "cultura dei diritti"²⁰, bensì è essere in grado di costruire un sistema di ragioni

¹⁹ Cfr. p. es. D. Zolo, *Fondamento della universalità dei diritti dell'uomo*, in E. Diciotti e V. Velluzzi (a cura di), *Ordinamento giuridico, sovranità, diritti*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 199-207, spec. p. 204.

²⁰ Per quel che riguarda, più semplicemente, l'origine dell'espressione 'cultura dei diritti', cfr. R. Rorty, *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, in S. Shute e S. Hurley (a cura di), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Basic Books, New York 1993, trad. it. *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures*, Garzanti, Milano 1994, pp. 128-151. Rorty dichiara di riprendere l'espressione succitata dal filosofo argentino E. Rabossi, *La teoría de los derechos humanos naturalizada*, in "Revista del Centro de Estudios Constitucionales", n. 5 (1990), pp. 159-75. Cfr. A. Schiavello, *Diritti umani e pluralismo tra argomentazione e negoziazione*, in "Ragion pratica" 34 (2010), pp. 129-149, spec. p. 131; M. Zezza, *Il fondamento dei diritti umani nel pensiero di Norberto Bobbio*,

condivisibili atto a sorreggere e a giustificare la difesa dei diritti umani.

Questo, d'altro canto, non ci esime dall'indagare più a fondo sui molteplici fattori culturali che ostacolano, condizionano o distorcono la recezione giuridica positiva dei diritti.

Riprendiamo le mosse dai valori. È sicuramente *un fatto* che individui e insiemi d'individui diversi nutrono valori diversi, che dipendono dall'ambiente in cui vivono e dalla loro storia. Se sul piano della tecnica e di alcuni prodotti di consumo si sviluppa un certa uniformità²¹, si è ben lungi dal raggiungere una completa omogeneità delle preferenze. Semmai l'identità diviene più fluida senza peraltro dissolversi.

D'altra parte, è lecito affermare che *si deve* avere questo o quel valore o, con un salto ancor più radicale, che *tutti devono* avere il medesimo patrimonio di valori?

O ancora: le azioni sorrette da motivazioni culturali o identitarie vanno automaticamente classificate quali scelte *morali*? I valori collassano nell'etica? Contano immediatamente quali opzioni morali?

Nutriti come siamo di cultura liberale e individualistica, ai nostri occhi le sfere del *Bene* e del *Doveroso* sono ben lungi dal sovrapporsi o dal coincidere²². In particolare, dalla circostanza che un certo scopo rappresenti un valore, sia opportuno, ragionevole ecc. non deriva, perciò stesso, che per qualcuno sussista un dovere morale di conseguirlo. A nessuno sia consentito costringere gli altri al Bene, ammesso che si sappia qual è. D'altronde, posto che l'aspirazione alla santità, declinata in un determinato modo, sia altamente commendevole, ciò non vuol dire che tutti noi dobbiamo coltivarla. All'uomo normalmente egoista e autointeressato, di solito la morale ordinaria non chiede nulla più di un comportamento corretto. Per contro, il solo fatto che un comportamento sia prescritto, basta a trasformarlo in un valore per chi lo compie? Non capita forse che si sia talvolta tenuti a compiere atti che entrano in conflitto con le preferenze personali e i valori degli attori sociali? Si pensi al giudice che applica norme che non approva. Del resto, è sensato ritenere che i valori che ciascuno, o ciascun gruppo, nutre, non siano perseguibili ad ogni costo, senza ostacoli di sorta, travolgendo le altrui preferenze. E se esiste un'istanza in grado di porre limiti alle rispettive scelte

<http://www.dialetticaefilosofia.it/scheda-dialettica-saggi.asp?id=61>, e Id., *Diritti umani e critica del razionalismo etico in Bobbio*, in "Politeia" 29, n. 109 (2013), pp. 65-72.

²¹ Cfr. L. M. Friedman, *The Horizontal Society* (1999), trad. it. *La società orizzontale*, Il Mulino, Bologna 2002.

²² Cfr. J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, in A. I. Melden (a cura di), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle 1958, pp. 198-216.

valoriali, o addirittura alle pretese identitarie, questa è proprio la morale. Il cognitivismo nel campo dei valori, inoltre, oggi è una tesi squalificata. Ci sembra che i valori siano sempre i valori *di qualcuno*. Il nesso con *un soggetto* appare indispensabile²³. I *miei* valori non sono necessariamente i *tuo*i. E, oltre a tutto, l'etica, se non si è fanatici, si tiene alla larga dalle dicotomie onnicomprehensive: parecchie azioni risultano *eticamente indifferenti*. Potremo essere obbligati o tenuti a fare qualcosa, ma non ad avere questo o quel valore. D'altronde, perseguire una strada invece di un'altra sul piano delle scelte personali in genere non è considerato doveroso, neppure quando una delle due strade *sia preferibile* sul piano dei valori condivisi. Affinché sorgano dei doveri rispetto alle azioni necessarie o utili al conseguimento di un scopo, occorre che ci sia un impegno personale, una deliberazione, qualcosa come una promessa che il soggetto fa a se stesso (Chi vuole andare a vivere in Francia, deve imparare il francese; *voglio* trasferirmi a Parigi; allora *devo* imparare il francese). L'autonomia in senso kantiano, verosimilmente, è tutt'altro, però qui abbiamo in ogni caso un soggetto che diviene l'autore responsabile delle decisioni che lo riguardano.

Ebbene, se quello delineato sopra è un ottimo *humus* per l'implementazione dei diritti, vi sono anche ambienti culturali assai meno propizi. Innanzi tutto, bisogna considerare la pretesa ancora assai diffusa che vi siano "valori oggettivi" che si possono conoscere, valori, cioè, che si distaccano dal soggetto, valori "veri", autentici, mentre altri saranno palesemente "falsi". Questo fa sì che vi siano persone che si erigono ad autorità *sapientziali* o siano considerate tali in un determinato ambito²⁴. Lì c'è qualcuno che *sa che cos'è bene per noi*. Lo sa meglio di noi stessi. Né dobbiamo necessariamente pensare a un "despota illuminato" che sappia che cos'è bene per il popolo, ossia ad un'oppressione politica. In molte società contemporanee, scelte essenziali per l'individuo, che toccano la sua sfera più inti-

²³ Aggiungo che i valori e le preferenze altrui non sono sempre semplici da comunicare; non lo sono quando si legano a forme di vita e ad esperienze (sapori, odori, sensazioni) che il destinatario della comunicazione non ha mai provato. L'approccio dei filosofi in materia è fatalmente troppo intellettualistico.

²⁴ Anche nelle culture liberali ci si affida spesso ad autorità che sono in possesso di particolari informazioni di cui l'uomo della strada normalmente non dispone: è il caso dell'esperto, del tecnico, del professionista. Ma alla fine è sempre l'interessato che decide valutando i responsi dei tecnici ed eventualmente cambiando consulenti. D'altra parte, quando si passa agli ambiti politici e giuridici, l'autorità oggi viene spogliata di ogni connotazione sapienziale. V. su questi temi J. Raz, *The Authority of Law* (1979), 2nd ed., OUP, Oxford 2009.

ma, vengono compiute dalle famiglie d'origine. Ancor oggi, presso parecchi popoli, per esempio, vige ed è accettata dagli interessati la pratica dei matrimoni combinati, la quale, spesso, si combina con una posizione d'inferiorità della donna. L'impatto di tali situazioni è sottovalutata: invece la libertà politica, a mio avviso, incomincia proprio dal pieno riconoscimento delle libertà civili e da rapporti famigliari in cui i naturali legami d'affetto non ingabbino dolcemente le decisioni personali.

Bisogna inoltre chiarire che cosa s'intende con i termini 'etica' e 'morale'. Ci riferiamo alle *regole che governano il piccolo gruppo*, la famiglia, il clan, in cui è possibile intrattenere un rapporto caldo e personalizzato, faccia a faccia, oppure stiamo pensando ad una *morale senza patria*, fredda e impersonale, che minaccia di dissolvere i legami forti appena menzionati? La seconda pare essere l'etica moderna, improntata alla libera discussione. La prima, invece, è la morale tradizionale, che fa leva sui legami affettivi – discriminando l'estraneo, il diverso, con il quale non si condividono le emozioni più intense – o è quella morale religiosa che evita le critiche ricorrendo a meccanismi di sacralizzazione.

Del resto, la stessa parola 'identità' è carica di risonanze ambigue. Tutto dipende da se si tratta delle caratteristiche irripetibili del singolo individuo o si sta parlando di proprietà suscettibili d'essere istanziate molte volte e che accomunano i membri di un insieme. Occorre prestare la massima attenzione a non confondere le due cose, perché l'identità religiosa o culturale, che contraddistingue un gruppo di persone, è di quest'ultimo tipo, non del primo²⁵.

Tirando le somme, è innegabile che vi siano visioni del mondo che si oppongono in modo aperto o sotterraneo al riconoscimento dei diritti. In realtà, quel che oggi più spesso accade, considerando che questo tipo di retorica politica è troppo *à la page* per pensare di poterne fare a meno, è che si tenta di adattare la "logica" dei diritti alle etiche tradizionali o religiose. Per quanto occorra tener presenti le potenti angosce connesse alla perdita o al sacrificio, sia pure parziale, di un'appartenenza, un allontanamento troppo marcato dall'individualismo liberale porta a distorsioni inaccettabili. È vero, non possiamo fare della cultura dei diritti una dottrina dello sradicamento culturale. Tuttavia, la prudente indagine che rifugga dagli estremismi deve segnare comunque alcuni limiti per evitare che i diritti divengano, sotto la forte connotazione positiva loro attribuita, strumenti di guerra ideologica anziché di pacifica coesistenza.

²⁵ Cfr. C. Luzzati, *Cittadinanze immaginarie*, in V. Ferrari (ed.), *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, Angeli, Milano 2008, pp. 223 ss.

Più specificamente, credo che si debba restare fermi su due punti:

a) sul rifiuto dei diritti collettivi

b) sullo svincolamento dei diritti da qualsiasi “verità”.

Lo vedremo meglio nel momento in cui la nostra indagine perverrà alla sua conclusione.

4. *Le metamorfosi dell’universalità*

Sintetizzando quel che è stato esposto fin qui, è emerso che, sotto una prospettiva propria dell’etica moderna postkantiana, ciò che è doveroso non coincide con ciò che è bene e, d’altra parte, i valori, essendo connessi alle effettive preferenze dei soggetti, possono confliggere. Di conseguenza, non solo si danno differenti interpretazioni del significato complessivo delle enunciazioni dei diritti, ma sorgono altresì gravi problemi di confine tra le diverse posizioni protette. E queste sono sfide anche, e prima di tutto, per la cultura liberale. La quale dovrà elaborare tecniche per introdurre una “neutraleizzazione”, un giudizio imparziale onde non calpestare l’eguaglianza nei diritti. Subito si nota quindi che la qualifica “diritti universali” non è un vuoto orpello retorico, ma va presa sul serio e discussa a fondo.

Dell’universalità impiegata nei discorsi relativi ai diritti un’unica cosa è sicura: che essa è applicata a discorsi prescrittivi. Per il resto è chiaro che si danno diverse accezioni di tale impegnativo requisito. Esaminiamo ora una serie progressiva di raffinamenti di questa idea.

1) Il modo più semplice di concepire l’universalità è quello *della logica formale*, la quale reputa universale ogni enunciato in cui compaiano espressioni riducibili ai quantificatori *tutti* e *nessuno*. Secondo l’interpretazione usuale, siffatti enunciati affermano o negano – o, se deontici, permettono, obbligano, vietano o ascrivono – qualcosa che *vale senza eccezioni* per qualsiasi caso di *una data* classe di casi (e per ciascun membro *di un dato* insieme di destinatari)²⁶. Tale accostamento è un buon punto di partenza, ma è inadeguato sotto vari profili e bisognoso quindi di integrazioni o di rettifiche.

²⁶ Cfr. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, nella raccolta omonima da lui curata, cit., pp. 5 ss. L’A. sostiene che grazie a questo carattere ‘formale’, “l’universalità espressa dalla quantificazione universale dei (tipi di) soggetti che di tali diritti sono titolari viene a configurarsi come un loro connotato strutturale, che [...] comporta il carattere inalienabile e indisponibile degli interessi sostanziali in cui essi consistono” (ivi, pp. 6-7). Tale nesso è ovviamente tutt’altro che pacifico.

2) Un emendamento alla precedente visione è quello che tiene conto della correlatività delle posizioni dei soggetti attivi e passivi, esigendo che tali posizioni *siano scambiabili senza che la regola muti* (se io ho un diritto nei tuoi confronti, devo riconoscere a te lo stesso diritto ove tu ti trovassi nella medesima situazione a parti invertite). A tale stregua, inoltre, l'identità e le qualità personali devono essere irrilevanti ai fini della titolarità e dell'esercizio dei diritti, *salvo specifica prova contraria* (p. es.: Pierino è troppo piccolo per decidere da solo; Caio è afflitto dal morbo d'Alzheimer ecc.). Molti autori, perciò, ritengono che l'universalità formale rappresentata dai quantificatori universali non sia sufficiente e che, acciocché un'aspettativa o una posizione siano universalizzabili, occorre che negli enunciati che le disciplinano *non compaiano – né siano impliciti – nomi propri o termini indicali quali 'questo' e 'quello'*. Prendiamo la disposizione costituzionale: “La difesa della Patria è sacro dovere *del cittadino* [ossia: di tutti i cittadini *italiani*]” (art. 52 Cost., 1° comma) o il precetto rivolto dai genitori ai figli: “Ciascun membro *di questa* famiglia ha il diritto di ricevere aiuto dagli altri e il dovere di prestarlo” (o, più icasticamente: “Tutti *i Bianchi* devono aiutarsi!”). Nessuna delle due situazioni delineate negli enunciati riportati pocanzi sarebbe pienamente universalizzabile, nonostante essi siano riformulabili in enunciati quantificati universalmente. Infatti, le norme ivi espresse non si applicano a chi non appartiene a una determinata classe, vuoi “ai cittadini francesi”, che non sono tenuti a difendere l'Italia con le armi, vuoi “ai membri della famiglia Rossi”, che non sono tenuti (almeno sulla base del precetto summenzionato) a prestare aiuto ai Bianchi, né vantano il diritto di riceverlo. Qui sono opportune due osservazioni.

2.1) *Prima osservazione.* Persino nei discorsi particolaristici che si riferiscono a *tutte* le ipotesi che rientrano *in una certa classe limitata di casi* c'è comunque un barlume di senso etico. Si pensi, per esempio, alle modalità per la giusta spartizione del bottino entro una banda di briganti secondo criteri prestabiliti. Il mio timore è che un'eventuale “*fairness*” che viga nei rapporti all'interno del gruppo, lungi dall'addomesticare tali rapporti, li renda ancor più pericolosi. Che la gente viva certi precetti come “giusti” e sia disposta a compiere sacrifici in nome del gruppo ristretto, ci fa capire quanto sia difficile sradicare l'etica del clan, per non dire la “morale mafiosa” (anche quella!), e i valori di ogni cultura che abbia una concezione ristretta dell'integrità personale e dell’“onore” (quella dei vecchi “delitti d'onore”); che cosa metteremmo al suo posto? Regole fredde che vigono in universi sempre più ampi e distanti.

2.2) *Seconda osservazione.* Si pone *sempre qualche limite*, se non altro ta-

cito, all'universo preso in considerazione. Se dicessi: "Tutti hanno diritto all'integrità fisica", forse si potrebbe interpretare tale enunciato come *riferito ad ogni essere umano*. Ma anche in un'ipotesi come questa sorgerebbero alcuni interrogativi. Perché, infatti, escludere gli animali, almeno quelli superiori? Un esercizio utile, per quanto arduo, è presentare tali limiti – fra questi tipici sono quelli dell'appartenenza a un gruppo e della cittadinanza – come un problema da superare. Superare i particolarismi spesso significa rendersi conto che ad un certo punto il motto *my country, right or wrong* non può più valere. C'è un momento in cui una malintesa lealtà o una cieca fedeltà non sono più giustificate. Sospetto che la sacralizzazione e/o l'assolutizzazione di una pretesa rappresentino tentativi enfatici, più o meno riusciti, di celarne il particolarismo.

3) Un ulteriore raffinamento delle idee precedenti consiste nella richiesta che gli enunciati prescrittivi, per essere universalizzabili, debbano contenere *solamente regole regolative*. Ciò che si vuole escludere è la costituzione diretta di effetti che, ineluttabilmente, non possono che essere effetti particolari. Il linguaggio religioso, al pari di quello giuridico, ha tra le sue caratteristiche essenziali la costituzione di effetti mediante formule: preghiere, promesse, voti, sacramenti e via dicendo. La morale moderna, per contro, compie ogni sforzo per evitare le "formule magiche" del linguaggio performativo. D'altro canto, il teorico dei diritti riscontra una certa tensione fra la loro pretesa di universalità e la necessità di istituirli e amministrarli con decisioni nei singoli ordinamenti positivi, statali e supernazionali. Del resto, il processo di positivizzazione dei diritti suppone che essi vengano a valere entro una sfera determinata.

4) Fin qui l'universalità che abbiamo considerato è *un'universalità statica*, quella delle "norme generali e astratte" dei nostri sistemi giuridici. Il carattere *preconstituito* delle norme di diritto, dove sussiste, è un meccanismo che serve a garantire la certezza, facendo in modo che le ragionevoli attese dei consociati nei riguardi delle decisioni non vengano frustrate. D'altro canto, la prevedibilità paga un prezzo pesante: quello di cristallizzare la disciplina esistente, il suo mancato adeguamento a nuove esigenze. Per scongiurare un simile rischio, si può giocare sulla vaghezza del linguaggio giuridico e si possono introdurre deroghe implicite per tutti i casi di un certo tipo nel tenore letterale delle leggi²⁷. Il salto di qualità si verifica quando ci si

²⁷ Cfr. da ultimo, G. B. Ratti, *Diritto, indeterminatezza, indecidibilità*, Pons, Madrid 2012. V. anche B. Celano, 'Defeasibility' e bilanciamento. Sulla possibilità di revisioni stabili, in "Ragion pratica" 18 (2002), pp. 223-239, che discute J. J. Moreso, *Conflitti tra principi costituzionali*, ivi, pp. 201-221. Non è un caso che le enunciazioni positive dei di-

sposta su un *piano dinamico*, evitando così regole rigide e irreggimentate che escludano casi che non dovrebbero restare fuori o che includano ipotesi che invece non dovrebbero esser prese in considerazione. D'altronde anche l'ancoramento a un tempo determinato è una forma di particolarismo al pari della connessione ad una data sfera di validità spaziale²⁸. Ad ogni modo, quella dinamica non è più l'universalità dei diritti fondamentali positivi: è quella dei diritti elaborati come istanze pre-positive, morali o politiche. E naturalmente, quando si esce dal diritto vigente, le discussioni sono quanto mai aperte.

Tutti sappiamo che la letteratura sulla contrapposizione fra universalismo e particolarismo in etica è sterminata²⁹. Non mi addentrerò per quel cammino, anche perché ho la sensazione che il dibattito se si diano ragioni idiosincratiche oppure solo generalizzabili in questa sede sia poco rilevante. Il particolarismo che cozza con i diritti è quello del gruppo ristretto. Parlando di diritti (i c.d. *moral rights*) a livello meta-positivo³⁰, d'altronde, la universalità, o universalizzabilità che dir si voglia, è un ideale regolativo³¹. Quel che importa è escludere casi palesi di disuguaglianza, asimmetria o sbi-

ritti siano tutte altamente indeterminate e/o generiche, lasciando agli interpreti un apprezzamento discrezionale assai lato.

²⁸ Cfr. R. M. Hare, *Freedom and Reason*, OUP, Oxford 1963, pp. 35-36: “[...] if a person has a certain legal obligation, we cannot express this by saying that he *ought* to do such and such a thing, for the reason that ‘ought’-judgements have to be universalizable, which, in the strict sense, legal judgements are not. The reason why they are not is that a statement of law always contains an implicit reference to a particular jurisdiction; ‘It is illegal to marry one’s own sister’ means, implicitly, ‘It is illegal in (e. g.) England to marry one’s own sister’. But ‘England’ is here a singular term, which prevents the whole proposition being universal; nor is it universalizable in the sense of committing the speaker to the view that such a marriage would be illegal in any country that was otherwise like England. It is therefore impossible to use ‘ought’ in such a statement. The moral judgement that one *ought* not to marry one’s sister is, however, universal; it implies no reference to a particular legal system” (tr. it. *Libertà e ragione*, Saggiatore, Milano 1971, p. 68).

²⁹ Cfr. p. es. J. Dancy, *Moral Particularism*, in E.N. Zalta (ed.), “*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*”, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/moral-particularism/> e M.C. Redondo, B. Celano, J.J. Moreso, *Un dibattito su “Universalismo vs. particolarismo nel ragionamento giuridico”*, in “*Ragion pratica*” 25 (2005), pp. 439-521.

³⁰ Cfr. H.L.A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, in “*Philosophical Review*” 64, n. 2 (1955), pp. 175-91.

³¹ Cfr. J.L. Martí, *La nozione di ideale regolativo: note preliminari per una teoria degli ideali regolativi nel diritto*, “*Ragion pratica*” 25, n. 2 (2005), 381-404.

lanciamento; non c'è un metodo di decisione incontrovertibile e si deve procedere per tentativi ed errori. Men che mai si può pensare a un'universalità in atto.

5. Due strategie fallimentari per trovare una base sostanziale di valori comuni a tutti

Si capisce che le accezioni dell'universalità esposte nel paragrafo precedente, nonostante la presentazione cursoria che ne è stata fatta, sono tutte tecniche formali di neutralizzazione che servono a scongiurare le diseguaglianze di trattamento, almeno le più evidenti, senza troppo impelagarsi nei discorsi relativi ai valori, alle culture o alle identità.

D'altra parte, mi pare impervio, da un punto di vista liberale, rinunciare ad associare i diritti fondamentali a tentativi di garantire la massima generalizzazione possibile.

Lo schema più tipico di discriminazione è quello tra chi sta *dentro* e chi sta *fuori* da un dato gruppo. Esso spesso viene accettato dagli stessi subalterni e si accompagna quasi sempre ad uno sforzo di razionalizzare le diseguaglianze³².

Va inoltre menzionata una forma più sottile, ma non perciò meno pervasiva, di *unfairness*, l'ingiustizia temporale: quella che si basa sull'irreversibilità del fatto compiuto, per esempio quella che si compie continuamente nei confronti delle generazioni future. Ma non solo: ogni istituto che comporti il consolidarsi definitivo di una situazione e un diverso trattamento per i casi che si sono verificati *prima* di un certo momento e quelli che si sono verificati *dopo* – si pensi p. es. al passaggio in giudicato o all'usucapione – comporta una certa dose d'ingiustizia. Rimediare non è facile, talvolta è sconsigliabile poiché il rimedio può essere peggiore del male, generando ulteriori ingiustizie. Ad ogni modo, nessuno è in grado di tracciare una linea netta fra le (poche) ipotesi in cui si deve far tornare la storia indietro e le (molte) altre in cui non si deve.

Ora, sebbene l'analisi logica metta spietatamente in luce *il nudo fatto* della disparità – ma la questione è poi quasi sempre resa complicata dalle discussioni, sovente pretestuose, se tale disparità sia *giustificata* – in genere tale analisi, fredda e impersonale, che si distanzia dalle emozioni, finisce con lo scontrarsi con i valori caldi connessi a qualche appartenenza. Sembra il

³² Cfr. C. Bartoli, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008.

conflitto fra un'astrazione – si tratti del velo d'ignoranza di Rawls, dello sguardo da nessun luogo di Nagel o dell'universalizzabilità di altri autori – e l'*ethos* di gruppo. Il raffreddamento delle emozioni implicato dalla morale moderna successiva a Kant va a cozzare con mondi emotivamente assai ricchi e accoglienti (beninteso, per chi si trova già al loro interno). E tale discrasia suscita imbarazzo anche nel liberale³³.

Del resto, la stessa *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, che si proporrà come modello di tante dichiarazioni successive, nasce spuria e nell'ambiguità, non riconoscendo l'incompatibilità fra l'universalità dei diritti *dell'uomo* – di tutti, anche dei non cittadini – e qualsiasi *cittadinanza*, intesa come status non onnicomprensivo³⁴.

Di conseguenza, il panorama che qui si prospetta – e che noi ci guarderemo accuratamente dall'esaminare in questa sede – è molto più complesso di quanto non suggeriscano le abituali contrapposizioni fra liberalismo e comunitarismo e fra assolutismo e noncognitivismo etico.

Non desta allora stupore che si siano cercate vie d'uscita *sostanzialistiche* da tale strettoia teorica. Le principali sono le due seguenti.

1) Il primo accostamento consiste nel sostenere che esiste un Sommo Bene, un patrimonio di valori realmente universali per il loro stesso contenuto (qualunque esso sia). Tali valori, si aggiunge, e questo è il nocciolo dell'argomento, sono propri di tutti gli esseri umani, anche se non tutti ne

³³ Cfr. C. Bagnoli, *L'autorità della morale*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 48 ss.: “La pretesa che questi obblighi abbiano uno status speciale ha generato una certa ostilità verso l'ideale kantiano di autonomia. Un tale ideale sembra inutilmente esigente e incapace di riconoscere la varietà e l'importanza che le relazioni personali rivestono per noi. Ci propone un modello di identità pratica fittizio, troppo simile a quello angelico. Questo modello ci rappresenta come individui indipendenti che interagiscono con altri individui indipendenti instaurando relazioni di reciprocità. Ma questa rappresentazione, oltre che contrastare con i dati della psicologia e della sociologia, si mostra anche incapace di spiegare la nostra esperienza. Le relazioni personali più importanti per la nostra identità pratica e, secondo alcuni, costitutive del nostro sé, sono proprio quelle relazioni di dipendenza e appartenenza che l'etica kantiana escluderebbe come forme difettose di relazione, perché non sono basate sulla scelta e sulla reciprocità”. L'A. si sforza di dimostrare che le cose non stanno veramente così e che “il conflitto tra le esigenze impersonali della moralità e quelle nostre personali è un'invenzione dei filosofi”. Su una diversa lunghezza d'onda, I. Murdoch, *Existentialists and Mystics* (1999), trad. it. *Esistenzialisti e mistici*, Milano, Saggiatore 2006 e B. Williams, *Moral Luck* (1981), trad. it. *Sorte morale*, Saggiatore, Milano 1985. V. anche C. Bagnoli, *La pretesa di oggettività in etica*, in G. U-sberti (a cura di), *Modi dell'oggettività*, Bompiani, Milano 2000, pp. 7-22.

³⁴ Cfr. p. es. L. Ferrajoli, *Costituzione e globalizzazione*, in M. Bovero (a cura di), *Il futuro di Norberto Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 118-33.

sono ancora consapevoli. Una siffatta inconsapevolezza, sia pure parziale, spiega le differenze valoriali, culturali e individuali che sono constatabili sul piano fattuale. Resta però la circostanza che chiunque raggiungesse l'“illuminazione”, chiamiamola pure così, non potrebbe far altro che riconoscere tale Sommo Bene come proprio, assentendo ad esso. Com'è facile constatare, si tratta di un argomento controfattuale: suppone che si possa verificare una condizione che invece non si è (ancora?) verificata. Forse tale condizione non si verificherà mai, ma questo poco importa, perché la prova a questo punto diviene diabolica. È la mossa tipica delle religioni universalistiche. Essa ha il difetto fatale di non ammettere di aver preso come base di partenza *il punto di vista interno di una concezione particolare*. Finché ci si rivolge ai correligionari, il ragionamento fila. Ma quando si prendono sul serio i propri interlocutori, i non credenti o i diversamente credenti, questa *universalità contraddittoria*, viziata da un *sottaciuto presupposto particolaristico*, è totalmente inaccettabile³⁵.

2) Il secondo accostamento sostiene che, ad un'analisi più approfondita, il dissenso fra le diverse concezioni del bene è solo apparente, poiché vi sa-

³⁵ Può destare qualche interesse che in questo equivoco, o circolo vizioso, cada anche la sent. Cons. di Stato del 13 febbraio 2006, n. 556, laddove, a proposito dell'esposizione del crocifisso nelle scuole, afferma: “In un luogo di culto il crocifisso è propriamente ed esclusivamente un “simbolo religioso”, in quanto mira a sollecitare l'adesione riverente verso il fondatore della religione cristiana. In una sede non religiosa, come la scuola, destinata all'educazione dei giovani, il crocifisso potrà ancora rivestire per i credenti i suaccennati valori religiosi, ma per credenti e non credenti la sua esposizione sarà giustificata ed assumerà un significato non discriminatorio sotto il profilo religioso, se esso è in grado di rappresentare e di richiamare in forma sintetica immediatamente percepibile ed intuitibile (al pari di ogni simbolo) valori civilmente rilevanti, e segnatamente quei valori che soggiacciono ed ispirano il nostro ordine costituzionale, fondamento del nostro convivere civile. In tal senso il crocifisso potrà svolgere, anche in un orizzonte “laico”, diverso da quello religioso che gli è proprio, una funzione simbolica altamente educativa, a prescindere dalla religione professata dagli alunni”. La posizione corretta è quella espressa da R. Bin, *Inammissibile, ma inevitabile*, in R. Bin, G. Brunelli, A. Pugiotto, P. Veronesi (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 37-40, spec. pp. 39-40: “: “Non voglio neppure controbattere alla tesi per cui il crocifisso sia, non già un simbolo religioso, ma un simbolo di valori universali dell'umanità. Qualsiasi tifoso della Juventus o del Milan è spontaneamente indotto a credere che i suoi colori (e valori) trascendano la propria fede e rappresentino un faro per tutti: tifosi sono, e questo basta. I tifosi, si sa, leggono poco, se non le gesta dei propri eroi: un po' di letteratura yiddish forse basterebbe a far loro capire cosa provavano gli ebrei russi o polacchi quando vedevano avanzare la croce, preannuncio del pogrom; non mille, ma cent'anni fa, sin poco prima che si affacciasse Hitler, anch'egli sotto le insegne di una croce”.

rebbero *leggi transculturali* che assicurerebbero una, beninteso parziale, convergenza oggettiva fra i valori. Vi sarebbe in altre parole uno sfondo valoriale che accomuna tutti gli uomini. Questo *argomento comunitarista allargato*, o antirelativista, traballa parecchio, se non altro perché si fonda su un quanto mai discutibile passaggio dall'essere al dover essere³⁶. Del resto, la stessa convergenza di fatto fra i valori è ardua da sostenere in quanto è di comune esperienza che le diverse culture, fedi e ideologie hanno spesso ingaggiato, e continuano a ingaggiare, mortali “scontri di civiltà”. La tesi potrebbe tutt'al più avere una qualche plausibilità se ci si limitasse a paragonare alcune norme che grosso modo assicurano la coesistenza interna. Ma qualora si volesse con Hart, tratteggiare *the minimum content of natural law*³⁷, si vedrebbe come le note cinque “ovvie verità” elencate dall'autore – vulnerabilità umana, uguaglianza approssimativa, altruismo limitato ecc. – costituiscono fragilità e difetti cui il sorgere degli stati pone rimedio sì, ma solamente entro i confini delle singole società di appartenenza, come mostra efficacemente il vecchio detto *Tuer son mandarin*, che Freud riprende dal *Père Goriot* di Balzac³⁸. Non a caso i rapporti internazionali sono sovente

³⁶ Cfr. U. Scarpelli (a cura di), *La logica e il dover essere*, fasc. spec. della “Rivista di filosofia”, 4 (1976). Si veda in particolare G. Carcaterra, *La “Grande Divisione”, sì e no*, ivi, pp. 26-73, e le obiezioni rivoltegli dagli altri partecipanti al dibattito.

³⁷ H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (1961), trad. it., *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino, pp. 225 ss.

³⁸ Cfr. S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), trad. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in Id., *Opere*, VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 146. Se si potesse uccidere un lontano mandarino cinese, senza muoversi dal proprio paese e senza venire scoperti, ottenendo un grandissimo vantaggio, nessuno darebbe due soldi per la vita di costui. Questo aneddoto, divenuto proverbiale e attribuito erroneamente a Rousseau, invece che a Chateaubriand, spiegherebbe secondo Freud la “segreta prontezza a uccidere che si trova anche negli uomini dei nostri giorni”. Da tale idea è stato tratto il recente film *The Box* (2009), regia di Richard Kelly, con Cameron Diaz, sulla base di una novella di Richard Matheson. A me pare importante anche il commento di Hart, *op. cit.*, p. 233: “Huckleberry Finn, quando gli chiesero se lo scoppio della caldaia di un battello a vapore avesse colpito qualcuno, rispose: “Nessuno, è rimasto ucciso un negro”. Il commento della zia Sally: “Bene, è una fortuna, perché alle volte capita che qualcuno si faccia male”, riassume l'intera moralità che ha spesso prevalso fra gli uomini. Dove questa prevale, come Huck provò a proprie spese, estendere agli schiavi la sollecitudine per gli altri che è naturale fra i membri del gruppo dominante può essere considerata come un grave crimine morale, che porta con sé tutte le conseguenze della colpa morale. La Germania nazista e il Sud Africa offrono degli esempi sgradevolmente vicini a noi nel tempo”. Qui a me pare evidente che si sta parlando di morale soprattutto come solidarietà originaria della casta, del clan o dell'orda, non in senso evoluto. Così anche N. Bobbio, *L'età dei di-*

prossimi allo stato di natura di Hobbes.

Entrambe le strategie, quindi, si rivelano fallimentari. Potremmo forse immaginare, sebbene ciò richieda uno sforzo, che si guardi ai valori altrui con rispetto, senza la pretesa di educare, omologare, colonizzare. Già la disposizione a coltivare dei valori, verrebbe voglia di dire, in fondo denota una comune scintilla di “bontà” che affratella ogni uomo. Ma la molteplicità *di fatto* degli ideali positivamente perseguiti non è celabile. Qualsiasi visione conciliatrice si arrampica sugli specchi. E non importa neppure se siamo cognitivisti in etica oppure no, dato che il cognitivismo non porrebbe rimedio all'*effettiva* discordia valoriale neanche se fosse una soluzione percorribile sul piano teorico³⁹. Il sospetto che sorge spontaneo è che, allorché si parla di “valori universali”, si stia in realtà cercando di imporre surrettiziamente agli altri *un unico* modello: il proprio.

La molteplicità dei modi di vita e dei valori a cui tali visioni s'ispirano è spesso considerato dai fondamentalisti come un segno di decadenza morale: si sono smarriti i veri valori, essi affermano. Invece, tale varietà è un indubbio arricchimento per ciascuno di noi e, comunque, va considerata quale un imprescindibile dato di partenza nei discorsi etici.

Se d'altronde è auspicabile che gli obblighi, soprattutto quelli giuridici, trovino una qualche rispondenza nella morale sociale e nel comune sentire, per contro, non si può assolutamente accettare il tentativo di *obbligare al Bene* (anche nell'ipotesi irrealistica in cui *si sappia* che cos'è bene; del resto, molti di noi credono di saperlo)⁴⁰.

La convinzione che si dia un'universalità sostanziale, incentrata su determinati contenuti, si dimostra nella migliore delle ipotesi confusa, sempre

ritti, cit., p. 55, per il quale: “Originariamente la funzione del precetto di “non uccidere” non è tanto quella di proteggere il singolo membro del gruppo quanto quella di impedire una delle ragioni fondamentali della disgregazione del gruppo. Ne è la miglior prova il fatto che questo precetto, considerato giustamente come uno dei capisaldi della morale, vale solo all'interno del gruppo, non vale nei riguardi dei membri degli altri gruppi”.

³⁹ Cfr. C. Luzzati, *La politica della legalità. Il ruolo del giurista nell'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 197 ss.

⁴⁰ Nell'idea di “obbligare al Bene” rientra anche l'ipotesi di una propaganda subdola, insistente e pervasiva, specie se trova il sostegno delle pubbliche autorità e si serve di mezzi ingenti. Si vedano le classiche discussioni sul *compelle intrare* del Vangelo: “Il padrone allora disse al servo: Esci per le strade e lungo le siepi, spingili a entrare, perché la mia casa si riempia” (Lc 14, 23). Il passo fu ripreso da P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “Contrain-les d'entrer”* (1686), il quale si fece paladino della libertà religiosa, fosse anche la libertà nell'errare. Cfr. G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 59-70.

che non sia un comodo paravento per giustificare atteggiamenti poco rispettosi nei confronti del prossimo.

6. *L'accusa di etnocentrismo e i pericoli del "paternalismo liberale". Il compromesso negato: l'essenzialità del nesso tra la pienezza dei diritti e l'individualismo*

Se (a mio avviso, fortunatamente) è problematico sostanziare dei "valori universali", d'altro canto anche le tecniche di distanziamento e d'universalizzazione impiegate dai discorsi che proclamano diritti vanno incontro a obiezioni.

Le esporrò tutte qui di seguito anche se alcune sono già state esaminate in precedenza.

A) Abbiamo visto che l'obiezione che fa leva sull'origine recente e sulla diffusione parziale della tutela dei diritti umani non è solida⁴¹: tale origine non rileva sulla pretesa d'universalità dei diritti, poiché quest'ultima riguarda il piano del "dover essere", piuttosto che quello dei fatti: opera prospetticamente, disinteressandosi di ciò che è accaduto in altre epoche (e di ciò che accade, tanto qui quanto altrove).

B) Si è altresì dato atto della circostanza che i valori particolaristici, quelli del gruppo o dei rapporti *intuitu personae*, sono quelli più sentiti. È vero, la "cultura dei diritti" è al centro di ogni retorica politica ed è ormai diventata un luogo comune. Ma bisogna considerare come ciò sia accaduto: un osservatore disincantato ha la sgradevole impressione che tale cultura abbia avuto il successo che ha avuto soltanto perché se ne è fatto un contrassegno essenziale dell'"identità occidentale"⁴², un altro fantasma che mette insieme molte cose diverse. I diritti, è un paradosso, sono diventati un valore attraverso un gioco identitario, senza che fosse stato avvertito che tra la "cultura dei diritti" e le "culture dell'identità" vi è un almeno parziale, ma lo stesso insanabile, contrasto di principio che le moderne costituzioni

⁴¹ A. Algostino, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Jovene, Napoli 2005.

⁴² Cfr. A. Pagden, *Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy*, in "Political Theory" 31, n. 2 (2003), pp. 171-199. V. anche i saggi raccolti in R. Cammarata (a cura di), *Chi dice universalità. I diritti tra teoria, politica e giurisdizione*, Ornitorinco, Milano 2011.

tentano disperatamente di comporre⁴³. Ma anche qui l'obiezione non è decisiva: la questione che sorge è quella dell'incompleta praticabilità dei principi cosmopolitici, alla luce delle nostre conoscenze sulle dinamiche collettive⁴⁴. Questo è un fatto grave di cui bisogna tener accuratamente conto, ma che *di per sé* non inficia (ci mancherebbe altro!) i discorsi sui diritti. Con ogni probabilità, l'universalità formale dei diritti non diventerà mai un valore per tutti senza compromessi; ciò però non esclude che possa funzionare come regola, ottenendo i risultati desiderati, nei casi concreti in cui riceve un'effettiva applicazione.

C) Un'altra obiezione – o meglio, un'altra serie di obiezioni – fa leva sulla solita accusa di etnocentrismo. In realtà, tale accusa va scissa, come accennavo, in vari punti indipendenti. La critica consiste nel sostenere che le tecniche di tutela dei diritti esportino e/o presuppongano, per essere operanti, la c.d. “cultura occidentale”, ammesso e non concesso che quest'ultima, nelle sue infinite sfaccettature, sia riconducibile ad unità. Nella sua versione più forte, tale argomento grida all'imperialismo culturale. Noto, d'altronde, che vi sono autori lungimiranti i quali stanno attenti, magari al prezzo di qualche forzatura storica, a non lasciare all'Europa e agli Stati Uniti il mo-

⁴³ Cfr. il preambolo della costituzione polacca: “[...] noi, Nazione Polacca – cittadini tutti della Repubblica, credendo in Dio, fonte di verità, giustizia, bontà e bellezza, o non condividendo questa fede ma gli stessi valori universali sgorganti da altre fonti [...]”, dove il nazionalismo, la fede e i valori universali si confondono in un tutto indistinto. Ad analoghe difficoltà va incontro anche Israele, cfr. T. Groppi-E. Ottolenghi-A.M. Rabello, *Il sistema costituzionale dello stato di Israele*, Giappichelli, Torino 2006 e R. Gavinson, *Can Israel be Both Jewish and Democratic: Tensions and Prospects* (in ebraico), Van Leer Jerusalem Institute-Hakibbuz Hameuchad Publishing House 1999. Un'altra tensione, connessa alla precedente, di cui si parla sempre più spesso, è quella tra la religione come insieme di dottrine e credenze (*believing*) e la religione come appartenenza (*belonging*); v. p. es. G. Davie, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, in “Social Compass” 37, n. 4 (1990), pp. 455-69; Ead., *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994 e A. Day, *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in Modern World*, OUP 2011.

⁴⁴ Colui che ha teorizzato meglio queste angosce è stato E. Canetti, *Masse und Macht* (1960), *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981 e Id., *Potere e sopravvivenza*, Adelphi 1974. Si veda anche F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, II ediz., Feltrinelli, Milano 1979. D'altronde il problema era già chiaro a I. Kant, *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischen Entwurf* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia del diritto*, Utet, Torino 1965, in part. p. 297, dove, lungi dal perseguire la meta di uno stato mondiale (uno stato di popoli), si limita ad auspicare un diritto internazionale che si fondi su una federazione di popoli.

nopolio della democrazia e dei diritti⁴⁵. Del resto, tali forzature non sono neanche necessarie, in quanto le tecniche dei diritti *sono di chi ne fa uso*, poco importa quali siano le tradizioni da cui i diritti sono nati (cfr. *sub B*). In questo senso, non darei neppure tanto per scontato che “noi occidentali” (*sic!*) siamo i migliori custodi di siffatto patrimonio⁴⁶. Per ora, mi limito a considerare se le tecniche di universalizzazione siano adatte soltanto alle “democrazie evolute” (qualunque cosa rappresentino); se proprio lo vogliamo, possiamo pensare alla *well-ordered society* di John Rawls⁴⁷. Nell’ipotesi in cui si adducesse che tali tecniche discriminano, trattandole diversamente o meglio non tenendo affatto conto della loro diversità, le società “non-occidentali”, farei notare che un simile argomento si appellerebbe proprio al principio di uguaglianza, denunciando la sua violazione. Si affermerebbe dunque il principio per contestarlo subito dopo. Ma tale problema sarebbe solo di formulazione: è chiaro che i “diritti universali” e la cultura in cui sono immersi portano a scardinare le culture tradizionali, *a meno che*, invece di proclamare i diritti degli individui, si proclamassero quelli dei gruppi. Occorre perciò vedere se i parametri dell’uguaglianza e della disuguaglianza nei diritti siano rappresentati dalla nuda individualità oppure dalle svariate appartenenze. Di qui in poi, le obiezioni incominciano – come si vedrà – a evidenziare nodi problematici.

D) La situazione tipicamente inaccettabile sul piano delle ragioni giustificanti si manifesta con quello che denominerei “*paternalismo liberale*” ampiamente inteso. Il termine esiste già in letteratura (in inglese: *libertarian paternalism*). L’hanno utilizzato due studiosi che si sono occupati di *behavioral economics*, Richard H. Thaler e Cass R. Sunstein. In breve la loro tesi consiste nel sostenere che, siccome quasi nessuno di noi sfugge a errori cognitivi (*blunders* e *biases*) nelle scelte economiche, non ci sono alternative

⁴⁵ Cfr. A. Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*, Penguin, London 2005 e Id., A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton, New York, London, tr. it., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006. V. anche i saggi raccolti in Id., *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Il Mulino, Bologna 2000.

⁴⁶ Per dubitarne basterebbe pensare alla larga diffusione della pena di morte negli Stati Uniti, dove la Corte Suprema, solo con il famoso caso *Roper v. Simmons* del 1 marzo 2005, con una votazione di stretta misura, è giunta a dichiararne l’incostituzionalità quando il colpevole era minore al tempo della commissione del reato. Anteriormente la sent. *Stanford v. Kentucky* del 1989 aveva fissato tale limite a sedici anni.

⁴⁷ Cfr. J. Rawls, *Theory of Justice* (1971), revised edition, OUP, Oxford 1999, pp. 4-5 e § 69, pp. 397-405.

percorribili al paternalismo moderato (*soft paternalism*) di chi, invece di ricorrere alla costrizione, cerca di “spingere” (*to nudge*) gli altri costruendo persuasivamente un’architettura delle scelte (*choice architecture*) tale da favorire le opzioni che gli interessati seguirebbero qualora si rendessero conto di ciò che davvero conviene loro. È il caso del supermercato che, “virtuosamente”, mette in vista sui propri scaffali i prodotti salubri nascondendo le patatine⁴⁸. Non entro nel merito, anche perché qui vorrei utilizzare tale etichetta in un senso assai più lato. Parlerò di “paternalismo liberale” per designare i casi nei quali *si costringe qualcuno ad essere libero*. La forza o la propaganda non sono usate come mezzi di pressione per fare un suo generico “bene” o per evitargli un generico “danno”. Servono invece a renderlo autonomo. Pare un controsenso. Tuttavia, non è un obiettivo impossibile, se si ha una coazione attuale, destinata a cessare dopo un periodo circoscritto, che viene esercitata in nome di una libertà futura. Il caso tipico è quello del tossicodipendente sottoposto a disintossicazione forzata⁴⁹. Ma in questa categoria rientra altresì il caso, molto più complesso, di una norma che vieti alle donne di portare il velo nei luoghi pubblici, per esempio negli edifici scolastici, invocando un preteso principio di laicità. Qui si suppone che l’imposizione del velo – anche se accettata, magari con fierezza, dalle donne

⁴⁸ Cfr. R. H. Thaler e C. R. Sunstein, *Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron*, in “University of Chicago Law Review” 70, n. 4 (2003), pp. 1159-1202; v. anche degli stessi A., *Libertarian Paternalism*, in “The American Economic Review” 93, n. 2 (2003), pp. 175-179, e il volume *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press 2008; si consideri infine R. H. Thaler C. R. Sunstein e J. P. Balz, 2 aprile 2010 all’indirizzo <http://ssrn.com/abstract=1583509>. Più in generale sul paternalismo, v. J. Stuart Mill, *On Liberty* (1859); G. Dworkin, *Paternalism*, in E. N. Zalta (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, Summer 2010, all’indirizzo <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/paternalism/>; Id., *Moral Paternalism*, in “Law and Philosophy” 24, n. 3 (2005), pp. 305-319, e Id., *Paternalism*, in “The Monist” 56, n. 1 (1972), pp. 64-84; G. Kleinig, *Paternalism*, Manchester University Press, Manchester 1983; J. Feinberg, *Harm to Self*, OUP, New York 1986; E. Garzón Valdés, *¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?*, in “Doxa” 5 (1988), pp. 155-73; E. Diciotti, *Interferenze paternalistiche*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto” 65, n. 4 (1988), pp. 748-56; Id., *Paternalismo*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica” 16, n. 2 (1986), pp. 557-586, e Id., *Preferenze, autonomia e paternalismo*, in “Ragion pratica” 24 (2005), pp. 99-118; R. Sartorius (a cura di), *Paternalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983. Si vedano infine I. Fanlo Cortés, *Bambini e diritti. Una relazione problematica*, Giappichelli, Torino 2008 e G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2012. Ovviamente la bibliografia è sterminata.

⁴⁹ Anche se il caso discusso non riguarda direttamente le disintossicazioni, cfr. L. Ferrajoli, *Trattamenti sanitari forzati*, in “Ragion pratica” 32 (2009), pp. 357-363.

– abbia un significato “non liberale”, in quanto, secondo una certa interpretazione, sancirebbe l’inferiorità della condizione femminile; *pertanto* si interviene con un’imposizione opposta, qualificabile come “progressista”⁵⁰. Lo schema ricorda vagamente quello della contro-discriminazione verso la maggioranza, tipica delle azioni positive, per alleviare una precedente discriminazione nei confronti di una minoranza. Naturalmente, a differenza del caso di discriminazione, la costrizione di partenza è *presunta*. Questo fa sì che tali ipotesi di emancipazione forzata, oltre che numerose, siano l’una più inaccettabile dell’altra. E l’appello ai valori liberali non giustifica l’uso della forza per imporre una concezione di vita a chi è benissimo in grado di decidere da solo (eccettuati i normali condizionamenti culturali di cui, d’altro canto, tutti sono vittime, i liberali come i loro avversari).

E) La discussione sul paternalismo è intricata, anche perché finisce col toccare la questione della disponibilità o meno dei diritti fondamentali. L’indisponibilità non è forse un limite alla autonomia dei soggetti? Tuttavia, supponiamo di muoverci in un orizzonte in cui non sorgano problemi di paternalismo. Anche così, però, i diritti, come vengono usualmente concepiti (ma vedremo tra poco che c’è una pericolosa strada alternativa, cfr. *infra* § 7), presuppongono che i loro titolari siano *soggetti autonomi*, che decidono “qual è il proprio bene”, qual è il modello di vita che essi desiderano seguire, foggiando liberamente i propri valori. Detto in maniera differente, è inevitabile la conclusione, cui in fondo avrei voluto resistere al fine di rendere maggiormente accettabili le tesi liberali, *che vi è una connessione essenziale, ineliminabile, fra le dottrine dei diritti dell’uomo dominanti, la secolarizzazione e l’individualismo*. Certo, occorre tenere a bada l’oltranzismo liberale: va da sé che l’autonomia e gli altri valori liberali possono e devono giungere a un qualche compromesso, la cui misura d’altronde è tutta da discutere, in una ragionevole negoziazione con gli altri valori⁵¹. Nondimeno, qui sono d’uopo

⁵⁰ Cfr. per tutti L. Volpp, *Dietro il velo della cittadinanza: genere e alterità culturale*, in “Ragion pratica” 33 (2009), pp. 473-88; A. Ferrari, *Velo musulmano e laicità francese: una difficile integrazione*, in S. Ferrari (a cura di), *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Carocci, Roma 2006, pp. 93-132; Commissione Stasi, *Rapporto sulla laicità. Velo islamico e simboli religiosi nella società europea*, Schewiller, Milano 2004 e R. Debray, *Ce que nous voile le voile. La République e le sacré*, Gallimard, Paris 2004.

⁵¹ Cfr. B. Celano, *Tolleranza, diritti universali e paradossi dell’autoriferimento*, in F. D’Agostino (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 201-227, e A. Schiavello, *Diritti umani e pluralismo tra argomentazione e negoziazione*, cit., in relazione a J. Elster, *Argomentare e negoziare*, B. Mondadori, Milano 2005. Il caso tipico su cui si discute a proposito di negoziazione è quello della cosiddetta

due osservazioni. In primo luogo, i compromessi nella pratica sono una questione d'equilibrio e di buon senso, però nulla dicono sulle questioni teoriche su cui occorre fare chiarezza. Per esempio, da una stretta prospettiva teorica si potrebbe mettere in discussione persino la circoncisione maschile⁵², sebbene solo pochi insensati proporrebbero poi di vietarla. In secondo luogo, e questo è il punto delicato, qui non c'è scampo: anche nei casi più "innocui", in cui ogni attore sociale dimostra sensibilità per gli altri e non viene

infibulazione "dolce", sul quale così riferisce A. Schiavello, op. cit., p. 148: "Alcuni anni fa, un ginecologo somalo che dirigeva il "Centro regionale contro le mutilazioni femminili" che ha sede presso l'ospedale Careggi di Firenze propose, al fine di ridurre il danno delle mutilazioni genitali femminili, di permettere che in ospedale (quindi in un ambiente protetto) venisse compiuto dai medici un rito sostitutivo delle cruenti pratiche di mutilazione, consistente in una semplice puntura di spillo sul clitoride anestetizzato delle bambine". Cfr. anche le diverse opinioni di E. Santoro, *Una proposta scandalosa?*, in "Juramentum" 2005, all'indirizzo <http://www.juramentum.org/forum/mg/sunna/it/santoro.htm>; E. Bonino, *La conferenza di Sanaa e la proposta del medico somalo*, in "Corriere della sera", 28 gennaio 2004; B. Casalini, *Sì alla via della simbolizzazione, no alla "sunna rituale"*, in "Juramentum" 2005, <http://www.juramentum.org/forum/mg/sunna/it/casalini.htm>; A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2001; C. Pasquinelli, *Infibulazione. Il corpo violato*, Meltemi, Roma 2007; L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. 2. *Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 217-8; P. Borsellino, *La medicina di fronte alla sfida del multiculturalismo: il caso estremo delle mutilazioni genitali femminili*, in Ead., *Bioetica tra "moralità" e diritto*, Cortina, Milano 2009, pp. 175-92, e L. Bellucci, *Consuetudine, diritti e immigrazione. La pratica tradizionale dell'escissione nell'esperienza francese*, Giuffrè, Milano 2012. Più di recente, peraltro, si è posto anche il caso della circoncisione maschile quando, il 26 giugno 2012, il *Landgericht* di Colonia l'ha vietata nell'ipotesi in cui venga compiuta per motivi religiosi. Il divieto ha suscitato vivaci proteste. Direi che anche in un caso come questo, dove è molto più facile avere un atteggiamento concessivo, la discussione in via di principio non è *del tutto* esclusa. È vero, qui manca un grave danno fisico permanente; tuttavia la comunità religiosa impone sull'individuo una sorta di marchio in un momento in cui questi non è in grado d'intendere. Da un lato, ciò serve a sostenere che l'appartenenza si sottrae alle decisioni individuali (e ciò succede anche per il marchio spirituale del battesimo); dall'altro, tale pratica non è del tutto innocua come pare: in un momento di persecuzione (ne sanno qualcosa gli ebrei sotto il nazismo e i musulmani bosniaci in tempi più recenti) potrebbe avere un costo altissimo, paradossalmente persino qualora l'interessato si fosse convertito ad un altro credo. Sui problemi di negoziazione in generale cfr. altresì U. Eco, *La scuola di Milano e il negoziato tra le culture*, in "Repubblica", 13 luglio 2004 e C. Magris, *Il pluralismo è incontro, non tanti mini-mondi chiusi in se stessi*, in "Corriere", 12 luglio 2004, i quali discutono sulla proposta di autosegregazione in una scuola pubblica milanese di un gruppo di studenti egiziani.

⁵² Si veda la nota precedente.

esercitata alcuna indebita pressione, il ricorso al criterio dell'autonomia individuale quale metavalore cornice, o *tertium comparationis*, intorno al quale organizzare l'universalità dei diritti ha un effetto dirompente per molte di quelle che Rawls denomina "società gerarchiche"⁵³. Di Freud si afferma che, nel 1909, mentre era in viaggio per gli Stati Uniti per una serie di conferenze, avesse esclamato: "Non sanno che portiamo loro la peste"⁵⁴. Se, forse, gli americani erano ignari, all'opposto, i membri delle culture tradizionali sanno perfettamente che qualsiasi valorizzazione delle scelte individuali le destabilizza, smontandone le ideologie in modo implacabile. Succederebbe loro quel che era successo agli ordini e agli status feudali all'indomani della codificazione: alla fine ci sarebbero solo soggetti indifferenziati (la qual cosa fu interpretata come una vittoria della borghesia, poiché tali soggetti di diritti erano tutti ugualmente liberi d'instaurare rapporti economici, ma ebbe anche ovvie conseguenze sul terreno dell'emancipazione e non credo che nessuno oggi voglia tornare indietro)⁵⁵. In buona sostanza, non sarei propenso a interpretare l'universalità dei diritti fondamentali *tout court* come una finzione o come una prepotenza esercitata da una cultura sulle altre⁵⁶; piuttosto reputo una sfida costruire modelli di pensiero che ci consentano di superare il particolarismo identitario e delle cittadinanze. Si eviti pure, sull'esempio di Bobbio, di accanirsi sulle metafisiche dei diritti e sui tentativi di fondazione e ci si occupi di assicurare piuttosto la loro tutela⁵⁷. Tuttavia, nemmeno tale impostazione pragmatica ci consente di di-

⁵³ Cfr. J. Rawls, *The Law of the Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.

⁵⁴ Cfr. J. Lacan, *La cosa freudiana*, in Id., *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, I, p. 393: "È così che le parole di Freud a Jung, dalla cui bocca le ho ricevute, quando invitati entrambi alla Clark University furono arrivati in vista del porto e della celebre statua che illumina l'universo: "Non sanno che portiamo loro la peste", gli sono rinviate come sanzione di una ubris [...]". V. anche V. Lingiardi e N. Vassallo, *Classificazioni sospette*, saggio introduttivo a M. Nussbaum, *Disgusto e umanità*, Il Saggiatore, Milano 2011, p. 25.

⁵⁵ Cfr. G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna 1987, p. es. pp. 28 ss. Il prototipo della soggettività era il proprietario, mentre solo pochi anni prima C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, XXII, qualificava la proprietà come "terribile, e forse non necessario diritto".

⁵⁶ Cfr. L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Carocci, Roma 1999.

⁵⁷ Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 17 ss.: "Il problema che ci sta dinanzi, infatti, non è filosofico ma giuridico, e in più largo senso politico. Non si tratta tanto di sapere

sconoscere il contrasto strisciante fra la cultura dei diritti e le culture identitarie. Si deve scegliere se i diritti degli individui siano un limite alle identità, oppure lo sciovinismo dei piccoli gruppi – e delle comunità immaginarie⁵⁸ – sia destinato a prevalere. E proprio in relazione a tale strettoia teorica, le posizioni assunte si bipartiscono. Oltre al modo abituale, per quanti operano nella cultura democratica e liberale, di concepire i diritti, ve ne è infatti un altro. Lo vedremo ora in sede di conclusioni.

7. Al di là della tribù. L'invenzione dell'individuo per mezzo dei diritti

L'idea cui siamo giunti, secondo la quale c'è un contrasto di fondo fra il particolarismo illimitato delle identità, quando le identità sono considerate sacre, intangibili, non negoziabili, e la universalità dei diritti fondamentali, che non possono non porre qualche limite a siffatte pretese, potrebbe apparire assai meno perspicua di come l'ho presentata. Le ragioni sono due. Innanzi tutto, il suddetto contrasto viene spesso spostato, interpretandolo in modo fuorviante come uno scontro fra diverse identità (per esempio: fra occidentale e le altre culture)⁵⁹, invece che come una discussione sui limiti da far valere nei confronti di *ogni* identità. D'altra parte, oggigiorno è difficile trovare qualcuno che si opponga frontalmente ai diritti. Non so se di tale fatto occorra rallegrarsi o dolersi. Per un verso, questo è un indubbio segno di successo dei diritti: ed è una fortuna che essi siano diventati imprescindibili. Per l'altro verso, nessuno, neppure i sostenitori delle identità a oltranza, è disposto a rinunciare alla retorica dei diritti, che si presta a fungere da eccellente arma politica⁶⁰. Ma se tutti accettano i diritti – allo stesso modo

quali e quanti sono questi diritti, quale sia la loro natura e il loro fondamento, se siano diritti naturali o storici, assoluti o relativi, ma quale sia il modo più sicuro per garantirli, per impedire che nonostante le dichiarazioni solenni vengano continuamente violati". Ma già in N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* (1964), poi confluito in Id., *L'età dei diritti*, cit., p. 16, si propone l'affermazione spesso ripetuta che "Il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. È un problema non filosofico ma politico". Cfr. D. Zolo, *Fondamento della universalità dei diritti dell'uomo*, cit, p. 199.

⁵⁸ Cfr. C. Luzzati, *Cittadinanze immaginarie*, cit.

⁵⁹ Cfr. l'ottimo scritto di B. Celano, *Diritti umani e diritto a sbagliare (La cultura occidentale è compatibile con i diritti umani?)*, in "Jura gentium", 2005 all'url: <http://www.juragentium.org/forum/ignatief/it/celano.htm>.

⁶⁰ Cfr. F. Poggi, *Brevi osservazioni sulla retorica dei diritti*, in "Ragion pratica" 31 (2008), pp. 365-373.

in cui tutti si dicono a modo loro laici, anche il papa cattolico – allora il linguaggio dei diritti rischia di diventare confusivo⁶¹. E questo è uno degli elementi che può erroneamente far credere che l'età dei diritti sia finita. Al contrario, a mio avviso, si riesce a ristabilire un certo ordine concettuale distinguendo – cosa che non si è soliti fare – tra due diverse visioni dei diritti. Entrambe le visioni possono esercitare un notevole impatto retorico, esaltare le folle, infondere entusiasmo, ma questo non ci deve trarre in inganno, perché una concezione mira a una tutela piena dei diritti, mentre l'altra è in realtà una visione depotenziata, o addirittura distorta, che non solo offre una tutela carente, ma, spendendo il nobile appello agli “inalienabili diritti” di un popolo, si ritorce spesso contro la felicità, la libertà e le aspirazioni dei singoli individui. Ed è qui che passa lo spartiacque delle nostre scelte.

Com'è noto, anche le peggiori prevaricazioni possono ammantarsi del linguaggio dei diritti. Non ci vuole un grande sforzo d'immaginazione per figurarci un Hitler che in un infuocato discorso pronunci parole quali: “Il Popolo Tedesco ha il sacrosanto diritto al suo *Lebensraum*, al suo spazio vitale!”⁶². Qui siamo al grado zero: si usa la parola ‘diritto’, ma in comune

⁶¹ A. Schiavello, *La fine dell'età dei diritti*, pubblicato in questa raccolta, assai opportunamente ricorda in nota come già J. Waldron, *Introduction* a Id. (a cura di), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London and New York, 1987, p. 2, ammonisse: “Few of us want the language of rights to degenerate into a sort of lingua franca in which moral and political values of all or any kinds may be expressed. To take rights seriously means to be aware of what is distinctive and controversial about a claim of right, and that, I think, is inseparable from an attempt to understand what someone might be getting at when she repudiates the idea of rights altogether”. Cfr. anche J. Raz, *Diritti umani senza fondamenti*, in “Ragion pratica” 29 (2007), pp. 449-468, che ricorda l'incipit dello scritto di J. Tasioulas, *The Moral Reality of Rights*, in T. Pogge (a cura di), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, OUP 2007, p. 75: “The elevation of the discourse of human rights in recent times to the status of an ethical *lingua franca* has fuelled an unruly proliferation of incompatible or often just incredible rights claims”.

⁶² Questo è uno dei casi in cui la fantasia non va molto lontano dal vero. Ho fatto una breve indagine, che mi riservo di approfondire in altra sede, sui modi in cui il termine “diritto” in senso soggettivo è utilizzato in *Mein Kampf*, che ho consultato nella traduzione G. Galli (a cura di), *Il “Mein Kampf” di Adolf Hitler. Le radici della barbarie nazista*, Kaos, Milano 2002 riscontrandola con A. Hitler, *La mia battaglia*, XII ed., Bompiani, Milano 1940. Mi limiterò ad un elenco di citazioni senza commenti. Procediamo: “Il diritto, comune a tutti [del popolo], di agire così è fondato sulla necessità; il diritto personale [del *Führer*] è fondato sul successo” (p. 324/B p. 9). “La mancanza di una Nazione avente unità di sangue fu per noi causa di indicibili sofferenze. [...] ha privato il popolo tedesco del diritto di dominare” (p. 337/B p. 17). “[...] No, c'è un solo sacrosanto diritto

con i diritti delle dichiarazioni dei diritti c'è poco; direi che c'è principalmente l'idea di un *claim*, di una pretesa avanzata con forza accompagnata da una vibrata protesta contro chi l'ostacoli. Ma che cos'è che va storto? La risposta è ovvia: questo sarebbe un caso di *superior stabat lupus*, l'intento è scopertamente aggressivo e bellicista. Potremmo forse dire che un simile giudizio è sbilanciato perché “non tiene conto della specificità culturale dei valori nazisti”? Spero sia ovvio rispondere di no. Non siamo di fronte ad una mera “differenza culturale”. L'aspetto che gioca un ruolo cruciale è invece l'assoluta mancanza di reciprocità. *Mutatis mutandis*, Hitler non era disposto a riconoscere lo spazio vitale a quelli che riteneva “popoli inferiori”. Se non vogliamo che i diritti divengano “*bawling upon paper*”⁶³, non possiamo far a meno di un qualche test di universalizzabilità; e questa *non* è una concessione ai valori occidentali⁶⁴. Un passo fondamentale per uscire

dell'uomo, che è nello stesso tempo un sacrosanto dovere: quello di provvedere perché il sangue resti puro [...]” (p. 340/B p. 19). “Chi non è sano e degno di corpo e di spirito, non ha diritto di perpetuare le sue sofferenze nel corpo del suo bambino. Qui lo Stato nazionale deve sviluppare un enorme lavoro educativo, [...]” (p. 343/B p. 20). “Già oggi [...] lo Stato interviene nel diritto di autodeterminazione dell'individuo e tutela di fronte a questo, il diritto della collettività [...]” (p. 347/B p. 22). Analogamente si parla poco dopo di un “diritto dello Stato alla sorveglianza dei suoi giovani cittadini”, con la specificazione che “Questo diritto è un dovere [...]” (p. 350/B p. 24). Altre volte l'A. esprime il proprio atteggiamento critico rispetto alla democrazia: “L'epoca nostra si demolisce da sé: introduce il suffragio universale, chiacchiera di eguaglianza di diritti, ma non trova un fondamento morale per tutto ciò” (p. 365/B p. 37). D'altra parte, “non esiste nulla di più assurdo, di più irritante dell'odierno diritto di cittadinanza [che non tiene conto della razza]” (p. 368/B p. 37). Poco dopo emergono “il diritto alla grandezza” (p. 370/B p. 39) e “il diritto di comandare” (p. 374/B p. 42). E si precisa che il soldato deve essere educato “alla fanatica [termine assai in voga nel nazismo, in cui ha un valore positivo] convinzione del buon diritto e della forza della sua causa” (p. 377/B p. 45). Il movimento nazista, è chiaro, ha “un diritto di priorità” rispetto alle altre forze politiche (p. 414/B p. 69). E qui ci fermiamo pur potendo andare avanti un pezzo con queste considerazioni assai istruttive per capire come il linguaggio dei diritti possa, ieri come oggi, esser utilizzato a sproposito.

⁶³ Cfr. J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, riportato da A. Sen, “Philosophy & Public Affairs”, 32, n. 4 (2004), pp. 315-56, spec. p. 316. Ma nell'ipotesi dell'esempio, è lecito rincarare la dose, dando una volta tanto ragione a Bentham quando, paventando “*the terrors of anarchical despotism*”, diceva che i diritti erano “*an attempt to lift the dagger of the assassin*”.

⁶⁴ Cfr. A Sen, *op. ult. cit.*, p. 349: “But contrary to a commonly offered reason for skepticism and rejection, the case for human rights cannot be discarded simply by pointing to the fact (even when that is the case) that in politically and socially repressive regimes, which do not allow open public discussion, many of these human rights are not taken se-

dal pantano è dunque riconoscere che nessun sistema di valori è tale per tutti. Il particolarismo di qualsiasi valore e la legittima pluralità dei punti di vista consigliano la fissazione di limiti agli arbitrii (qui Kant parlerebbe di *Verhältnis der Willkür*) e alle reciproche interferenze dei diversi modelli di vita, secondo una tendenziale parità di status e di trattamento. L'ammissione della *non* universalità dei *valori*, paradossalmente, porta così alla costruzione di regole di coesistenza a condizioni d'eguaglianza (ossia di *regole* idealmente *universalizzabili*) fra gli individui che coltivano valori diversi.

Ora, però, la sacralizzazione e l'assolutizzazione dei valori e delle identità sono gabbie da cui non è agevole uscire. Per questo viene in acconcio la *visione depotenziata dei diritti* cui si accennava pocanzi. Questa si serve di varie strategie che possono concorrere. Ne considero due: quella di focalizzarsi sui diritti di "entità" collettive (popoli, gruppi, religioni organizzate ecc.) lasciando siffatte istituzioni arbitre di decidere, anche con modalità il-liberali, tutto ciò che riguarda i rapporti fra esse e i propri appartenenti⁶⁵; e quella di collegare i diritti e le libertà ad una qualche dottrina sostanziale che funga da presupposto al loro esercizio (p. es., si ha libertà di parola, purché ci si attenga a determinate "verità" stabilite).

La prima strategia delinea una idea di convivenza dove per "dialogo" s'intende una delicata opera diplomatica per stabilire rapporti di buon vicinato basati sulla non ingerenza. Le varie identità – e qui viene spontaneo pensare ai dogmi confessionali – coesistono, coltivando ciascuna il proprio orticello, senza mettersi veramente in discussione. È un vecchio metodo: ne fu una proiezione politica l'istituto del *millet*, in auge sotto l'impero ottomano, col quale si assicurava l'autogoverno delle minoranze religiose⁶⁶.

riously at all. Uncurbed critical scrutiny is essential for dismissal as well as for defense". Inoltre, per l'A., "it is important not to confine the domain of public reasoning to a given society only, especially in the case of human rights, in view of the inescapably non-parochial nature of these rights, which are meant to apply to all human beings". Si vedano le pagine seguenti. Anche la critica all'ultimo Rawls è azzeccata.

⁶⁵ Cfr. per tutti A. E. Galeotti, *I diritti collettivi*, in E. Vitale (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Rosenberg & Sellier, Torino 2000, pp. 30-46; Ead., *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999; Ead., *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994 e Ead., *Individuale e collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica*, Angeli, Milano 1988.

⁶⁶ Cfr. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, OUP, Oxford 1995, pp. 156 ss.: "There are other forms of religious toleration which are not liberal. They are based on the idea that each religious group should be free to organize its community as it sees fit, including along non-liberal lines. In the 'millet system' of the Ottoman Empire, for example,

La seconda strategia è quella della chiesa cattolica, la quale, dopo aver condannato i diritti umani, le idee liberali e gli errori della modernità con l'enciclica *Quanta cura* e col *Sillabo* (1864), dopo aver criticato la Dichiarazione Universale del 1948, bollata di “ostracismo a Dio” in un memorabile articolo sull’*“Osservatore romano”*⁶⁷, ha cercato di presentarsi come la principale paladina dei diritti. A ben vedere, il mutamento di linea, pur essendo stato assai sofferto e travagliato, è meno brusco di quanto sembrerebbe all'esterno. Infatti, il filo rosso che unisce tali posizioni sono le verità della dottrina cattolica, che una volta stavano alla base della negazione dei diritti e a cui oggi si associano l'interpretazione e la difesa dei diritti da parte della chiesa⁶⁸.

Muslims, Christians, and Jews were all recognized as self-governing units (or ‘millets’) and allowed to impose restrictive religious laws on their own members”. Quel sistema, in effetti finiva col dar vita ad una “ federation of theocracies”. Giustamente P. Comanducci si domanda: *Autonomia degli individui o autonomia delle culture?*, in L. Gianformaggio e M. Jori (a cura di), *Scritti per Uberto Scarpelli*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 225-245. Oggi, del resto, con l'ampio dibattito, anche in Italia, intorno ai libri di Michael Ignatieff e con gli ultimi sviluppi delle relazioni internazionali si è discusso in maniera molto vivace sulle condizioni del c.d. “intervento umanitario”. Non entro nel merito, perché ai miei fini è sufficiente ribadire ciò che nessuno, penso, metterà in dubbio: che l'alleanza tra fondamentalismi e la non ingerenza lasciano privi di tutela – e portano a negare teoricamente – i diritti degli appartenenti al gruppo nei confronti di quest'ultimo.

⁶⁷ Cfr. D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 166.

⁶⁸ Per quel che riguarda la svolta della chiesa sono emblematiche le tormentatissime discussioni conciliari in tema di libertà religiosa, v. G. Miccoli, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in G. Alberigo (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II*, vol. 4, *La chiesa come comunione (settembre 1964-settembre 1965)*, Peeters, Leuven/Il Mulino, Bologna 1999, pp. 119-219. Per quel che invece concerne le posizioni attuali, è bene leggere con cura J. Ratzinger, *L'elogio della coscienza. La Verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009. Non potendo svolgere un'analisi esauriente di questo testo mi limiterò a due passi. Nel primo si criticano quanti si accontentano della coscienza erronea, purché in buona fede. “In questa concezione la coscienza non è l'apertura dell'uomo al fondamento del suo essere, la possibilità di percepire quanto è più elevato e più essenziale. Essa sembra essere piuttosto il guscio della soggettività, in cui l'uomo può sfuggire alla realtà e nascondersi. A tal riguardo è qui presupposta proprio la concezione di coscienza del liberalismo. La coscienza non apre la strada al cammino liberante della verità, la quale o non esiste affatto o è troppo esigente per noi. La coscienza è l'istanza che ci dispensa dalla verità. Essa si trasforma nella giustificazione della soggettività [...]. Il dovere di cercare la verità viene meno [...]” (pp. 9-10). Poco oltre, spiegando un famoso brano della *Lettera al Duca di Norfolk. Coscienza e libertà* (1874) del cardinale Newman, da noi edita nelle edizioni Paoline, Milano 1999, l'illustre autore, chiarendo la posizione antiliberalista del cardinale Newman – affermazione questa che è filologicamente impecca-

Se vogliamo prendere i diritti sul serio e giungere alla *pienezza della loro tutela*, dobbiamo abbandonare la visione fin qui descritta e riconoscere lo stretto vincolo che passa fra i diritti e l'individualismo, nel senso che l'autonomia e l'uguaglianza nei diritti vanno *necessariamente* riferite, posto che i diritti non siano "addomesticabili", ai singoli e non alle differenti culture o identità collettive concepite quali macrosoggetti⁶⁹. I diritti fondamentali vanno quindi visti quali "diritti individuali che tutelano la persona anche contro la sua cultura e perfino la sua famiglia"⁷⁰. Bisogna dunque, e soprattutto, tutelare la libertà del singolo appartenente ad un gruppo, etnia, associazione o culto di compiere scelte autonome e di cambiare valori al-

bile – sostiene che, per la chiesa, la coscienza, lungi dall'opporci al primato del papa, lo fonda e lo garantisce. E puntualizza assai opportunamente: "Comprendere ciò è difficile per l'uomo moderno, che pensa a partire dalla contrapposizione di autorità e soggettività. Per lui la coscienza sta dalla parte della soggettività ed è espressione della libertà del soggetto, mentre l'autorità sembra restringere, minacciare o addirittura negare tale libertà" (ivi, pp. 16-17). Molto utile è anche la lettura del paragrafo iniziale di F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* (1901), riedita da Feltrinelli, Milano 1991, p. 5 ss., in cui si oppone la libertà ecclesiastica, quale privilegio di professare la "vera" religione, l'unica fra tante, alla libertà religiosa più genuina. Per una critica mordente all'idea religiosa di dignità umana, v. A. Margalit, *La dignità umana tra kitsch e deificazione*, in "Ragion pratica" 25 (2005), pp. 507-21.

⁶⁹ Cfr. L. Ferrajoli, L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. 2. *Teoria della democrazia*, cit., p. 60.

⁷⁰ L. Ferrajoli, *op. ult. cit.*, p. 318. L'A. non manca di trarre le conseguenze da questa tesi opponendosi ad ogni tipo d'indottrinamento e contestando "l'arcaico diritto dei genitori" di educare i figli "in modo conforme alle loro convinzioni religiose e filosofiche" stabilito dall'art. 2 del Protocollo addizionale del 20.3.1952 alla Convenzione europea dei diritti del 1950. A tal fine cita Guido Calogero, per il quale "Nulla è tanto illiberale, e quindi tanto immorale, quanto il cosiddetto diritto dei genitori di educare i propri figli nella propria fede. L'unico diritto e dovere, che essi hanno, è di far loro confrontare quella fede con altre fedi, e dar loro il modo di scegliere". Viene anche richiamata la tesi provocatoria di Luigi Lombardi Vallauri secondo cui "la religione andrebbe – come un tempo il sesso – vietata ai minori di 18 anni" (cfr. L. Ferrajoli, *op. ult. cit.*, pp. 439-40). Si tratta di argomenti che sarebbero da raffinare e discutere, ma ci mostrano – probabilmente contro le intenzioni stesse dell'A. – quanto sia sconvolgente per le culture tradizionali il discorso sui diritti preso seriamente. Molto più tentennante è J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), in Id., *Collected Papers*, a cura di S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 573-615, spec. p. 601: "The reasons for the separation of church and state are these, among others: It protects religion from the state and the state from religion; it protects citizens from their churches and citizens from one another. It is a mistake to say that political liberalism is an individualist political conception, since its aim is the protection of the various interests in liberty, both associational and individual".

lorché quelli vecchi, a suo insindacabile giudizio, non gli sembrano più una guida accettabile.

L'importante è dunque che non si venga fagocitati dalla morale conformistica della tribù, ma che ciascuno sia messo in grado di scegliersi i propri valori. Siamo di fronte ad una dichiarazione d'indipendenza attraverso i diritti: però non si tratta dell'indipendenza di un nuovo stato; ad essere indipendenti ora sono le singole persone, le quali vengono elevate a soggetto autonomo, a prescindere dalla loro identità culturale. Quanto alle istituzioni, esse devono essere al servizio dei loro membri: non sono un *a priori*, vanno giustificate.

I diritti, perciò, sono costitutivi della soggettività individuale. Non si limitano a riconoscere certi fatti psicologici. La soggettività dei diritti, lungi dall'indicarne la futilità, relegandoli nel regno inconsistente della psicologia spicciola, è connessa al rispetto delle persone quali centri d'imputazione di scelte autonome. Gli individui divengono sovrani nel loro regno, cosa che prima non erano. Ecco perché parlare dei diritti non si riduce ad un modo tortuoso ed obliquo per discutere di doveri. In fondo, la creazione dell'autonomia del soggetto altro non è se non "il diritto ad avere diritti", che, per completare la citazione, ormai di rito, di Hannah Arendt, è "il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità", che "dovrebbe esser garantito" – ma per l'autrice non è affatto certo che questo sia possibile – "dall'umanità stessa"⁷¹.

Ad ogni modo, da tali notazioni si evince che *una concezione piena dei diritti non può che essere formalistica*. In due sensi. Innanzi tutto, perché le discriminazioni sono inaccettabili. In secondo luogo, ed è questo il punto che più mi preme evidenziare in questa sede, perché la tutela dei diritti è la garanzia data ai singoli di attuare i *propri* valori, *quali che siano*, e non i valori accettati dalla comunità in cui vivono (i valori che, per gli altri, dovrebbero avere, ma che, ahimè, non hanno). Questo è ovvio per diritti come quelli di opinione. Con buona pace della dottrina dei diritti della chiesa, se ho libertà di coscienza, di culto e d'espressione, tale libertà sussisterà *indipendentemente dalla bontà dei contenuti delle mie credenze*⁷². Lo stesso vale per i diritti d'associazione e di riunione. Così la libertà di circolazione non dipende dal posto in cui si desidera andare. Ma tale formalismo si manifesta

⁷¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 413. Il discorso, comunque, va inserito nel suo contesto, che è assai raffinato e complesso, e non estrapolato.

⁷² Cfr. B. Celano, *Diritti umani e diritto a sbagliare*, cit.

anche per i diritti sociali. Se io ho diritto alla salute, non posso essere costretto a curarmi o a subire un dato trattamento. Del pari, il diritto al lavoro, come del resto quello all'istruzione, deve far salve le preferenze individuali relative ai valore e alle forme di vita che si desiderano perseguire.

Concludo con due osservazioni, l'una sulla coesistenza pacifica e l'altra sul linguaggio.

Prima osservazione. Non c'è dubbio che l'attuazione dei diritti, anche di quelli riconosciuti pacificamente, va incontro a molti compromessi *pro bono pacis* con le culture identitarie. Il tentativo di forzare tale situazione sarebbe deleterio; tuttavia una pace duratura, anziché sulla sacralizzazione dei valori, deve basarsi sull'abitudine al dialogo e al confronto senza censure. Per questo bisogna puntare a lungo termine su tecniche di coesistenza fondate sull'educazione dei singoli ad assumere un atteggiamento critico e a dare giudizi liberi e spassionati.

Seconda osservazione. I compromessi, ove questi siano opportuni, riguardano la pratica dei diritti. La teoria, però, non deve esserne offuscata. Rinunciando a dar conto della concezione piena dei diritti, si torna al linguaggio confondente di cui parlavamo prima, dove pare che sia sufficiente avere una pretesa molto insistita per vantare un diritto. Una pulizia linguistica si fa inghiottendo l'amara medicina prescritta da chi sostiene che vi è un nesso inevitabile fra una tutela soddisfacente diritti e il loro carattere formalistico e individuale. La difesa dei diritti, infatti, non deve dipendere da una visione preconcepita di ciò che è bene per gli altri.

Crisi dell'età dei diritti?

Giorgio Pino

Università di Palermo

Dipartimento di Scienze Giuridiche, della Società e dello Sport

giorgio.pino@unipa.it

ABSTRACT

The paper discusses various criticisms that are frequently leveled against the so-called “age of rights” – i.e., the contemporary legal and political doctrine that places fundamental rights at the center of legal and political discourse, and that shapes legal institutions accordingly (written, rigid constitution, judicial review of legislation, etc.). After providing a definition of the main features of the age of rights, the author discusses and tries to rebut the principal critical stances on this topic, mainly by making use of the theoretical tools deployed by contemporary analytical jurisprudence on legal rights and legal reasoning.

KEYWORDS

Age of rights, cost of rights, rights minimalism, rights and democracy

1. Introduzione

Intendo saggiare alcuni aspetti della “crisi” dell’età dei diritti – dell’idea, cioè, che uno dei paradigmi dominanti della narrazione filosofico-politica e filosofico-giuridica contemporanea sia ormai da considerarsi superato o comunque affetto da difficoltà insormontabili.

La crisi o superamento dell’età dei diritti viene collocata su piani diversi, talvolta congiuntamente e talvolta disgiuntamente. Ad esempio, a volte si dice che i diritti siano inadeguati a far fronte a (e svuotati di contenuto da) fenomeni quali la globalizzazione, il multiculturalismo, l’invincibile potenza dei mercati, la crisi economica, il terrorismo internazionale.

Oppure, si dice che il linguaggio dei diritti rappresenti una sorta di promessa irrealizzabile, o realizzabile solo in una misura minima e in modalità contraddittorie ed arbitrarie: sia perché i diritti (in particolare, i diritti sociali) costano e, a causa della scarsità delle risorse disponibili, non possono essere soddisfatti tutti; sia perché le liste di diritti codificate da costituzioni e documenti internazionali sono, a ben vedere, un insieme conflittuale e quasi *self-defeating*: un “gioco a somma zero”, in cui la soddisfazione e la tutela di un diritto, o di un tipo di diritti, incide in maniera direttamente proporzionale su altri diritti, inclusi i diritti di partecipazione democratica.

Oppure ancora, ben più radicalmente, si dice che il discorso dei diritti sia – e che a ben vedere sia sempre stato – una sorta di falsa coscienza, un nuovo oppio dei popoli elargito a tutti noi per renderci più sopportabili gli attuali rapporti di dominio politico e sociale¹, e per giustificare le nuove forme di colonialismo culturale e – perfino più spesso, e più drammaticamente – politico ed economico dell'Occidente sul resto del mondo².

Non mi sarà possibile, qui, esaminare e discutere tutte le obiezioni, e i rifiuti, di cui è fatta attualmente oggetto l'età dei diritti. In questo contributo ne discuterò solo alcuni, utilizzando principalmente gli strumenti della teoria del diritto (in particolare gli strumenti approntati dall'analisi teorica dei diritti soggettivi, e dalla teoria dell'interpretazione e del ragionamento giuridico), e solo occasionalmente, ma inevitabilmente, sconfinando in tematiche proprie della filosofia politica e della teoria della democrazia. A tal fine inizierò con una brevissima descrizione dell'età dei diritti (§ 1), estremamente sommaria e funzionale al seguito del mio discorso. Poi indicherò alcuni dei fattori addotti, a seconda dei casi, come sintomi o come cause della crisi dell'età dei diritti (§ 2). Infine, proverò ad elaborare alcune strategie di risposta – fondate appunto, principalmente, su argomenti di tipo teorico-giuridico – ad alcune delle critiche più frequenti all'età dei diritti (§ 3).

Nel discorso che segue, per economia dell'argomentazione lascerò alcuni punti del tutto sullo sfondo: li assumerò come dei postulati, senza cercare di dimostrarli in maniera lontanamente esaustiva, pur essendo perfettamente consapevole che – come accennato poco sopra – si tratta di altrettanti punti controversi nei discorsi correnti sui diritti. Si tratta dei punti seguenti: in primo luogo, ritengo che il discorso contemporaneo sui diritti – in particolare, l'insieme delle pratiche giuspolitiche tipiche dell'età dei diritti (costituzioni rigide, controllo giudiziario di costituzionalità, documenti internazionali sui diritti, ecc.) – non sia riducibile ad una falsa coscienza, che non si tratti solo di un discorso meramente consolatorio e dotato di una funzione puramente legittimante di un ordine sociopolitico in realtà votato a perseguire fini di tutt'altra natura. A difesa di questo postulato mi limiterò ad

¹ Un esempio di questa critica si può rinvenire nelle analisi che alcuni studiosi statunitensi appartenenti alla *Critical Race Theory* hanno svolto sulla sentenza della US Supreme Court *Brown v. Board of Education* (1954): in tali analisi, l'affermazione di un diritto civile (la fine della segregazione razziale nelle scuole americane) viene spiegata come finalizzata ad una operazione di legittimazione dell'ordine politico-sociale complessivo preesistente, e ad evitare che una parte della popolazione americana (i neri, e l'opinione pubblica maggiormente orientata a sinistra), e i governi dei paesi in via di sviluppo, subissero il richiamo delle istanze egualitarie propagandate dalla Russia comunista. Si veda in tal senso D. Bell, *Brown v. Board of Education and the Interest-Convergence Dilemma*.

² Cfr. in proposito G. Gozzi, *Diritti e civiltà*.

osservare che, anche ove fosse vero che i diritti siano solo dei “ninnoli vistosi” che il potere politico ed economico ci fa balenare davanti agli occhi, anche ove fosse vero questo, resterebbe pur sempre aperta la possibilità dell’eterogenesi dei fini, delle conseguenze inintenzionali degli atti intenzionali: i diritti fondamentali, come ogni norma giuridica, sono infatti destinati ad “oggettivizzarsi” nell’interpretazione giuridica; una volta che essi entrano nel gioco dell’interpretazione e del ragionamento giuridico, si autonomizzano dalle intenzioni contingenti dei loro autori – e in particolar modo dalle ragioni inconfessate e inconfessabili – e vivono di vita propria³.

In secondo luogo, ritengo che il discorso dei diritti non possa essere ridotto semplicemente ad una forma di colonialismo culturale, ad una forma di imperialismo che cerca di imporre alle culture di tutto il mondo, e alle diverse culture che convivono all’interno di contesti sociali multiculturali, i valori tipici dell’Occidente⁴. Per un verso, infatti, di fatto nulla esclude, e anzi tutto permette, che alcune rivendicazioni in termini di protezione delle identità e delle diversità culturali trovino una possibilità di essere formulate e riconosciute proprio nei termini del discorso dei diritti⁵. E per altro verso, l’argomento dei diritti come maschere del colonialismo culturale occidentale assume, dogmaticamente, che la cultura occidentale sia un che di unitario, monolitico, che cerca di schiacciare le culture altre; ma proprio il linguaggio dei diritti (che è, tra le altre cose, il linguaggio del pluralismo⁶) dimostra il contrario⁷.

³ Questa potrebbe essere considerata come una ennesima versione, questa volta nel contesto dell’interpretazione giuridica, dell’idea di Jon Elster della “forza civilizzatrice dell’ipocrisia”: cfr. J. Elster *Argomentare e negoziare*, cap. 6 (spec. p. 127). Con le parole di Anna Pintore, “l’esser costretti a pensare *perfino* il nostro inconfessabile interesse egoistico o tornaconto personale con le fattezze di argomenti universali tendenti al bene comune può indurre alla lunga a *pensare* veramente in termini di bene comune (qualunque cosa ciò significhi)” (A. Pintore, *I diritti della democrazia*, p. 51, corsivi nell’originale). Ho già utilizzato questa idea a proposito dell’ingresso del discorso dei diritti nella giurisprudenza comunitaria – e poi nel Trattato di Lisbona – in G. Pino, *La “lotta per i diritti fondamentali” in Europa*.

⁴ Per la precisione, non intendo nemmeno *escludere* che il discorso dei diritti possa essere utilizzato, contingentemente, in modo strumentale all’interno di politiche neocolonialiste. Solo, escludo che il discorso contemporaneo dei diritti sia *solo*, o *inevitabilmente*, questo.

⁵ S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cap. III.

⁶ N. Bobbio, *L’età dei diritti*, p. 10.

⁷ “La “cultura occidentale” non è un blocco unitario. Anch’essa è, al proprio interno, conflittuale. Ritenere che *il* problema capitale sia quello del rapporto, o della compatibilità, fra retorica dei diritti, espressione di una presunta “cultura occidentale” in sé unitaria, da un lato, e culture non occidentali, d’altro lato, tende a occultare, ingannevolmente, questo punto” (B. Celano, *Diritti umani e diritto a sbagliare*, corsivo nell’originale). In

Ciò detto, non mi prefiggo qui di elaborare una difesa globale dell'età dei diritti, ed una confutazione globale delle critiche ad essa rivolte. Ciò che spero, piuttosto, è di contribuire a dissolvere alcuni equivoci e fraintendimenti che, talvolta in buona fede – ma non sempre – circondano gli approcci critici all'età dei diritti.

2. *L'età dei diritti*

Che noi tutti, oggi, viviamo nel pieno dell'età dei diritti, è pressoché un'ovvietà. La stessa espressione “età dei diritti”, resa famosa dall'opera di Norberto Bobbio⁸, è ampiamente accettata come un ineludibile punto di partenza per descrivere il senso comune contemporaneo nella filosofia politica e giuridica, e nella fenomenologia delle istituzioni giuspolitiche attuali, salvo di volta in volta provare a metterne in questione questo o quell'aspetto, o perfino a metterlo in questione *in toto* – come si conviene ad ogni paradigma dominante, del resto.

Come è noto, parlando di età dei diritti Bobbio si riferiva al vero e proprio mutamento di paradigma (Bobbio parlava di “rivoluzione copernicana”) che ha segnato il passaggio dalla priorità dei *doveri* alla priorità dei *diritti*⁹. Si tratta di un mutamento di paradigma, avviato nel corso dell'età moderna, che si è svolto dapprima nella filosofia politica, specialmente con il pensiero illuminista e giusnaturalista del '700, e poi, lentamente, è penetrato nelle istituzioni politiche e giuridiche occidentali.

Il mutamento di paradigma dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti ha portato a invertire quella che era la tradizionale logica dei rapporti tra potere e individuo, ponendo quest'ultimo – e i suoi diritti – non più come “oggetto” del dominio del potere politico, ma come “fine” di esso: nel nuovo paradigma, l'organizzazione politica ha come suo fondamento e legittimazione la tutela dei diritti fondamentali degli individui. La priorità assiologica dei diritti fondamentali rispetto al potere politico è testimoniata dalle formulazioni dei documenti costituzionali esitate dalle rivoluzioni di fine '700 (influenzate anche nel loro linguaggio dalle dottrine giusnaturali-

argomento v. anche Id., *Ragione pubblica e ideologia*; T. Mazzaresse, *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, p. 193.

⁸ N. Bobbio, *L'età dei diritti*. Ma v. anche L. Henkin, *The Age of Rights*. Nel dibattito filosofico-giuridico, i contributi che hanno segnato l'accendersi dell'attenzione verso il tema dei diritti fondamentali, e che hanno maggiormente condizionato lo sviluppo del dibattito successivo, sono senz'altro quelli di R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, e di R. Alexy, *Teoria dei diritti fondamentali*.

⁹ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 56; v. anche Id., *Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti*.

stiche ed illuministiche dei diritti naturali)¹⁰. Ed è inoltre ben visibile nell'architettura stessa di molti testi costituzionali contemporanei, come ad esempio la Costituzione italiana del 1948: quest'ultima infatti si apre con l'enunciazione di alcuni "Principi fondamentali" (artt. 1-12), prosegue poi con i "Diritti e doveri dei cittadini" (artt. 13-54), e solo successivamente colloca le disposizioni sull'"Ordinamento della Repubblica" (artt. 55-139). Ebbene, questa sequenza non sembra affatto casuale: essa sembra piuttosto voler ribadire un rapporto di strumentalità, essenziale per il modello giuspolitico del costituzionalismo contemporaneo, tra la struttura istituzionale dello Stato e i diritti fondamentali dei cittadini; l'ordinamento della Repubblica è, così, l'insieme degli strumenti istituzionali che servono a garantire ed attuare i diritti e i principi indicati nella Prima parte della costituzione¹¹.

Ma ovviamente l'impatto del mutamento di paradigma sulle istituzioni politiche e giuridiche non si è limitato alla sola proclamazione di liste di diritti fondamentali nei testi costituzionali. Esso ha piuttosto dato la stura ad un duplice movimento, che riguarda per un verso il livello interno agli ordinamenti giuridici¹², e per altro verso il livello internazionale.

Sul piano interno, il paradigma dell'età dei diritti ha determinato, dalla metà del '900 in avanti, la diffusione di documenti propriamente giuridici (le costituzioni rigide) che inseriscono in vario modo liste di diritti fondamentali nel panorama delle fonti del diritto, e solitamente istituiscono anche meccanismi giudiziari di garanzia di quei diritti. Tali liste di diritti non si limitano di solito a contemplare i tradizionali diritti di libertà (civili e politiche), ma includono altresì diritti sociali e anche altri diritti di incerta qualificazione (diritti relativi all'ambiente e, nelle costituzioni più recenti,

¹⁰ Si ricordino a questo proposito le formulazioni contenute nella Dichiarazione d'indipendenza americana, 4 luglio 1776 ("Noi teniamo per certo che queste verità siano di per se stesse evidenti, che tutti gli uomini sono creati eguali, che essi sono dotati dal loro Creatore di certi Diritti inalienabili, che tra questi vi siano la Vita, la Libertà e il perseguimento della Felicità. Che per assicurare questi diritti sono istituiti tra gli uomini i Governi, che derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati [...]"); nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino approvata dall'Assemblea Nazionale Costituente, 26 agosto 1789 (art. 2: "Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione [...]"); e nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, 24 giugno 1793 (art. 1: "[...] Il Governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti naturali e imprescrittibili"). Su queste vicende, si veda A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, cap. II.

¹¹ Cfr. in proposito, ad es., M. Dogliani, *I diritti fondamentali*, p. 49; G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, pp. 58-59.

¹² Ovviamente il riferimento agli "ordinamenti giuridici" va inteso come limitato agli ordinamenti giuridici delle democrazie costituzionali contemporanee.

al patrimonio culturale, ecc.). Si noti inoltre che, anche quando in questi ordinamenti è stato istituito un controllo solo *accentrato* di costituzionalità delle leggi, gradualmente la costituzione (e la lista di diritti fondamentali in essa contenuta) è stata percepita dalla cultura giuridica come una fonte del diritto a tutti gli effetti, da interpretare e applicare anche da parte dei giudici ordinari. In altre parole, negli stati costituzionali contemporanei l'amministrazione dei diritti¹³ è un affare complesso che ha come propri protagonisti non solo gli attori propriamente politici (legislazione ed amministrazione), ma anche i giudici, sia costituzionali sia comuni¹⁴.

Sul piano internazionale, a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale sono proliferati Patti e Convenzioni, internazionali o regionali, che hanno collocato i diritti fondamentali (o "diritti umani")¹⁵ al centro delle problematiche del diritto internazionale. Talvolta, inoltre, tali documenti prevedono l'istituzione di organismi giudiziari o para-giudiziari, che hanno il potere di sanzionare gli Stati inadempienti e che spesso possono essere aditi direttamente dagli individui (come nel caso della Corte europea dei diritti dell'uomo), dando luogo così a forme di tutela giuridica sovranazionale dei diritti fondamentali¹⁶. Forme di tutela che così interagiscono e si intrec-

¹³ Seguendo Anna Pintore, intendo per "amministrazione", o "gestione", dei diritti l'insieme delle decisioni che devono essere adottate al fine di rendere effettivi i diritti fondamentali: sia nel senso della repressione delle loro violazioni, sia nel senso dell'approntamento delle condizioni per il loro godimento. Tali decisioni possono consistere, ad esempio, nella creazione e nel funzionamento di specifiche istituzioni (giurisdizionali, para-giurisdizionali, amministrative, ecc.), nell'elaborazione di normative e regolamentazioni, nella (decisione sulla) predisposizione di risorse finanziarie e di infrastrutture, e così via. Assumo che, nel costituzionalismo contemporaneo, queste decisioni siano considerate di competenza primariamente di soggetti pubblici (la funzione primaria dello Stato, come abbiamo visto, è la tutela dei diritti fondamentali), anche se ciò non determina di per sé la preminenza né tantomeno il monopolio *di uno specifico* soggetto pubblico a tale riguardo. Cfr. A. Pintore, *I diritti della democrazia*, cap. 3 (spec. p. 104); v. anche B. Celano, *Diritti fondamentali e poteri di determinazione nello Stato costituzionale di diritto*.

¹⁴ R. Bin, *L'applicazione diretta della costituzione, le sentenze interpretative, l'interpretazione conforme a costituzione della legge*; G. Pino, *Diritti e interpretazione*, pp. 118-126; E. Lamarque, *Corte costituzionale e giudici nell'Italia repubblicana*.

¹⁵ Per una sintetica ricognizione delle varie aggettivazioni che accompagnano i "diritti" ("umani", "fondamentali", "naturali", ecc.) nei vari documenti giuridici interni e internazionali, v. A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, pp. 14-15; T. Mazzaresse, *Diritti fondamentali*, spec. pp. 182-184. Mazzaresse nota in particolare come, nel linguaggio dei documenti internazionali, la locuzione "diritti umani", originariamente la più diffusa, sia stata poi progressivamente affiancata e sostituita da quella "diritti fondamentali", come nel caso della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea.

¹⁶ Su questi temi, v. M.R. Ferrarese, *Diritto sconfinato*, spec. cap. IV.

ciano in vari modi con le istituzioni e con le fonti nazionali in materia di diritti (il c.d. costituzionalismo multilivello)¹⁷.

Tutto questo è ampiamente noto, e proprio per questo ho potuto prendermi il lusso di sintetizzare in poche, velocissime battute quelle che sono state in realtà vicende complesse, sofferte, e (lungi dall'essere il prodotto di un'evoluzione lineare e spontanea) frutto di lotte, guerre e rivoluzioni¹⁸.

Tuttavia, che tutto ciò sia oggi pressoché un'ovvietà, che i diritti facciamo ormai parte, con la forza di altrettanti *endoxa*, del discorso politico e giuridico contemporaneo, non implica che il discorso sui diritti sia comunque un coro di consensi. In effetti, sono numerosi i profili dei diritti su cui esiste un forte dissenso: quali diritti abbiamo o quali diritti sarebbe giusto che avessimo, chi siano o chi dovrebbero essere i titolari dei diritti¹⁹, come si interpretano e quali istituzioni di garanzia richiedono i documenti normativi (costituzionali, sovranazionali ecc.) che istituiscono diritti²⁰.

Ma questo fa ancora parte delle regole del gioco, per così dire. I dissensi sopra menzionati sono infatti dei “normali” dissensi, che a ben vedere pre-

¹⁷ Si veda, tra le vicende più recenti, il modo in cui la Corte costituzionale italiana ha risolto l'annosa questione del rapporto tra la Costituzione, la CEDU e la legge nell'ordinamento italiano: riconoscendo non solo l'utilizzabilità della CEDU come parametro di costituzionalità della legge interna (come “parametro interposto”), ma anche l'efficacia vincolante delle sentenze della Corte EDU quanto all'interpretazione, in esse contenuta, delle disposizioni della CEDU stessa: v. Corte cost. nn. 348 e 349 del 2007. Su questa vicenda, v. D. Tega, *I diritti in crisi*, spec. cap. II.

¹⁸ Su questo aspetto dell'età dei diritti, N. Bobbio, *L'età dei diritti*, xiii; S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, pp. 76-79

¹⁹ Mettono in guardia sul frequente slittamento dal piano descrittivo a quello prescrittivo/valutativo, nei discorsi sui diritti, R. Guastini, *'Diritti'*, e M. Dogliani, *I diritti fondamentali*, pp. 43-44 (cfr. anche M. Kramer, *Rights in Legal and Political Philosophy*, pp. 414-415: pur essendo possibile ed utile, nei discorsi sui diritti, la distinzione tra un piano analitico e un piano normativo, spesso in pratica i due piani sono strettamente intrecciati).

Non è scontato che lo slittamento dal piano descrittivo a quello prescrittivo/valutativo sia evitabile: è presente nella letteratura teorico-generale sui diritti l'idea che la nozione stessa di diritto (fondamentale) possieda “un'intrinseca valenza assiologica”: T. Mazza, *Diritti fondamentali*, p. 181. Tesi questa che, ove fosse vera, renderebbe impossibile qualunque tentativo di una definizione puramente formale di diritto fondamentale, come ad esempio quella proposta da L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*. Personalmente, ritengo che sia possibile formulare una definizione del concetto di diritto fondamentale che sia formale (ossia, che prescindendo dal contenuto dei diritti) e teorico-generale (ossia, che prescinde dal contenuto di uno specifico ordinamento giuridico), anche se credo che tale definizione dovrà svolgersi lungo linee diverse da quelle indicate da Ferrajoli: cfr. G. Pino, *Diritti e interpretazione*, cap. I.

²⁰ In proposito, G. Pino, *Diritti e interpretazione*, cap. V; Id., *I diritti fondamentali nel prisma dell'interpretazione giuridica*.

suppongono l'accettazione della grammatica dei diritti all'interno del discorso pubblico: accettati i diritti in teoria, si tratta di capire come farli funzionare in pratica; si tratta di vedere come farli "vivere" nella loro interpretazione e applicazione, e nel loro ambito di estensione soggettivo (i titolari dei diritti) e oggettivo (i beni che possono essere oggetto di diritti).

Accanto a questi dissensi ve ne sono però anche degli altri, più radicali, che mirano ad enfatizzare una serie di condizioni che, contingentemente o strutturalmente a seconda dei casi, sembrano rendere la promessa dell'età dei diritti irrealizzabile: un ideale intrinsecamente contraddittorio, consolatorio, e dannoso nei confronti di altri beni che ci dovrebbero stare a cuore (la democrazia, la limitazione dei poteri pubblici, l'autonomia, la certezza del diritto...). E così, l'età dei diritti sembra attraversata contemporaneamente da due, opposte, grandi narrazioni: per un verso la narrazione della centralità dei diritti, e per altro verso la narrazione della fine, o del tramonto, dell'età dei diritti²¹.

Non è facile – e nemmeno tanto interessante – distinguere nettamente tra le critiche che ho indicato come "interne" all'età dei diritti, e quelle più "radicali". Spesso è facile trascendere dall'un tipo di critica all'altro: considerata la difficoltà di interpretare le clausole costituzionali sui diritti con gli ordinari strumenti dell'interpretazione giuridica, si conclude che tale compito debba essere lasciato al solo legislatore, e non anche al giudiziario (amputando così l'età dei diritti di uno dei suoi pilastri principali); oppure, considerata la conflittualità tra i vari diritti fondamentali codificati nel testo costituzionale, si conclude che è meglio non includere un *Bill of Rights* in un testo costituzionale; e così via. Possiamo dunque discutere queste critiche *en masse*, senza che sia necessario suddividerle più o meno arbitrariamente per categorie.

Nel prossimo paragrafo passerò in rassegna alcuni degli argomenti più di frequente addotti per mostrare le incongruenze, o anche l'irrealizzabilità stessa, dell'età dei diritti²².

3. Scene da una crisi

Una precisazione preliminare: quando farò riferimento ad autori che adottano una posizione critica nei confronti *dell'età dei diritti*, ciò non implica

²¹ Cfr. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, in particolare il cap. III ("insieme alle loro violazioni, cresce una insofferenza verso la stessa cultura delle libertà e dei diritti", p. 90).

²² Come ho già detto in apertura di questo lavoro, non discuterò alcune critiche attinenti al ruolo dei diritti come falsa coscienza e come strumento coloniale.

necessariamente che tali autori siano anche dei critici *dei diritti*²³. Infatti, per “età dei diritti” abbiamo indicato una costruzione complessiva, che vede al suo centro i diritti, ma che include anche altre cose come: la costituzione rigida, il controllo di costituzionalità, la dimensione internazionale della protezione dei diritti, e così via (cfr. *supra*, § 2). Ecco, è del tutto possibile che l’età dei diritti, in questo senso, sia oggetto di critica proprio perché considerata, riguardo all’insieme contingente delle istituzioni giuridiche che ha prodotto, un modo particolarmente inefficace, infelice e controproducente *di tutelare i diritti*. Così, è del tutto possibile accettare l’importanza dei diritti (in particolare, dei diritti tramandati dal paradigma costituzionalistico), e tuttavia ritenere che il controllo giudiziario di costituzionalità sia un modo particolarmente inadeguato e controproducente di tutelare i diritti dei cittadini²⁴; oppure accettare l’importanza dei diritti, e tuttavia ritenere che la dimensione internazionale dei diritti si risolva in un indebolimento dei diritti stessi²⁵.

Con questa precisazione in mente, esaminiamo ora alcuni dei principali motivi di sospetto verso l’età dei diritti presenti nel dibattito attuale. (Come si vedrà, tra le varie *doléances* che ho elencato qui sotto vi sono spesso delle sovrapposizioni: in effetti, si tratta talvolta di modi diversi di articolare uno stesso motivo di insofferenza verso l’età dei diritti.)

(I) *Diritti veri e diritti di carta*. Una delle critiche all’età dei diritti, e al discorso contemporaneo dei diritti, consiste nell’enfatizzare il carattere spesso solo apparente, illusorio, della protezione apparentemente offerta da un diritto fondamentale. Un certo diritto viene proclamato da un testo normativo, ma poi accade che da tale solenne proclamazione non segua alcun apprezzabile cambiamento nella realtà: il diritto resta solo sulla carta su cui è scritto²⁶.

Questo accade, tipicamente, quando un certo diritto è enunciato, proclamato in un certo testo normativo, ma poi non vengono approntati strumenti efficaci – o strumenti *tout court* – per assicurarne l’effettività.

Inoltre, questo tipo di situazione può riguardare *tutti* i diritti riconosciuti da un certo testo normativo, oppure solo *alcuni* di essi. Esempi del

²³ Per una osservazione analoga, ma non identica a quella formulata nel testo, T. Mazzaresse, *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, p. 180, nt. 5.

²⁴ Per questa posizione, cfr. J. Waldron, *Law and Disagreement*, e, fin dal titolo, Id., *A Right-Based Critique of Constitutional Rights* (saggio che è stato poi rielaborato negli ultimi quattro capitoli di *Law and Disagreement*); R. Bellamy, *Political Constitutionalism*.

²⁵ In tal senso, D. Tega, *I diritti in crisi*; G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, cap. IV.

²⁶ Per l’espressione “diritti di carta”, v. R. Guastini, *Diritti*, p. 168.

primo tipo di situazione (ineffettività di un intero catalogo di diritti) sono frequenti soprattutto nel caso di diritti riconosciuti da strumenti internazionali, nel caso in cui una parte determinante della concreta attuazione di quei diritti sia poi rimessa ad atti dei governi nazionali; ma un caso interessante di riduzione dei diritti fondamentali a diritti di carta si è avuto nei primi anni di vigenza, in Italia, della Costituzione repubblicana, in assenza della Corte costituzionale (che sarà istituita nel 1956) e per effetto della dottrina, sviluppata dalla Corte di Cassazione, delle “norme costituzionali programmatiche”. Esempi del secondo tipo di situazione (ineffettività di una certa categoria di diritti) riguardano tipicamente la materia dei diritti sociali: diritti la cui soddisfazione, e non semplicemente la tutela, richiede un intervento attivo da parte dello Stato, nella forma di una legislazione di attuazione, e di varie attività amministrative.

Ma vi è di più. Ciò che accomuna, sotto questo profilo, i due tipi di situazione sopra descritti è a ben vedere non (solo) la circostanza che l’attuazione di un diritto è interamente rimessa all’azione dei pubblici poteri (legislativi e amministrativi), peraltro ad elevata connotazione politica e discrezionale, con la conseguenza che l’eventuale inerzia di questi ultimi impedisce il godimento dei diritti stessi. Ad accomunare le due situazioni vi è anche, e soprattutto, l’eventuale mancanza e impraticabilità di strumenti giudiziari di tutela dei diritti stessi: con la conseguenza che l’eventuale inerzia dei poteri pubblici nell’attuazione dei diritti non può essere, si dice, in alcun modo sanzionata con strumenti propriamente giuridici. È soprattutto questo secondo aspetto che, secondo i critici, rende puramente “di carta” i diritti in questione²⁷. Si potrebbe dire che questa costruzione rappresenta una sorta di riflesso gius-realistico: così come il realismo giuridico trova il diritto (oggettivo) solo o principalmente negli atti applicativi degli organi giurisdizionali, allo stesso modo quei particolari elementi del discorso giuridico che sono i diritti soggettivi possono essere considerati – secondo chi assume questa tesi – genuinamente giuridici solo nel momento in cui sono riconosciuti da un organo giudiziario, o quantomeno se ne è possibile il riconoscimento in sede giudiziaria. Un diritto non giustiziabile, dunque, non può essere un vero diritto.

Pertanto, da questo punto di vista l’età dei diritti, e il linguaggio dei diritti, si prestano ad equivoci che i critici giudicano poco innocenti: promettono diritti che, nonostante la solennità della loro proclamazione, è

²⁷ Cfr. B. Friedman, *When Rights Encounter Reality: Enforcing Federal Remedies*, p. 735: “Without an available and enforceable remedy, a right may be nothing more than a nice idea”; con specifico riferimento ai diritti sociali, F. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, pp. 307-313; R. Guastini, *Diritti*, pp. 170-171; D. Zolo, *La strategia della cittadinanza*, pp. 30-35.

tutt'altro che scontato che siano soddisfatti dai poteri pubblici sui quali incombe la prestazione corrispondente, e che inoltre quasi sicuramente non sono suscettibili di alcuna forma di tutela giudiziaria.

(II) *La proliferazione dei diritti*. Un'altra accusa spesso mossa all'età dei diritti è di aver favorito una proliferazione incontrollata dei diritti, una vera e propria saturazione dello spazio politico, economico e sociale da parte dei diritti, o quantomeno del linguaggio dei diritti, cioè l'irrefrenabile tendenza a riformulare qualunque pretesa, anche le più idiosincratiche, in termini di "diritti"²⁸. Inoltre, in parallelo alla moltiplicazione dei beni o degli interessi che ambiscono ad essere rivestiti della corazza del "diritto", si moltiplicano anche i possibili soggetti titolari di diritti: individui, collettività, animali, piante, ambiente, e, tra gli esseri umani, individui non ancora nati (e anche intere "generazioni future") o individui non più in vita, individui identificati in base al sesso, alle preferenze sessuali, all'età, allo stato di salute, all'origine etnica, a certe attività materiali (i diritti dei consumatori, dei viaggiatori, degli utenti)²⁹, e così via in un processo di irrefrenabile frammentazione del vecchio, uniforme, astratto "soggetto di diritto"³⁰.

Questa idea viene talvolta declinata con l'ausilio dell'apologo delle "generazioni" dei diritti: il panorama dei diritti si arricchisce di volta in volta di nuovi diritti, per successive accumulazioni storiche, a partire dai diritti di prima generazione (diritti civili, fine XVIII secolo, ma con significative anticipazioni nei secoli precedenti), poi di seconda generazione (diritti politici, XIX secolo), di terza generazione (diritti sociali, XX secolo), e probabilmente anche di quarta generazione (diritti all'identità e al patrimonio culturale, diritti delle generazioni future, diritti all'integrità del patrimonio genetico, ecc.)³¹. Ho parlato di "apologo" perché le ricostruzioni delle catego-

²⁸ P. Comanducci, *Diritti vecchi e nuovi: un tentativo di analisi*, p. 100; C. Wellman, *The Proliferation of Rights*.

²⁹ Su questo aspetto del processo di moltiplicazione dei diritti, v. N. Bobbio, *Sui diritti sociali*, p. 464; A. Facchi, *Diritti fantasma?*.

³⁰ Per un resoconto del progressivo abbandono della figura del soggetto unico di diritto, v. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cap. V ("Dal soggetto alla persona").

³¹ Nella letteratura che impiega lo schema della successione delle generazioni di diritti, a dire il vero, sono presenti due differenti convenzioni classificatorie. In base ad una prima impostazione, vi sarebbe una prima generazione composta dai diritti di libertà (civili e politici), una seconda generazione composta dai diritti sociali, una terza generazione composta da diritti "collettivi" e di solidarietà (diritto allo sviluppo, all'ambiente salubre, alla pace...); questa impostazione sembra avere origine in K. Vasak, *A 30-year Struggle*, p. 29, e ha influenzato soprattutto la letteratura anglosassone: S. Marks, *Emerging Human Rights: A New Generation for the 1980s?*; Ph. Alston, *A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law?*; J. Waldron, *Liberal Rights: Two Sides of the Coin*, pp. 5 ss.; Id., *Votes as Powers*, p.

rie dei diritti in termini di diverse e successive generazioni hanno sovente l'andamento suasio di un racconto edificante o, a seconda dei casi, ammonitore. Nelle versioni edificanti, la narrazione storica del succedersi – in via cumulativa – di varie generazioni di diritti è presentato come un percorso di successive conquiste, un cammino dell'umanità verso il meglio scandito dalla “scoperta” di sempre nuovi tipi di diritti fondamentali. Nelle versioni ammonitorie, invece, la medesima narrazione storica è associata ad una tesi teorica radicale, ed ad una altrettanto radicale posizione ideologica. Mi spiego. Dal punto di vista teorico, questi resoconti associano alla scansione storica delle generazioni una netta distinzione strutturale tra i diritti appartenenti alle distinte generazioni: i diritti di prima e seconda generazione sono diritti di libertà, e per di più libertà “negative”, che richiedono solo un obbligo di non interferenza da parte dei poteri pubblici e per il resto sono goduti direttamente dai loro titolari – sono “auto-esecutivi”; di contro i diritti di terza generazione (i diritti sociali), hanno la struttura di diritti a prestazioni pubbliche, diritti “positivi”, diritti di credito verso lo Stato³². Dal punto di vista ideologico, poi la successione in generazioni viene tradotta in un improvviso trascorrere dal “più” al “meno”: i diritti delle prime due generazioni sono i veri diritti, quelli più importanti, mentre i diritti di terza o quarta generazioni sono solo delle brutte copie, degli abusi retorici, e dei rischi per l'integrità dei “veri” diritti³³.

46; C. Wellman, *Solidarity, the Individual and Human Rights*; ma v. anche G. Corso, *Diritti umani*; S. Castignone, *Introduzione alla filosofia del diritto*, cap. VII; L. Favoreu, *Diritti dell'uomo*; B. Celano, *I diritti nella giurisprudenza anglosassone*, pp. 50 ss. (ma nel contesto di una ricostruzione del dibattito anglosassone); e apparentemente anche A. Pizzorusso, *Il patrimonio costituzionale europeo*, pp. 48-49 (si noti però che il modo in cui Pizzorusso “riempie” la seconda e la terza generazione appare fuorviante: entrambe tali generazioni, infatti, risultano composte da diritti sociali). In base ad una seconda impostazione, che è stata seguita nel testo, i diritti della prima generazione sono i diritti civili, i diritti della seconda generazione sono i diritti politici, i diritti della terza generazione sono i diritti sociali, e i diritti di quarta generazione sono tutti gli altri; questa seconda impostazione è seguita da N. Bobbio, *L'età dei diritti*, pp. 26-27; G. Peces-Barba Martínez, *Diritti sociali: origine e concetto*, p. 36; E. Diciotti, *Il mercato delle libertà*, p. 73; G. Pino, *Diritti e interpretazione*, p. 150.

³² Cfr. A. Baldassarre, *Diritti sociali*; N. Bobbio, *Sui diritti sociali*, pp. 461, 465; G. Corso, *Diritti umani*, p. 61.

³³ Sulla frequente (e spesso tacita) conversione dello schema delle generazioni dei diritti in discorso marcatamente ideologico, v. R. Bin, *Diritti e fraintendimenti*; Id., *Nuovi diritti e vecchie questioni*; sulla valenza eminentemente storiografica (e non anche assiologica) dello schema delle generazioni dei diritti insistono C. Wellman, *Solidarity, the Individual and Human Rights*, pp. 639-641, e A. Pizzorusso, *Il patrimonio costituzionale europeo*, p. 50.

Secondo i critici dell'età dei diritti, la proliferazione dei diritti, l'accumulazione di varie generazioni di diritti, producono varie storture. In primo luogo, causano la banalizzazione dei diritti, la conversione dei diritti da cose importanti (diritti "fondamentali", "umani", ecc.) a pretese capricciose³⁴. In secondo luogo, danno la stura alla voracità dei diritti, alla loro penetrazione dei diritti in aree del discorso pubblico in cui non è sempre appropriato, o utile, esprimersi in termini di diritti³⁵. In terzo luogo, una volta allungata a dismisura la lista dei diritti, sorge l'evidente impossibilità di tutelarli tutti, con la potenziale, paradossale conseguenza che la tutela di un diritto non troppo importante finisca per indebolire la tutela di un diritto ben più importante – oppure, con la conseguenza che diritti "non scritti", riconosciuti solo in sede giurisprudenziale, siano portati a bilanciamento con diritti esplicitamente riconosciuti dalla costituzione, e magari finiscano per prevalere su questi ultimi³⁶.

Tutte queste cose rappresentano altrettante storture perché sembrano tradire una caratteristica reale dei diritti: l'idea cioè che i diritti servano a proteggere qualcosa di importante, qualcosa che siamo disposti a rivestire della "corazza" del diritto soggettivo, e soprattutto del diritto "fondamentale"³⁷, e che dunque se la qualifica di diritto soggettivo viene estesa troppo, la corazza finirà col diventare un velo pressoché trasparente.

L'antidoto solitamente proposto alla proliferazione dei diritti è allora, non sorprendentemente, il minimalismo dei diritti: l'idea di limitare la lista dei diritti alle sole libertà negative: poche, ben definite, e non costose (infatti esse richiederebbero solo una astensione, da parte dei pubblici poteri e in

³⁴ "La stonatura è evidente: la vendita dei titoli nobiliari prelude alla perdita del loro significato sociale, e così è pure per lo status costituzionale dei "diritti". Elargire lo *status* di diritto costituzionalmente riconosciuto ad interessi che filtrano per la porticina di un'interpretazione spregiudicata, rende assai poco credibile poi il tentativo di spendere questo *status* per rintuzzare altri interessi antagonisti, privi di titolo nobile" (R. Bin, *Diritti e fraintendimenti*, pp. 23-24). In proposito v. anche D. Zolo, *Fondamentalismo umanitario*, p. 140; M. Cartabia, *L'ora dei diritti fondamentali nell'Unione europea*, p. 58.

³⁵ M.A. Glendon, *Rights Talk*; A. Pintore, *Diritti insaziabili*; Ead., *I diritti della democrazia*, pp. 98 ss.

³⁶ A. Pace, *Diritti "fondamentali" al di là della costituzione?*. Strettamente connessa a questa, è la preoccupazione che l'età dei diritti si trasformi in una *age of balancing*: in una cultura giuridica, cioè, in cui i diritti, lungi dall'offrire ben precise sfere di protezione ai loro titolari, sono indefinitamente bilanciabili: con altri diritti, e anche con considerazioni di interesse pubblico, cfr. T.A., Aleinikoff, *Constitutional Law in the Age of Balancing*; A. Bhagwat, *Hard Cases and the (D) Evolution of Constitutional Doctrine*; D. Law, *Generic Constitutional Law*.

³⁷ Questa idea è ben veicolata dall'immagine dei diritti come *trumps* offerta da R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*.

fin dei conti *erga omnes*, rispetto al godimento di quelle libertà)³⁸. In altre parole, i “veri” diritti dovranno essere (e sono) solo quelli della prima e della seconda generazione, mentre gli altri sono (e devono restare) diritti “di carta”.

(III) *Diritti che costano e diritti che non costano*. Sì, perché man mano che si allunga la lista dei diritti protetti, man mano che si affacciano nuove generazioni di diritti, prendono posto alla tavola imbandita dei diritti quegli ospiti strani e un po’ ingombranti che sono i diritti sociali: diritti costosi, il cui adempimento richiede una molteplicità di prestazioni da parte dello Stato (costruzione di ospedali, di scuole, assunzione di personale, implementazione di strutture burocratiche, ecc.), e a cui lo Stato dovrà far fronte principalmente tramite il prelievo fiscale. Quest’ultimo, a sua volta, consiste in una sottrazione ai cittadini di risorse che essi vorrebbero certamente destinare a soddisfare propri bisogni individuali – tra i quali, il godimento delle proprie libertà negative (diritti di proprietà, libertà contrattuale, libertà di circolazione, ecc.).

Ecco dunque, sostengono i critici dell’età dei diritti, che mentre alcuni diritti (i diritti di libertà) non costano, i diritti sociali costano: il loro soddisfacimento richiede una limitazione di almeno alcuni diritti di libertà altrui³⁹, e inoltre – essendo comunque le risorse limitate – non potranno essere mai tutelati se non appunto in maniera limitata, residuale, episodica, e probabilmente al prezzo di complessive inefficienze economiche e della distorsione del libero (e ovviamente benefico) operare del mercato.

L’ovvia implicazione di politica del diritto è allora di limitare, e tendenzialmente di escludere, i diritti sociali (in ipotesi, i soli diritti “che costano”) dal discorso giuridico e prima ancora dal discorso pubblico, a garanzia della migliore soddisfazione dei “veri” diritti – i diritti di libertà.

(IV) *Il gioco a somma zero dei diritti*. I diritti riconosciuti dai documenti tipici dell’età dei diritti non sono tra loro omogenei (l’abbiamo appena visto): sono il frutto di conquiste storiche diverse, di battaglie ideologiche e culturali eterogenee. Come aspettarsi che questo complesso di diritti strutturalmente ed ideologicamente eterogenei dia luogo ad una armonia, e non invece ad una cacofonia, un gioco di reciproche limitazioni ed interferenze tra diritti? Un gioco, peraltro, in cui ciascun diritto può essere soppresso,

³⁸ Per alcune versioni di questa idea, C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, pp. 227-228; R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia* (i diritti come *side-constraints*); T. Nagel, *Questioni mortali*, pp. 113-114, M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*.

³⁹ Cfr. in tal senso M. Cranston, *Human Rights – Real and Supposed*; G. Corso, *Diritti umani*.

accantonato, per far posto ad un altro diritto. Tanto peggio, poi, se l'arbitro di questo gioco è il giudice: un soggetto non democraticamente eletto (cfr. il punto successivo) che può decidere discrezionalmente, caso per caso, l'accantonamento di un diritto a favore di un altro diritto⁴⁰.

Infatti non è possibile aspettarselo, sostengono i critici dell'età dei diritti: ciò che di fatto avviene, nel panorama composito e disordinato dei diritti, è un gioco "a somma zero"⁴¹ in cui alcuni diritti, pur solennemente proclamati, vengono di fatto disattesi, accantonati, per far posto alla tutela di altri diritti. Poco male, sostengono i critici dell'età dei diritti (o alcuni di essi), se ciò accade a spese dei diritti sociali, costosi, che comunque non dovrebbero essere considerati dei veri diritti. Ma se ciò avviene a spese dei veri diritti, delle libertà negative, allora l'età dei diritti si converte in un'età della soppressione dei (veri) diritti.

(V) *Diritti e democrazia*. I diritti fondamentali, sostengono i critici dell'età dei diritti, rappresentano altrettanti spazi di decisione sottratti alla politica democratica: dove c'è un diritto fondamentale, il legislatore non può decidere certe cose (o non può astenersi dal deciderle, nel caso dei diritti sociali)⁴². Ma, nello Stato costituzionale, nelle democrazie costituzionali contemporanee, "il legislatore" non occupa il suo posto per diritto naturale: lo abbiamo scelto noi tramite il libero esercizio dei nostri diritti politici. Dunque, i diritti fondamentali, e in particolare gli istituti giurisdizionali a tutela dei diritti fondamentali, non possono non risolversi in una limitazione dei diritti (anch'essi fondamentali) di partecipazione democratica, diritti il cui esercizio peraltro rappresenta pressoché la nostra unica occasione di far sentire la nostra voce nell'arena della politica, di influire sulla vita delle istituzioni politiche⁴³.

⁴⁰ Così R. Guastini, *Ponderazione*.

⁴¹ Riprendo questa espressione da A. Pintore, *Diritti insaziabili*, e R. Bin, *Nuovi diritti e vecchie questioni*, che comunque non sottoscriverebbero tutti i passaggi della posizione critica che ho qui esemplificato. Utilizza invece la metafora della "sottrazione", come effetto reale del processo di accumulazione dei diritti, G. Corso, *Diritti umani*, pp. 59-60.

⁴² Sui diritti fondamentali come "sfera dell'indecidibile" (o, nel caso dei diritti sociali, "indecidibile che non"), sottratta alla disponibilità del gioco delle maggioranze, cfr. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*; Id., *Principia iuris*, vol. 1, pp. 822, 848; vol. 2, pp. 19-20, 42, 44, 62-63, 92, 99, 304.

⁴³ Ho qui sintetizzato in pochissime battute quello che mi pare il senso di argomentazioni in realtà assai più ricche e sofisticate. I principali difensori della posizione che ho qui richiamato sono J. Waldron, *Law and Disagreement*; A. Pintore, *I diritti della democrazia*; R. Bellamy, *Political Constitutionalism*.

Ancora peggio, poi, se nella gestione dei diritti fondamentali intervengono anche istanze sovranazionali, ancora più lontane dal contesto sociale e politico nazionale di partenza⁴⁴.

4. *Alcuni modesti antidoti contro la (retorica della) crisi*

Come ho detto, il mio tentativo di replica alle obiezioni mosse all'età dei diritti, o alle accuse mosse al linguaggio dei diritti, utilizzerà soprattutto, anche se non esclusivamente, strumenti provenienti dalla teoria del diritto – in particolare dall'analisi teorica dei diritti soggettivi e dalla teoria dell'interpretazione e del ragionamento giuridico. Iniziamo dunque da una definizione del concetto di diritto soggettivo.

Definisco un diritto soggettivo come un aggregato molecolare, un insieme più o meno complesso di posizioni soggettive hohfeldiane (pretese, libertà, poteri, immunità)⁴⁵. Più precisamente, un diritto soggettivo comprende solitamente, per un verso, una o più posizioni soggettive che ne rappresentano il “nucleo”, e per altro verso altre posizioni soggettive che fungono da “perimetro protettivo”. Il nucleo del diritto corrisponde alla maniera più immediata di soddisfare l'interesse che giustifica l'attribuzione del diritto stesso⁴⁶. Così, assumendo banalmente che il diritto alla libertà di espressione tuteli l'interesse sostanziale ad esprimere le proprie opinioni, il nucleo sarà rappresentato da una posizione soggettiva di libertà (= assenza di un divieto) il cui contenuto è l'espressione delle proprie opinioni. Il perimetro protettivo ha invece la funzione di assicurare la protezione e il godimento del contenuto del nucleo del diritto: ad esempio, può includere pretese di non interferenza, poteri di attivare istituti di garanzia, immunità dalla privazione di quel diritto, ecc.

Tale struttura potrà essere più meno complessa a seconda del tipo di diritto con cui abbiamo a che fare. Tipicamente, un diritto fondamentale, di solito riconosciuto da uno o più principi, avrà una struttura più complessa rispetto ad un diritto più specifico attribuito da una regola. Inoltre, essendo i principi norme generiche ed indeterminate, sarà piuttosto probabile, pressoché inevitabile, che si verifichino forme di interferenza o di collisione tra

⁴⁴ M. Cartabia, *L'ora dei diritti fondamentali nell'Unione europea*, p. 58.

⁴⁵ Per una ricostruzione più completa del concetto di diritto soggettivo, e per gli opportuni riferimenti bibliografici, rimando a G. Pino, *Diritti soggettivi*.

⁴⁶ L'idea del “perimetro protettivo” dei diritti risale a H.L.A. Hart, *Legal Rights*, pp. 171-173; cfr. anche R. Alexy, *Teoria dei diritti fondamentali*, pp. 255-257; M. Kramer, *Rights Without Trimmings*, pp. 11-12; C. Wellman, *Interpreting the Bill of Rights: Alternative Conceptions of Rights*, p. 239; Id., *The Proliferation of Rights*, pp. 8-9 (distinzione tra il *core* e gli *associated elements* di ciascun diritto).

diritti fondamentali, mentre è meno probabile (ma certamente non impossibile) che tali situazioni si verificino tra diritti “ordinari”, basati su regole.

Utilizzando come punto di partenza queste brevi osservazioni sulla struttura concettuale dei diritti soggettivi, e delle norme dalle quali possono essere attribuiti, proviamo ad esaminare i punti dolenti dell'età dei diritti indicati nel paragrafo precedente.

(I) *Diritti veri e diritti di carta.* Che i diritti solennemente proclamati in un documento normativo (una costituzione, un Patto internazionale, perfino una legge) possano restare lettera morta, fa certamente parte del novero delle possibilità che caratterizzano la condizione umana, ed è certamente un dato di fatto empiricamente osservabile. Del resto, qualunque norma giuridica può conoscere più o meno ampi livelli di inefficacia. Ma inferire dall'inefficacia di un diritto la sua inesistenza sarebbe frutto di una confusione tra due distinti attributi delle norme giuridiche: la validità e l'efficacia – ovvero un modo di derivare, con una peculiare violazione della legge di Hume, l'invalidità o inesistenza di un diritto dal fatto della sua violazione o mancata realizzazione.

Ma forse c'è qualcosa di più e di diverso, di meno rozzo, nell'idea dei diritti “di carta”. Forse si tratta dell'idea che faccia parte della definizione di diritto soggettivo, del concetto di diritto soggettivo, la possibilità di mettere in moto un apparato giurisdizionale contro l'inattuazione o la violazione del diritto stesso. Si tratta di un'idea effettivamente presente nella letteratura teorico-generale sui diritti, specie in quella meno recente⁴⁷. Ma non è detto che questa sia la migliore, e tantomeno l'unica, concettualizzazione possibile dei diritti soggettivi.

In effetti, la possibilità di ricorrere ad un apparato giurisdizionale per sanzionare le violazioni di un diritto è una caratteristica ricorrente dei diritti soggettivi riconosciuti dal diritto positivo (ed è la principale caratteristica distintiva di questi ultimi rispetto ai diritti puramente morali), ma non è necessario che questa sia considerata una caratteristica *definitoria* dei diritti stessi, tale che, in assenza di essa, non c'è realmente nemmeno il diritto. La garanzia giurisdizionale dei diritti può infatti essere meglio concettualizzata come *parte* del perimetro protettivo del diritto, e il perimetro protettivo di un diritto non è il diritto: è, come dice il nome stesso, uno dei possibili – e variabili – accorgimenti che servono a rendere il diritto e il suo godimento

⁴⁷ Cfr. ad es. H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, 84-85; Id., *La dottrina pura del diritto*, pp. 157-160 (il diritto soggettivo in senso tecnico); A. Ross, *Diritto e giustizia*, p. 174. Più di recente, R. Guastini, *'Diritti'*; A. Pace, *Problematica delle libertà costituzionali*, pp. 174-175; A. Barbera, *“Nuovi diritti”*: *attenzione ai confini*, pp. 19, 29, 31.

*effettivo*⁴⁸. In mancanza della possibilità di mettere in moto un apparato giurisdizionale di tutela, il diritto sarebbe certamente debole, ma non sarebbe inesistente. Quella situazione sarebbe in effetti descrivibile come una lacuna dell'ordinamento⁴⁹, e ciò è il primo passo verso una integrazione correttiva dell'ordinamento (la segnalazione di una lacuna nel diritto serve sempre a provocare un intervento correttivo: dell'interprete, o del legislatore, o della Corte costituzionale). Quindi la garanzia giurisdizionale è richiesta, è giustificata da un diritto (al fine di assicurarne la maggiore effettività), ma non si identifica con il diritto stesso.

Dunque, per un verso ogni diritto (e non solo i diritti sociali) è in ipotesi passibile di riduzione ad uno stato pressoché “cartaceo”, perché ogni diritto è composto da un nucleo e da un perimetro protettivo: non ci sono diritti che sono *strutturalmente* di carta. E per altro verso perfino un diritto puramente di carta può servire come punto di partenza di una argomentazione volta ad integrare il diritto esistente in sede interpretativa, o di una rivendicazione volta ad ottenere l'introduzione delle necessarie garanzie istituzionali in sede politica e legislativa⁵⁰. Infine, nella misura in cui l'argomento dell'assenza di giustiziabilità sia riferito specificamente ai diritti sociali, questo è a ben vedere un dato del tutto contingente: si possono tranquillamente immaginare, e in molti ordinamenti sono effettivamente in atto, meccanismi giurisdizionali di tutela dei diritti sociali⁵¹.

(II) *La proliferazione dei diritti*. La proliferazione dei diritti è, in certa misura, un dato di fatto dell'età dei diritti. In presenza di costituzioni “lunghe”, che codificano un elenco di diritti fondamentali spesso formulati in maniera relativamente ampia e generica, è pressoché inevitabile che si tenda

⁴⁸ Una analogia può forse aiutare a chiarire il punto. Una caratteristica costante dei diritti fondamentali riconosciuti da una costituzione rigida consiste nell'includere, tra le varie posizioni soggettive di cui si compone, una specifica *immunità*: la mancanza del potere, in capo al legislatore, di sopprimere quel diritto. Ebbene, questa immunità non è il diritto in sé: piuttosto, fa parte del perimetro protettivo del diritto stesso. Se non ci fosse quella immunità, il diritto sarebbe meno protetto, meno forte, meno garantito. Ma non sparirebbe automaticamente.

⁴⁹ Luigi Ferrajoli parla in proposito di “lacuna secondaria”, che consiste nella mancanza di una garanzia secondaria, cioè nella garanzia giurisdizionale di un diritto (mentre, nel lessico di Ferrajoli, la garanzia primaria è il comportamento richiesto per soddisfare il diritto stesso); cfr. L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. I, pp. 196-198, 668-701.

⁵⁰ Sui diritti come posizioni argomentative, M. Barberis, *I conflitti fra diritti tra monismo e pluralismo etico*, pp. 11-13; sulle potenzialità trasformative delle rivendicazioni in termini di diritti, pur se basate su diritti non adeguatamente garantiti, S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cap. III.

⁵¹ A. Pizzorusso, *Il patrimonio costituzionale europeo*, pp. 50-51; C. Valentini, *Il futuro dei diritti sociali*.

a riformulare ogni pretesa appena rilevante in termini di diritti costituzionali⁵². Inoltre, l'assunzione da parte dello Stato di varie funzioni promozionali, anch'esse tipiche dell'età dei diritti come conseguenza della positivizzazione dei diritti sociali, ha portato ad una concettualizzazione dei diritti non (più) solo in termini difensivi (i diritti come spazio protetto, inviolabile da parte dei pubblici poteri), ma come obblighi dei pubblici poteri di intervenire attivamente nella protezione e promozione di certi beni e interessi⁵³.

Tutto questo è vero, anche se non si può certo ridurre a questo l'età dei diritti, né si può seriamente affermare che il discorso e la pratica dei diritti si limiti ad assecondare pretese capricciose e idiosincratiche. Che i diritti abbiano una "naturale" vocazione espansiva è vero, ma questo dato deve fare i conti con la circostanza che l'espansione di un diritto incontrerà inevitabilmente la forza di resistenza contraria opposta da altri diritti, o anche da altri beni non strettamente concettualizzabili in termini di diritti (l'ordine pubblico, la sicurezza, ecc.): nessun diritto ha una forza espansiva illimitata. E dunque il discorso dei diritti contiene già in sé alcuni anticorpi contro una proliferazione inarrestabile dei diritti⁵⁴.

Ma a parte questo, vi sono alcune ulteriori considerazioni che depongono per l'impraticabilità del c.d. minimalismo dei diritti, cioè come abbiamo visto (*supra*, § 2) dell'idea che la proliferazione dei diritti può essere evitata restringendo l'ambito dei diritti alle sole libertà negative⁵⁵.

⁵² Per alcuni esempi particolarmente bizzarri, provenienti rispettivamente dalla giurisprudenza italiana e tedesca, v. E. Lamarque, *L'attuazione giudiziaria dei diritti costituzionali*, spec. pp. 292-293; e M. Kumm, *Who's Afraid of the Total Constitution?*, p. 348.

⁵³ Il punto è ben riassunto da J. Waldron, *Liberal Rights: Two Sides of the Coin*, p. 9: "if the point of a given right is to ensure that a certain choice can actually be exercised at a certain time [...], then it seems clear that facilitating the exercise may be sometimes as important as not obstructing it". Cfr. inoltre T. Campbell, *Human Rights: A Culture of Controversy*, pp. 18-20, che descrive efficacemente questo cambiamento di approccio come uno spostamento dal "torture paradigm" (= puro obbligo di astensione nell'esercizio di un diritto) allo "health care paradigm" (= obbligo di intervento attivo a protezione del diritto). Particolarmente appropriata qui sembra la sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, Soering c. The United Kingdom, 7 luglio 1989, §§ 89-91, laddove ha precisato che il divieto di trattamenti inumani e degradanti (stabilito dall'art. 3 della CEDU) non comporta solo l'obbligo di astensione da parte degli Stati membri dal porre in essere tali trattamenti, ma anche l'obbligo di impedire che tali trattamenti abbiano luogo.

⁵⁴ Lo stesso Dworkin, cui si deve la già menzionata dell'immagine dei diritti come *trumps*, in base alla quale i diritti sono destinati normalmente a prevalere sugli interessi pubblici (*policies*) concorrenti, riconosce che in caso di conflitti *tra* diritti è necessario bilanciarli e dunque limitarli reciprocamente: cfr. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, pp. 193-194.

⁵⁵ Per una più ampia confutazione del minimalismo dei diritti, con argomenti parzialmente diversi da quelli esposti nel testo, v. T. Mazzarese, *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*

La prima considerazione è interna alla teoria dei diritti soggettivi, e rimanda all'immagine del diritto come aggregato molecolare di posizioni soggettive elementari. All'interno di ciascun diritto, alcune di queste posizioni soggettive sono "attive" (consistono in un comportamento del titolare del diritto), altre sono "passive" (consistono in un comportamento di terzi). Inoltre, tra le posizioni soggettive "passive", alcune sono "negative" (consistono in un obbligo di astensione in capo a terzi), altre sono "positive" (consistono in un obbligo di effettuare una prestazione in capo a terzi).

Ora, se è vero che ogni diritto (o perlomeno, ogni diritto che abbia un grado appena apprezzabile di complessità) ha una struttura composita, "a grappolo", allora diventa altamente improbabile che un diritto sia composto esclusivamente da figure soggettive attive o passive, positive o negative: all'interno di uno stesso diritto vi saranno, molto probabilmente, posizioni soggettive di tutti questi tipi in varie relazioni tra di loro. Può certo essere possibile che le posizioni soggettive elementari contenute *nel solo nucleo* del diritto abbiano una configurazione principalmente attiva o principalmente passiva; tuttavia, non appena usciamo dal nucleo e andiamo ad esaminare le posizioni soggettive che compongono il perimetro protettivo, ci accorgiamo che possiamo trovare posizioni soggettive di qualunque altro tipo.

La conclusione è scontata: se intesi come aggregati molecolari o macro-diritti, molti diritti non sono interamente e puramente attivi, passivi, positivi o negativi; la maggior parte dei diritti (intesi come aggregati molecolari) esibiscono al contempo aspetti attivi, passivi, positivi o negativi⁵⁶. Così, un tipico (macro-)diritto passivo e positivo, come il diritto di credito, includerà anche aspetti attivi (come la libertà del creditore di rimettere il debito, e il potere di citare in giudizio il debitore inadempiente), e aspetti negativi (come la pretesa che terzi non interferiscano dolosamente con l'adempimento della prestazione). E parimenti un tipico (macro-)diritto attivo come la libertà di manifestazione del pensiero includerà aspetti passivi negativi (come la pretesa di non subire censure).

Inoltre, le proposte "deflazioniste" dei diritti spesso si basano su una sovrapposizione, fuorviante, tra due *distinte* coppie concettuali: diritti di libertà/diritti sociali da una parte, diritti negativi/diritti positivi dall'altra. La sovrapposizione è fuorviante perché i diritti di libertà non possono essere considerati come puramente negativi, così come i diritti sociali non possono

⁵⁶ J. Waldron, *Rights in Conflict*, p. 214: "one and the same right may generate both negative and positive duties [...] it is impossible to say definitively of a given right that it is purely negative (or purely positive) in character"; cfr. anche H. Shue, *Basic Rights*; L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. 1, pp. 325, 327.

essere considerati come puramente positivi⁵⁷. Si pensi, tra i diritti di libertà, ai diritti politici: si può sensatamente affermare che l'esercizio del diritto di voto non richieda numerose (e costose) attività di prestazione e di organizzazione da parte dei pubblici poteri?⁵⁸ E in quale casella collocare il diritto di agire in giudizio? Se è da annoverarsi tra i diritti di libertà, come intuitivamente sembrerebbe, allora sarebbe un diritto di libertà che palesemente comporta numerosi obblighi di prestazione da parte dei pubblici poteri (costruzione di tribunali, individuazione di distretti giudiziari, assunzione e retribuzione di giudici e funzionari amministrativi, ecc., oltre poi alla possibilità di attivare il gratuito patrocinio)⁵⁹. E il diritto alla salute, di solito indicato come il diritto sociale per eccellenza, certamente include anche importanti aspetti “negativi”, cioè un obbligo di astensione dalle attività lesive della salute in capo a terzi e anche in capo ai pubblici poteri.

La seconda considerazione ha un carattere meno teorico-generale e più sostanziale, e riguarda il problema della interdipendenza dei diritti. Il punto rilevante, qui, è che molti diritti, se considerati come delle monadi, sarebbero poco più che dei “figurini”⁶⁰: sarebbero vuoti, in altre parole. Molti diritti presuppongono altri diritti, senza i quali sarebbero irrealizzabili, o futili. Si considerino i seguenti esempi: l'esercizio dei diritti politici non presuppone forse un grado di istruzione da parte dei titolari, e un grado di circolazione delle idee e delle informazioni (la formazione di una libera opinione pubblica)? L'esercizio della libertà religiosa non presuppone forse la libertà di manifestazione del pensiero, la libertà di coscienza, un grado di autonomia personale, e la libertà di associazione? La libertà di iniziativa economica non presuppone forse (nuovamente) un certo livello di scolarizzazione, una buona salute, infrastrutture di comunicazione delle informazioni e di circolazione di beni e servizi, e forse anche qualche soglia minima di disponibilità economiche (a sua volta prodotta da qualche politica pubblica di tipo redistributivo)? E così via.

Si noti: quando ho impiegato la parola “presupporre”, non mi riferivo evidentemente ad implicazioni logiche tra diritti, ma a rapporti di ragionevolezza, di sensatezza. Il punto è il seguente: sarebbe sensato riconoscere, ad

⁵⁷ Il punto è ben sviluppato da C. Fabre, *Social Rights under the Constitution*, pp. 40-53 (che comunque ritiene corretta la distinzione concettuale tra diritti negativi e positivi); E. Diciotti, *Il mercato delle libertà*, pp. 87-92.

⁵⁸ C. Fabre, *Social Rights under the Constitution*, pp. 44-45; J. Waldron, *Votes as Powers*, pp. 47-48.

⁵⁹ Sull'incerta qualificazione del diritto di agire in giudizio lungo l'asse diritti positivi/diritti negativi, C. Fabre, *Social Rights under the Constitution*, p. 44; A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, pp. 125-126.

⁶⁰ Riprendo l'immagine delle rappresentazioni dei diritti “per figurini” da R. Bin, *Diritti e fraintendimenti*.

esempio in un testo costituzionale, solo pochi ben definiti diritti, strettamente equivalenti alla sfera della libertà negativa? Potrebbe funzionare un simile elenco?⁶¹.

(III) *Diritti che costano e diritti che non costano.* Quanto detto nel punto precedente a proposito della struttura complessa, “a grappolo” dei diritti (e specialmente dei diritti fondamentali), offre alcune indicazioni utili anche a proposito dell’ulteriore problema della distinzione tra diritti che costano e diritti che non costano.

Come abbiamo visto, l’idea è che mentre i c.d. diritti di libertà (ad es., le libertà civili e politiche come la libertà di religione, la libertà di costituire associazioni con fini politici ecc.) richiederebbero solo una astensione, un obbligo di non interferenza da parte dello Stato, per definizione non costosa, di contro i diritti sociali (come il diritto all’istruzione, il diritto alla salute, ecc.) non potrebbero essere soddisfatti se non tramite l’istituzione di pesanti e costosi apparati pubblici (il sistema sanitario nazionale, l’apparato della pubblica istruzione, ecc.).

Ebbene, l’analisi qui svolta mostra che la netta distinzione tra diritti che costano e diritti che non costano è superficiale: tutti i diritti costano, non foss’altro perché per i diritti giuridici è sempre – quantomeno potenzialmente – aperta la strada della richiesta di tutela giurisdizionale, cioè la possibilità per il titolare del diritto di attivare un apparato di garanzia (secondaria) approntato dallo Stato. Non solo: a parte la questione della “giustiziabilità”, la protezione di tutti i diritti richiede apparati di pubblica sicurezza, il godimento di numerosi diritti richiede l’esistenza di costose infrastrutture, solitamente approntate dallo Stato (strade, reti di comunicazione, fognature e opere di urbanizzazione, ecc.). Si pensi, per fare l’esempio più eclatante, a quello che è solitamente concepito come il diritto “negativo” per eccellenza, cioè il diritto di proprietà: nonostante si immagini a volte che il godimento del diritto di proprietà sia rimesso alla sola iniziativa del titolare, e che dunque il diritto di proprietà sia il meno costoso dei diritti soggettivi, ad uno sguardo meno superficiale ci si accorge che la tutela e il godimento della proprietà richiedono, oltre ai tribunali, l’esistenza di forze

⁶¹ Su questo punto, cfr. B. Celano, *Come deve essere la disciplina costituzionale dei diritti?*. Per ulteriori ragioni che spingono, nella redazione di un testo costituzionale, a non limitare il *Bill of Rights* a pochi diritti ben definiti, v. G. Pino, *Il linguaggio dei diritti*. Per considerazioni più generali sull’interdipendenza tra diritti di libertà e diritti sociali, v. N. Bobbio, *Sui diritti sociali*, pp. 465-466; H. Shue, *Basic Rights*; J. Waldron, *Liberal Rights: Two Sides of the Coin*.

di polizia, di opere di urbanizzazione, di strade, ecc.: tutte cose che di solito richiedono corposi, e costosi, interventi “positivi” da parte dello Stato⁶².

E peraltro, Luigi Ferrajoli ha mostrato efficacemente che la mancata attuazione di molti diritti sociali produce costi ben maggiori (spesa pubblica legata all'aumento delle malattie, della criminalità, calo dei consumi) di quelli cui si deve far fronte per implementare i diritti sociali⁶³. Più in generale, asserire che l'astensione da parte dei pubblici poteri sia di per sé (per definizione) non costosa, è a ben vedere una petizione di principio: infatti tale asserzione assume senza argomenti che i soli costi rilevanti siano quelli a carico dell'erario. Ma l'eventuale inazione dei pubblici poteri produce certamente un costo *per i diritti* (o per i loro titolari): e perché mai non dovrebbero essere *questi* i costi rilevanti?⁶⁴

Pertanto, la contrapposizione tra diritti (di libertà) che non costano e diritti (sociali) che costano è ideologica, e infondata dal punto di vista teorico. In realtà, tutti i diritti costano, non esistono diritti puramente autoesecutivi.

(IV) *Il gioco a somma zero dei diritti*. Il panorama dei diritti, nel contesto dell'età dei diritti, è estremamente affollato: diritti di prima, seconda, terza, quarta generazione... Ebbene, cosa succede quando un diritto si trova in rotta di collisione con un altro diritto, o con una esigenza collettiva particolarmente pressante? Come abbiamo visto, l'idea dei critici dell'età dei diritti è che, in questi casi, si manifesta nuovamente tutta l'illusorietà della promessa dei diritti: perché qui il diritto, o uno dei diritti in gioco, semplicemente scompare – viene accantonato, soppresso, a volte solo limitatamente al caso concreto, altre volte in maniera stabile⁶⁵.

Questo tipo di critica presuppone, a mio modo di vedere, un duplice fraintendimento: per un verso fraintende un aspetto del concetto di diritto soggettivo (inclusi i diritti fondamentali); per altro verso fraintende il senso dell'operazione argomentativa con la quale si gestisce il conflitto tra diritti – il bilanciamento, o ponderazione.

Dal primo punto di vista, questa idea sembra assumere che un diritto fondamentale, come forma di protezione di un certo bene o interesse, debba necessariamente offrire a quel bene o interesse una protezione *assoluta* (tale

⁶² Si vedano in proposito M. Luciani, *Sui diritti sociali*; S. Holmes, C. Sunstein, *Il costo dei diritti*; R. Bin, *Diritti e fraintendimenti*; Id., *Diritti civili e diritti di cittadinanza: un'omologazione al ribasso?*; E. Diciotti, *Il mercato delle libertà*, pp. 102-111; C. Valentini, *Il futuro dei diritti sociali*.

⁶³ L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. 2, cap. XV.

⁶⁴ Per uno spunto in tal senso v. E. Diciotti, *Il mercato delle libertà*, pp. 110-111.

⁶⁵ R. Guastini, *Ponderazione*.

che, se una simile protezione assoluta a ben vedere non si dà, allora non si può più parlare di un diritto). Ma che i diritti, e anche i diritti fondamentali, funzionino così è implausibile; i diritti offrono un certo grado di protezione verso gli interessi contrapposti, grado che può essere anche elevato, ma raramente assoluto (anche il diritto alla vita, verosimilmente il più importante tra i diritti tutelati negli ordinamenti giuridici contemporanei, può subire limitazioni: come nel caso dell'omicidio per legittima difesa, o in stato di necessità)⁶⁶.

Dal secondo punto di vista, l'idea che stiamo discutendo non distingue tra la limitazione/regolamentazione di un diritto, e la sua violazione. Un diritto è limitato o regolato quando è sottoposto a bilanciamento con altri diritti, o con altri interessi particolarmente pressanti, e come conseguenza di ciò *alcune* forme di esercizio o di tutela di quel diritto sono – appunto – limitate per evitare una irragionevole, eccessiva compressione di un altro diritto. Di contro, un diritto è violato *a)* quando la sua limitazione non è giustificata dalla tutela di un altro diritto o interesse particolarmente pressante; oppure *b)* quando, per tutelare un altro diritto o interesse particolarmente pressante, è limitato eccessivamente, incidendo sul suo nucleo essenziale.

Le differenze tra limitazione e soppressione di un diritto sono intelleggibili perché un diritto, essendo un aggregato molecolare, complesso, può essere esercitato e tutelato (e, del resto, violato) in tanti modo diversi: alcuni più strettamente essenziali alla protezione dell'interesse sottostante, altri meno (rispetto all'interesse sostanziale che giustifica l'attribuzione del diritto alla privacy, è più importante tutelare la riservatezza delle informazioni sulla vita sessuale, che quelle relative – che so? – al gusto di gelato preferito). E di conseguenza è perfettamente intellegibile distinguere tra un modo di gestire un conflitto tra diritti fondamentali che porti alla *limitazione* di uno dei diritti in gioco (o, più probabilmente, di entrambi), e un modo che porti alla *soppressione* di uno di quei diritti⁶⁷.

(V) *Diritti e democrazia*. Nella discussione svolta fin qui, ho cercato di esaminare alcuni punti controversi dell'età dei diritti seguendo principalmente il filo di una analisi teorica del concetto di diritto soggettivo. Resta da trattare un ultimo punto controverso, non del tutto irrelato ad alcuni dei punti precedenti, e che però richiede di utilizzare un diverso registro di discorso: si tratta del problema del rapporto tra diritti fondamentali e democrazia, e in particolare del rapporto tra gestione giudiziaria dei diritti fondamentali, da una parte, e diritti di partecipazione democratica, dall'altra.

⁶⁶ F. Schauer, *A Comment on the Structure of Rights*.

⁶⁷ Su queste distinzioni, cfr. G. Pino, *Diritti e interpretazione*, capp. VII e VIII.

Qui, evidentemente, il discorso non può più essere solo teorico-generale, ma deve toccare problemi di filosofia politica e di teoria della democrazia.

L'obiezione, come è noto, è che lo spazio dei diritti restringe inesorabilmente lo spazio della decisione democratica (sui diritti non si decide a maggioranza, i diritti sono una protezione contro le maggioranze); ma la decisione democratica è a sua volta il prodotto dell'esercizio di diritti (politici), strettamente collegati all'autonomia personale. Dunque, i diritti rappresentano altrettante limitazioni dello spazio dell'autonomia dei cittadini.

La risposta che credo si possa articolare al riguardo, sebbene in maniera necessariamente schematica, è la seguente: i diritti non vivono solo nella giurisdizione, ma hanno bisogno di numerose decisioni politiche (i diritti, come abbiamo detto più volte, non sono auto-esecutivi). Alcuni profili della tutela dei diritti fondamentali spetteranno pressoché necessariamente al legislatore, mentre per altri è più opportuno il ricorso al potere giudiziario⁶⁸. Gli aspetti della gestione dei diritti demandati al potere legislativo potranno essere, ad esempio, i profili "positivi" dei diritti, che richiedono un intervento attivo da parte dei poteri pubblici, la destinazione di risorse, l'istituzione di apparati burocratici, ecc. Gli aspetti che ricadono sui giudici potrebbero invece essere la verifica di violazioni di diritti tra soggetti privati, il controllo che le scelte legislative siano "ragionevoli", che non comportino restrizioni eccessive e non necessarie del contenuto dei diritti, ed eventualmente anche (specialmente nel caso dei giudici costituzionali) un ruolo di legislazione interstiziale, correttiva, come quella che avviene con le sentenze "manipolative". Nello stato costituzionale contemporaneo, dunque, la gestione dei diritti fondamentali è condivisa tra giudici e legislatore. Di più: fa interamente parte della logica stessa dello stato costituzionale che il giudice non sia (più) bocca della legge, ma piuttosto un contro-potere.

In altre parole, nella gestione dei diritti sono parimenti necessari sia il momento "politico" della scelta sulla destinazione delle risorse, sulle modalità dell'organizzazione degli apparati di garanzia, dell'individuazione di ordini di priorità e meccanismi di temperamento tra diritti che non possono essere tutti soddisfatti contemporaneamente; sia la sottrazione dei diritti, o del loro nucleo essenziale, alle mutevoli maggioranze, alle negoziazioni politiche di piccolo cabotaggio ecc. La disciplina specifica di un di-

⁶⁸ Cfr. J. Raz, *The Morality of Freedom*, p. 257: "constitutional rights are devices for effecting a division of power between various branches of government [...] the effect is that the current extent of, say, the legal right of free expression is a combined result of both legislation and judicial action". Cfr. anche M. Moore, *Natural Rights, Judicial Review, and Constitutional Interpretation*; B. Pastore, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, pp. 144-152; M. Fioravanti, *Per una storia della legge fondamentale in Italia: dallo Statuto alla Costituzione*, p. 32; S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, pp. 62-66.

ritto fondamentale diventa allora un affare complesso, condiviso tra vari attori istituzionali che agiscono in parte in cooperazione e in parte in concorrenza tra loro, e su cui nessuno ha veramente l'ultima parola⁶⁹.

Inoltre, non bisogna dimenticare che la proclamazione costituzionale di una lista di diritti e principi fondamentali, anche nell'ipotesi in cui resti in parte inapplicata, ha la funzione simbolica di ricordare e di riaffermare l'adesione da parte della comunità ad una serie di valori fondativi, che ovviamente devono guidare anche e in primo luogo la sua vita politica⁷⁰.

Che tutto questo possa essere considerato una espropriazione della democrazia, e non una sua integrazione, dipende forse dall'adozione di una concezione troppo ristretta di democrazia. In fin dei conti, la *judicial review* prende comunque le mosse dall'iniziativa di un cittadino, il quale così ha la possibilità di aprire una discussione pubblica, nella quale si scambiano apertamente argomenti, su alcune scelte del potere legislativo. Non è detto, ovviamente, che alla fine al cittadino sarà data ragione, ma almeno si sarà data a ciascuno di noi (*inclusi* coloro che non hanno diritti politici ma subiscono le leggi prodotte tramite l'esercizio da parte dei cittadini dei loro diritti democratici: minori, non cittadini, detenuti) la possibilità di rimettere in discussione le scelte adottate democraticamente⁷¹.

In fin dei conti, la democrazia non si esercita solo il giorno delle elezioni.

5. Conclusioni

Come ho già detto in precedenza, le riflessioni contenute in questo contributo non ambiscono ad offrire una difesa globale all'età dei diritti. Molte questioni importanti sono state lasciate fuori, programmaticamente, da questo scritto, e molti degli argomenti che ho indicato sono in realtà solo abbozzati o poco più. Inoltre, come dovrebbe essere emerso dalla discussione che ho svolto finora, io non considero affatto le critiche all'età dei diritti, che ho preso qui in considerazione, né come destituite di ogni fondamento né pretestuose (almeno, non necessariamente pretestuose): esse, piuttosto, puntano il dito contro problemi realmente presenti nell'età dei diritti. Il loro limite è

⁶⁹ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p. 220.

⁷⁰ Sulla funzione (anche) simbolica delle dichiarazioni dei diritti, v. G. Postema, *In Defense of 'French Nonsense'*; M. Kramer, *Rights in Legal and Political Philosophy*, p. 426; e più in generale S. Rodotà, *La vita e le regole* ("il diritto è un apparato simbolico che struttura una organizzazione sociale anche quando si sa che alcune sue norme sono destinate a rimanere inapplicate", p. 42).

⁷¹ M. Kumm, *The Idea of Socratic Contestation and the Right to Justification: The Point of Rights-Based Proportionality Review*.

che enfatizzano troppo certi aspetti problematici dell'età dei diritti senza prendere in considerazione gli anticorpi presenti nella stessa età dei diritti – e in tal modo risultano unilaterali, riduzionistiche.

Ad ogni modo, sul presupposto che la difesa che ho abbozzato sui punti specifici funzioni, concluderò questo intervento con alcune brevissime riflessioni sull'età dei diritti che si pongono su un piano più fondamentale.

La prima riflessione è la seguente: se la mia difesa di punti specifici dell'età dei diritti ha dato l'impressione che io consideri l'età dei diritti una buona cosa nella storia dell'umanità e nella vicenda delle istituzioni giuridiche contemporanee, ebbene questa impressione è corretta. Questo perché, laddove il paradigma dell'età dei diritti è stato messo in atto, pur con tutti i suoi limiti e difficoltà, esso ha accompagnato una vicenda effettiva di pace, benessere e protezione di (almeno alcuni) beni vitali delle persone. Tuttavia, mi preme ricordare che l'insieme degli accorgimenti istituzionali che caratterizzano l'età dei diritti sono uno strumento, non un feticcio. Ci sono cari nella misura in cui riescono a realizzare i valori che ci sono cari (l'eguaglianza, la libertà, la dignità umana, ecc.), nelle condizioni sociali e politiche date. Ma in condizioni sociali e politiche diverse, potrebbero essere diversi gli strumenti istituzionali necessari per tutelare i valori che ci stanno a cuore⁷².

Una seconda riflessione è che anche la *retorica* dei diritti, lungi dall'essere invariabilmente la facciata presentabile di pretese idiosincratiche, capricciose, egoiste, presuppone il riconoscimento di una specifica forma di dignità negli individui: essa infatti presuppone che gli individui siano capaci di alzarsi in piedi per pretendere e rivendicare ciò che spetta loro⁷³. Il titolare di un diritto è qualcuno a cui qualcosa è *dovuto*, non a cui qualcosa è semplicemente *concesso*⁷⁴. Il linguaggio dei diritti presuppone dunque che

⁷² In tal senso, è stato correttamente notato che il dibattito sulla *judicial review* spesso si riduce alla rigida contrapposizione tra (pochi) modelli preconfezionati, tipicamente ricondotti al modello statunitense di controllo di costituzionalità, rinunciando ad esplorare e a proporre altri esperimenti di ingegneria istituzionale: cfr. C. Fabre, *The Dignity of Rights*; M. Kramer, *Rights in Legal and Political Philosophy*.

⁷³ J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights* (il *claiming* come aspetto essenziale dei diritti); J. Waldron, *The Role of Rights in Practical Reasoning*.

⁷⁴ A questo proposito, peraltro, risulta inconsistente anche la critica al discorso dei diritti come portato di una concezione prettamente individualistica della società. In realtà, i diritti non sono solo interconnessi tra loro (come abbiamo visto *supra*, § 3): i diritti sono anche inestricabilmente legati anche ai doveri: ciascun diritto, nella misura in cui include, tra le posizioni soggettive elementari che lo compongono, delle pretese (i *claims* hohfeldiani), ha necessariamente come correlativo un dovere in capo ad un altro soggetto. Di conseguenza, l'età dei diritti dovrebbe produrre un contesto sociale in cui ciascuno ha diritti verso gli altri e (di conseguenza) ha anche doveri verso gli altri. Sull'inseparabilità di diritti e doveri, v. S. Rodotà, *La vita e le regole*, pp. 39, 229.

ciascun titolare di un diritto per un verso *meriti* qualcosa (ciò che gli spetta come suo diritto), e per altro verso riconosce agli individui il diritto (per l'appunto) di pretendere ciò che è ad essi dovuto.

Infine, una terza riflessione è che l'età dei diritti non è un punto di arrivo, ma un punto di partenza: i diritti non sono auto-esecutivi, ma necessitano di istituzioni di attuazione e di garanzia (le garanzie secondarie). Anche questo ci ricorda che l'età dei diritti non è il trionfo dell'irenismo e dell'armonia prestabilita, ma è il contesto in cui continua, incessante, la lotta per i diritti.

Bibliografia

Aleinikoff T.A., *Constitutional Law in the Age of Balancing*, in "Yale Law Journal", 1987, vol. 96, pp. 943-1005.

Alexy R., *Teoria dei diritti fondamentali* (1986), il Mulino, Bologna, 2012.

Alston Ph., *A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law?*, in "Netherlands International Law Review", vol. 29, 3, 1982, pp. 307-322.

Azzariti G., *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

Baldassarre A., *Diritti sociali*, in "Enciclopedia giuridica", vol. XI, 1989.

Barbera A., "Nuovi diritti": *attenzione ai confini*, in L. Califano (a cura di), *Corte costituzionale e diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2004.

Barberis M., *I conflitti fra diritti tra monismo e pluralismo etico*, in "Analisi e diritto", 2005, pp. 1-20.

Bell D., *Brown v. Board of Education and the Interest-Convergence Dilemma*, in "Harvard Law Review", 93, 1980, pp. 518-533.

Bellamy R., *Political Constitutionalism. A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Bhagwat A., *Hard Cases and the (D)Evolution of Constitutional Doctrine*, in "Connecticut Law Review", vol. 30, 1998, pp. 961-1017.

Bin R., *Diritti e fraintendimenti*, in "Ragion pratica", 2000, pp. 15-25.

Bin R., *Diritti civili e diritti di cittadinanza: un'omologazione al ribasso?*, in *Diritti civili ed economici in tempi di crisi*, Giuffrè, Milano, 2006, pp. 91-99.

Bin R., *L'applicazione diretta della costituzione, le sentenze interpretative, l'interpretazione conforme a costituzione della legge*, in *Annuario 2006. La circolazione dei modelli e delle tecniche del giudizio di costituzionalità in Europa*, Jovene, Napoli, 2010, pp. 201-225.

Bin R., *Nuovi diritti e vecchie questioni*, in A. Peres Miras, G. Taruel Lozano, E.C. Raffiotta (a cura di), *Nuevas exigencias de tutela de los derechos de la persona*, Aranzadi, Madrid, 2012.

Bobbio N., *Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti* (1988), in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999, pp. 431-440 (con il titolo *Il primato dei diritti sui doveri*).

Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

Bobbio N., *Sui diritti sociali* (1996), in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999, pp. 458-466.

Campbell T., *Human Rights: A Culture of Controversy*, in “Journal of Law and Society”, vol. 26, 1999, pp. 6-26.

Cartabia M., *L'ora dei diritti fondamentali nell'Unione europea*, in Ead. (a cura di), *I diritti in azione. Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 13-66.

Castignone S., *Introduzione alla filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

Celano B., *I diritti nella giurisprudenza anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz*, in “Analisi e diritto”, 2001, pp. 1-58.

Celano B., *Diritti fondamentali e poteri di determinazione nello Stato costituzionale di diritto*, in “Filosofia politica”, 2005, pp. 427-441.

Celano B., *Diritti umani e diritto a sbagliare (La cultura occidentale è compatibile con i diritti umani?)*, in “Jura Gentium”, 2005.

Celano B., *Ragione pubblica e ideologia*, in I. Trujillo, F. Viola (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 355-388.

Comanducci P., *Diritti vecchi e nuovi: un tentativo di analisi*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, 1987, 1, pp. 95-111.

Corso G., *Diritti umani*, in “Ragion pratica”, 7, 1996, pp. 59-67.

Cranston M., *Human Rights – Real and Supposed*, in D.D. Raphael (ed. by), *Political Theory and the Rights of Man*, Macmillan, London, 1967.

Diciotti E., *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, il Mulino, Bologna, 2006.

Dogliani M., *I diritti fondamentali*, in M. Fioravanti (a cura di), *Il valore della Costituzione. L'esperienza della democrazia repubblicana*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 41-63.

Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London, 1978².

Elster J., *Argomentare e negoziare* (1993), Anabasi, Milano, 1993.

Fabre C., *The Dignity of Rights*, in “Oxford Journal Legal Studies”, vol. 20, 2, 2000, pp. 271-282.

Fabre C., *Social Rights under the Constitution. Government and the Decent Life*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

- Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2007.
- Facchi A., *Diritti fantasma? Considerazioni attuali sulla proliferazione dei soggetti*, in “Ragion pratica”, 2008, 31, pp. 313-336.
- Favoreu L., *Diritti dell'uomo*, in *Enciclopedia del Novecento*, II Supplemento, 1998.
- Feinberg J., *The Nature and Value of Rights*, in “The Journal of Value Inquiry”, vol. 4, 1970, pp. 243-57.
- Ferrajoli L., *Diritti fondamentali* in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 5-40.
- Ferrajoli L., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. Vol. 1. Teoria del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Ferrajoli L., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. Vol. 2. Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Ferrarese M.R., *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Finnis J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- Fioravanti M., *Per una storia della legge fondamentale in Italia: dallo Statuto alla Costituzione*, in Id. (a cura di), *Il valore della Costituzione. L'esperienza della democrazia repubblicana*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 3-40.
- Friedman B., *When Rights Encounter Reality: Enforcing Federal Remedies*, in “Southern California Law Review”, vol. 65, 1992, pp. 735 ss.
- Glendon M.A., *Rights Talk. The Impoverishment of American Political Discourse*, Free Press, New York, 1991.
- Gozzi G., *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2011.
- Guastini R., ‘Diritti’, in “Analisi e diritto”, 1994, pp. 163-174.
- Guastini R., *Ponderazione. Un'analisi dei conflitti tra principi costituzionali*, in “Ragion pratica”, 2006, pp. 151-162.
- Hart H.L.A., *Legal Rights* (1973), in Id., *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon, Oxford, 1982, pp. 162-193.
- Hayek F.-A. von, *Legge, legislazione e libertà* (1973/76/79), Il Saggiatore, Milano, 1989.
- Henkin L., *The Age of Rights*, Columbia University Press, New York, 1990.
- Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), Feltrinelli, Milano, 2003.
- Kelsen H., *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), Etas, Milano, 1994.
- Kelsen H., *La dottrina pura del diritto* (1960), Einaudi, Torino, 1966, 1990.
- Kramer M., *Rights without Trimmings*, in M. Kramer, N. Simmonds, H. Steiner, *A Debate over Rights. Philosophical Enquiries*, Oxford U.P., Oxford, 1998, pp. 7-111.

- Kramer M., *Rights in Legal and Political Philosophy*, in K. Whittington, D. Kelemen, G. Caldeira (eds), *The Oxford Handbook of Law and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 414-27.
- Kumm M., *Who's Afraid of the Total Constitution? Constitutional Rights as Principles and the Constitutionalization of Private Law*, in "German Law Journal", vol. 7, 2006, pp. 341-369.
- Kumm M., *The Idea of Socratic Contestation and the Right to Justification: The Point of Rights-Based Proportionality Review*, in "Law & Ethics of Human Rights", vol. 4, 2, 2010, pp. 142-175.
- Lamarque E., *L'attuazione giudiziaria dei diritti costituzionali*, in "Quaderni costituzionali", 2008/2, pp. 269 ss.
- Lamarque E., *Corte costituzionale e giudici nell'Italia repubblicana*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Law D., *Generic Constitutional Law*, in "Minnesota Law Review", vol. 89, 2005, pp. 652-742.
- Luciani M., *Sui diritti sociali*, in *Studi in onore di Manlio Mazziotti di Celso*, vol. II, Cedam, Padova, 1995, pp. 97-134.
- Marks S., *Emerging Human Rights: A New Generation for the 1980s?*, in "Rutgers Law Review", vol. 33, 1981, pp. 435-453.
- Mazzarese T., *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, in "Ragion pratica", 26, 2006, pp. 179-208.
- Mazzarese T., *Diritti fondamentali*, in U. Pomarici (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto*, vol. I, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 179-217.
- Moore M., *Natural Rights, Judicial Review, and Constitutional Interpretation*. in J. Goldsworthy, T. Campbell (eds.), *Legal Interpretation in Democratic States*, Ashgate, Dartmouth, 2002, pp. 207-229.
- Nagel T., *Questioni mortali* (1979), Il Saggiatore, Milano, 2001.
- Nozick R., *Anarchia, Stato e utopia* (1974), il Saggiatore, Milano, 2005.
- Pace A., *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, Cedam, Padova, 2003³.
- Pace A., *Diritti "fondamentali" al di là della costituzione?*, in "Politica del diritto", 1993, 1, pp. 3-11.
- Pastore B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2003.
- Peces-Barba Martínez G., *Diritti sociali: origine e concetto*, in "Sociologia del diritto", 1, 2000, pp. 33-50.
- Pino G., *La "lotta per i diritti fondamentali" in Europa. Integrazione europea, diritti fondamentali e ragionamento giuridico*, in I. Trujillo, F. Viola (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 109-141.
- Pino G., *Il linguaggio dei diritti*, in "Ragion pratica", 31, 2008, pp. 393-409.

- Pino G., *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2010.
- Pino G., *Diritti soggettivi*, in G. Pino, A. Schiavello, V. Villa (a cura di), *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 220-253.
- Pino G., *I diritti fondamentali nel prisma dell'interpretazione giuridica*, in G. Alpa, G. Roppo (a cura di), *La vocazione civile del giurista. Saggi dedicati a Stefano Rodotà*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 20-35.
- Pintore A., *Diritti insaziabili*, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 179-200.
- Pintore A., *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Pizzorusso A., *Il patrimonio costituzionale europeo*, il Mulino, Bologna, 2002.
- Postema G., *In Defense of 'French Nonsense'. Fundamental Rights in Constitutional Jurisprudence*, in N. MacCormick, Z. Bankowski (eds.), *Enlightenment, Rights and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*, Aberdeen U.P., Aberdeen, 1989, pp. 107-133.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford, 1986.
- Rodotà S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- Rodotà S., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Ross A., *Diritto e giustizia* (1958), Einaudi, Torino, 1965.
- Schauer F., *A Comment on the Structure of Rights*, in "Georgia Law Review", vol. 27, 1993, pp. 415-434.
- Schmitt C., *Dottrina della costituzione* (1928), Giuffrè, Milano, 1984.
- Shue H., *Basic Rights*, Princeton, Princeton U.P., 1980, 1996².
- Tega D., *I diritti in crisi. Tra corti nazionali e Corte europea di Strasburgo*, Giuffrè, Milano, 2012.
- Valentini C., *Il futuro dei diritti sociali. Tra garanzie essenziali e garanzie ragionevoli*, in "Jura Gentium", 2010, 2.
- Vasak K., *A 30-year Struggle*, in "The UNESCO Courier", Nov. 1977, pp. 11 ss.
- Waldron J., *Rights in Conflict* (1989), in Id., *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge U.P., Cambridge, 1993, 203-224.
- Waldron J., *Liberal Rights: Two Sides of the Coin*, in Id., *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge U.P., Cambridge, 1993, pp. 1-34.
- Waldron J., *A Right-Based Critique of Constitutional Rights*, in "Oxford Journal of Legal Studies", vol. 13, 1, 1993, pp. 18-51.
- Waldron J., *Law and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Waldron J., *The Role of Rights in Practical Reasoning: "Rights" versus "Needs"*, in "The Journal of Ethics", vol. 4, 2000, pp. 115-135.
- Waldron J., *Votes as Powers*, in M. Friedman et al. (eds.), *Rights and Reason. Essays in Honor of Carl Wellman*, Kluwer, Dordrecht, 2000, pp. 45-64.

Wellman C., *Interpreting the Bill of Rights: Alternative Conceptions of Rights* (1993), in Id., *An Approach to Rights. Studies in the Philosophy of Law and Morals*, Kluwer, Dordrecht, 1997, pp. 231-243.

Wellman C., *The Proliferation of Rights. Moral Progress or Empty Rhetoric?*, Westview Press, Boulder (CO), 1999.

Wellman C., *Solidarity, the Individual and Human Rights*, in "Human Rights Quarterly", vol. 22, 2000, pp. 639-657.

Zolo D., *La strategia della cittadinanza*, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 3-46.

Zolo D., *Fondamentalismo umanitario*, in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003.

La fine dell'età dei diritti*

Aldo Schiavello

Università di Palermo

Dipartimento di Scienze Giuridiche, della Società e dello Sport

aldo.schiavello@unipa.it

*L'altro giorno ho visto in televisione la sua amica Jane Fonda,
stavo per andarmi a comprare un poster del Ku Klux Klan...*

[Yasmina Reza, *Il dio del massacro*]

ABSTRACT

Norberto Bobbio introduced the expression “age of rights” to indicate the idea of an universal consensus on some values which can be interpreted as a *signum prognosticum* – in kantian terms – of mankind’s moral progress. The symbolic starting point of this age is the *Universal Declaration of Human Rights* proclaimed in 1948. In this paper the expression “the end of the age of rights” is value free and it is used to sign the replacement of the model of social organization imagined by Bobbio and many others after the second world-war in favour of a different model according to which human rights become a sort of *lingua franca*. As a consequence, it is not paradoxical at all to decree the end of the age of rights in presence of a public discourse crowded with rights.

KEYWORDS

Human rights, pluralism, rights’ minimalism, public reason, moral imperialism, constitutional states

***1. L’”età dei diritti”*: alcune chiarificazioni concettuali**

Parlare di fine dell’età dei diritti in un momento in cui il linguaggio dei diritti¹ si è imposto come la *lingua franca*² del discorso pubblico globale

* Desidero ringraziare Bruno Celano, Pietro Denaro, Giorgio Maniaci, Tecla Mazzaresse e Anna Pintore per avere letto e commentato una versione precedente di questo saggio.

¹ Ai fini di questo saggio si può tranquillamente sorvolare sulla distinzione tra “diritti soggettivi”, “diritti fondamentali”, “diritti umani” e così via. Su tale distinzione, cfr. ad esempio E. Pariotti, *I diritti umani. Tra giustizia e ordinamenti giuridici*, Utet, Torino, 2008, pp. 3-9.

² Cfr., ad esempio, M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), trad. it. di S. D’Alessandro, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 55; B. Celano, *Diritti umani e diritto a sbagliare (la cultura occidentale è compatibile con i diritti umani?)*, (<http://www.juragentium.org/forum/ignatieff/it/celano.htm>); J. Tasioulas, *The Moral Reality of Human Rights*, in T. Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 75-101, in particolare p. 75; T. Greco, *Il ritorno dei doveri*, “Cultura e diritti”, I, 1, 2012, pp. 91-98, in particolare p. 91. Si veda, tuttavia, C. Douzinas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford 2000 e Id., *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Routledge-Cavendish, New York, 2007.

rischia di apparire come una provocazione fine a se stessa. Per fugare questo sospetto è opportuno, innanzitutto, chiarire che cosa è l'età dei diritti di cui si decreta la conclusione. A tal fine propongo di partire da Norberto Bobbio a cui, come è noto, si deve l'espressione "età dei diritti".

Bobbio spiega con chiarezza ciò che tale espressione connota: "dal punto di vista della filosofia della storia, l'attuale dibattito sempre più ampio, sempre più intenso, sui diritti dell'uomo, tanto ampio da aver ormai coinvolto tutti i popoli della terra, tanto intenso da essere messo all'ordine del giorno delle più autorevoli assise internazionali, può essere interpretato come un "segno premonitore" (*signum prognosticum*) del progresso morale dell'umanità"³. L'idea dunque è che l'età dei diritti sarebbe, kantianamente, l'esperienza, l'evento, in grado di mostrare la disposizione e la capacità del genere umano "... a essere la *causa* del suo progresso verso il meglio e (poiché ciò dev'essere l'azione di un essere dotato di libertà) il suo *autore*"⁴.

L'età dei diritti è l'esito di quella che Bobbio, sempre seguendo la lezione di Immanuel Kant, definisce una rivoluzione copernicana che consiste nel considerare il rapporto tra governanti e governati non più dalla prospettiva dei primi ma da quella dei secondi, a partire dalla consapevolezza della priorità dell'individuo nella società. Questo radicale mutamento di prospettiva si sostanzia in un processo a tre fasi⁵.

La prima fase è rappresentata dal giusnaturalismo razionalista settecentesco⁶ e, in particolare, dal pensiero di John Locke: "proprio partendo da Locke si capisce bene che la dottrina dei diritti naturali presuppone una concezione individualistica della società e quindi dello stato, contrastata dalla ben più solida e antica concezione organica, secondo cui la società è un tutto, e il tutto è al di sopra delle parti"⁷. Secondo Bobbio, la centralità di Locke in questo processo di affermazione dell'età dei diritti si deve alla sua idea che gli esseri umani in quanto tali sono per natura detentori di diritti che neppure lo stato può sottrarre loro.

La seconda fase coincide con la positivizzazione dei diritti a seguito della Rivoluzione americana e di quella francese. In questa fase, la maggiore concretezza acquisita dai diritti umani è contro-bilanciata da una perdita in universalità. I diritti non appartengono più all'essere umano in quanto tale

³ N. Bobbio, *L'età dei diritti* (1989), ora in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 45-65, la citazione è a p. 49.

⁴ I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino, 1965, pp. 213-230, la citazione è a p. 218, corsivi nell'originale.

⁵ N. Bobbio, *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo* (1968), ora in Id., *L'età dei diritti*, cit., pp. 17-44.

⁶ Cfr. A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna, 2007, in particolare cap. II.

⁷ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 58.

ma all'essere umano in quanto cittadino. Al riguardo, Alessandra Facchi osserva che i “diritti civili e politici si precisano nell'Ottocento come prerogative del cittadino, definiti e attuati attraverso l'ordinamento giuridico e le istituzioni nazionali. Si inizia a delineare una nozione di cittadinanza come frontiera di esclusione: solo le persone che hanno determinati requisiti sono titolari di un complesso di diritti, e corrispondenti doveri, nei confronti dello Stato sovrano”⁸.

La terza ed ultima fase – con cui ha inizio l'età dei diritti in senso proprio – è aperta dalla promulgazione nel 1948 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Da questo momento, l'affermazione dei diritti è, al contempo, positiva e universale. È positiva, in quanto la Dichiarazione universale dà il via ad “... un processo alla fine del quale i diritti dell'uomo dovrebbero essere non più soltanto proclamati o soltanto idealmente riconosciuti ma effettivamente protetti anche contro lo stesso stato che li ha violati”⁹. È universale perché i destinatari dei diritti sono tutti gli esseri umani e non più soltanto i cittadini di questo o quello stato. Amartya Sen pone l'accento proprio sull'universalità dei diritti quando rileva come vi sia “...qualcosa di profondamente seducente nell'idea che ogni persona in ogni parte nel mondo, a prescindere dalla sua cittadinanza e dalla legislazione del suo paese, sia titolare di alcuni diritti fondamentali che gli altri devono rispettare”¹⁰. Anche Costas Douzinas deve ammettere che “i diritti umani hanno vinto le battaglie ideologiche della modernità. La loro applicazione universale ed il loro trionfo definitivo sembra essere una questione di tempo e di assestamento tra lo spirito del tempo e pochi regimi recalcitranti. La loro vittoria non è altro che il completamento della promessa dell'Illuminismo, dell'emancipazione tramite la ragione. I diritti umani sono l'ideologia dopo la fine, la sconfitta delle ideologie o, per usare un'espressione in voga, sono l'ideologia alla “fine della storia”¹¹.

⁸ A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, cit., p. 80. Cfr. P. Costa, *Dai diritti del cittadino ai diritti dell'uomo: alle origini della Dichiarazione Onu del 1948*, in T. Mazzaresse, P. Parolari (a cura di), *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 15-33.

⁹ N. Bobbio, *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*, cit., p. 23. Ancora in anni recenti Antonio Cassese osserva che “dal 1948 – e cioè dall'adozione della Dichiarazione Universale dei diritti umani – tutti i paesi del mondo, anche quelli che non sono passati attraverso il lungo processo storico di formazione dello Stato liberdemocratico moderno, dispongono di un *codice internazionale* per decidere come comportarsi e come giudicare gli altri” [A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 4, corsivo nell'originale].

¹⁰ A. Sen, *Elements of a Theory of Human Rights*, “Philosophy & Public Affairs”, 32, no. 4, 2004, pp. 315-356, la citazione è a p. 315.

¹¹ C. Douzinas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, cit., p. 2.

La Dichiarazione universale è anche un modo per dotare di un fondamento – sia pure storico e contingente – i valori espressi dal giusnaturalismo settecentesco e, anche per questo, può essere considerata la conclusione del processo che porta all'età dei diritti. I valori, osserva Bobbio, possono essere giustificati o fondati in tre modi diversi. Il primo modo consiste nel dedurli da un dato obiettivo costante come potrebbe essere la natura umana. Questa giustificazione tuttavia – pur volendo glissare sulle possibili obiezioni connesse alla legge di Hume – è inficiata dal fatto che la natura umana è stata intesa in molti modi diversi e confliggenti fra loro. Il secondo modo sarebbe l'appello all'evidenza. Anche in questo caso ci si imbatte nello spiacevole problema che ciò che è evidente oggi potrebbe non esserlo più domani; peraltro, in società pluraliste e multiculturali, ciò che è evidente per alcuni potrebbe non apparire tale ad altri. Il terzo modo di fondare i valori è il consenso: più un valore è condiviso più può essere considerato giustificato. In questa accezione, la Dichiarazione del 1948 sembra offrire un formidabile fondamento ai valori propugnati dal giusnaturalismo illuminista: “solo dopo la Dichiarazione possiamo avere la certezza storica che l'umanità, tutta l'umanità, condivide alcuni valori comuni e possiamo finalmente credere all'universalità dei valori nel solo senso in cui tale credenza è storicamente legittima, cioè nel senso in cui universale significa non dato oggettivamente ma soggettivamente accolto dall'universo degli uomini”¹². L'idea di un consenso universale su alcuni valori, unitamente alle aspettative positive collegate a tale idea, sono uno degli aspetti salienti dell'età dei diritti e vi torneremo in seguito.

È opportuno almeno accennare al fatto che l'età dei diritti segna un mutamento di paradigma rispetto al modo di concepire lo stato e, più in particolare, la sovranità statale. Se la sovranità è il tratto distintivo dello Stato moderno, la crisi della Sovranità lo è dello Stato contemporaneo¹³. Dopo la fine della seconda guerra mondiale, la sovranità degli Stati nazionali viene duplicemente limitata. All'interno, la *potestas legibus soluta e superiorem non recognoscens* degli stati è negata attraverso l'introduzione di Costituzioni rigide e lunghe. All'esterno, vale a dire nei confronti degli altri stati, la fine della sovranità assoluta “è sanzionata [...] dalla Carta dell'Onu varata a San Francisco il 26 giugno 1945 e poi dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo approvata il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite”¹⁴. Il fatto che ogni Stato nazionale fosse titolare, prima del 1945, di una sovranità assoluta implicava che l'ordine giuridico mondiale si presentasse come uno stato di natura hobbesiano i cui soggetti, anziché gli

¹² N. Bobbio, *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*, cit., p. 21.

¹³ Cfr L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

¹⁴ L. Ferrajoli, ult. cit., p. 39.

individui, erano gli stati. L'attributo principale della sovranità esterna degli stati era dunque lo *ius ad bellum*.

Nel *Nomos der Erde*¹⁵ Carl Schmitt precisa tuttavia che i titolari di tale diritto, gli stati, sono *personae morales* che si riconoscono reciprocamente come *justi hostes*¹⁶. Secondo la nota formula che Schmitt riprende da Emmerich de Vattel, la *guerre en forme* è il prodotto del reciproco riconoscimento giuridico delle parti in guerra come stati (*aliud est hostis, aliud rebellis*): “il concetto di nemico diviene capace di assumere una forma giuridica. Il nemico cessa di costituire qualcosa “che deve essere annientato”¹⁷. Non proprio uno stato di natura hobbesiano, dunque¹⁸.

Questa situazione comincia a mutare significativamente nel 1945¹⁹, anno in cui viene varata la Carta dell'Onu la quale, nel preambolo e nei primi due articoli, introduce il divieto della guerra. La sovranità esterna degli Stati nazionali viene ulteriormente limitata dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, attraverso la quale i diritti umani vengono trasformati “...in limiti non più solo interni ma anche esterni alla potestà degli Stati”²⁰. Insomma, se lo stato liberale ottocentesco – lo stato di diritto – riconosce come unici o principali limiti alla Sovranità statale le “procedure” che l'autorità legittima deve rispettare per creare diritto valido²¹, lo stato

¹⁵ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”* (1974), trad. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano, 1991. Cfr. D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari, 2006, in particolare pp. 3-47.

¹⁶ Questo almeno vale per il lungo periodo (dal XVII al XIX secolo) in cui vige quello che Schmitt denomina *jus publicum europaeum*. Cfr. C. Schmitt, ult. cit., pp. 161-266.

¹⁷ C. Schmitt, ult. cit., p. 166.

¹⁸ Come rileva opportunamente Antonio Cassese, “la comunità internazionale costituiva uno “stato di natura” piuttosto nel senso in cui Locke descrive questo “stato”. Come una condizione in cui esistono sì leggi, anche se sono poche (e si riducono ai patti liberamente conclusi tra i consociati e al diritto di punire le offese arrecate dagli altri o di chiedere un'adeguata riparazione), mentre mancano giudici e gendarmi, nonché parlamenti (istituzioni che verranno create solo con il passaggio allo “stato di società”, all'interno delle varie comunità statali)” [A. Cassese, *I diritti umani oggi*, cit., p. 10].

¹⁹ Seguendo sempre Schmitt, i prodromi di questo mutamento possono scorgersi nel riconoscimento del Congo da parte degli Stati Uniti nel 1884 e nella nascita della Società delle nazioni nel 1919.

²⁰ L. Ferrajoli, ult. cit., p. 40.

²¹ Maurizio Fioravanti ad esempio definisce lo stato di diritto come “un meccanismo di pronta e sicura, e uniforme, applicazione della legge da parte dei giudici. Che poi tale legge riconosca, sul piano dei contenuti, certi diritti in modo più o meno ampio, è cosa che non può più in alcun modo essere sindacata, mancando ora un metro di giudizio di ordine superiore alla stessa legge, di tipo costituzionale: ciò che importa è solo che quei diritti, che la legge in quel momento riconosce, siano adeguatamente tutelati, nel senso che sia sempre possibile ricorrere ad un giudice per la loro tutela”. [M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 125].

costituzionale aggiunge, ai limiti procedurali, anche limiti “sostanziali”, di “contenuto”, che impediscono che il potere costituito possa fare o decidere tutto ciò che vuole. In relazione a questa trasformazione dello stato si usa l’espressione “costituzionalizzazione” degli ordinamenti giuridici, intendendo con essa “un processo di trasformazione di un ordinamento al termine del quale l’ordinamento in questione risulta totalmente “impregnato” dalle norme costituzionali”²². Ciò significa, per quanto ci riguarda, che le costituzioni, ed i diritti da esse riconosciuti, non rappresentano più soltanto o principalmente un argine all’esercizio discrezionale del potere (legislativo, in primo luogo); a seguito di un deciso mutamento di prospettiva, al potere legislativo viene ora attribuita la funzione principale, ed in qualche modo esclusiva, di sviluppare i principi costituzionali. “Quando la costituzione è sovra-interpretata”, osserva Riccardo Guastini, “non residuano spazi vuoti di – ossia “liberi” dal – diritto costituzionale. Ogni decisione legislativa è pre-disciplinata (forse anche minuziosamente disciplinata) dall’una o dall’altra norma costituzionale. Non vi è legge che possa sfuggire al controllo di legittimità costituzionale. In altre parole, non vi è spazio per alcuna discrezionalità legislativa. Non vi è questione di legittimità costituzionale di cui si possa dire che è solo una *political question*, una questione puramente politica, estranea alla cognizione del giudice della legittimità costituzionale delle leggi”²³.

Il passaggio dallo stato di diritto allo stato costituzionale di diritto segna la nascita dell’età dei diritti. Non stupisce, anche alla luce dei brevi cenni dedicati a questo mutamento di paradigma, che Bobbio individui tre momenti necessari dell’età dei diritti: riconoscimento e protezione dei diritti dell’uomo, democrazia e pace. “[S]enza diritti dell’uomo riconosciuti ed effettivamente protetti”, scrive Bobbio, “non c’è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti che sorgono tra individui, tra gruppi e tra quelle grandi collettività tradizionalmente indocili e tendenzialmente autocratiche che sono gli Stati, anche se sono democratiche coi propri cittadini”²⁴.

Gli elementi costitutivi dell’età dei diritti sono adesso tutti dispiegati e non resta che riassumerli in modo ordinato.

L’età dei diritti è l’esito della rivoluzione copernicana compiuta dall’illuminismo, che ha messo al centro della riflessione politica l’individuo, non considerando più quest’ultimo come la parte del tutto rappresentato dalla società e dallo stato; prendendo ancora in prestito le parole di Bobbio,

²² R. Guastini, *La “costituzionalizzazione” dell’ordinamento italiano*, “Ragion Pratica”, 11, 1998, pp. 185-206, la citazione è tratta da p. 185.

²³ R. Guastini, *La sintassi del diritto*, Giappichelli, Torino, 2011, pp. 202-203.

²⁴ N. Bobbio, *I diritti dell’uomo, oggi*, in Id., *L’età dei diritti*, cit., pp. 255-270, la citazione è alle pp. 258-259.

si può esprimere questo concetto dicendo che “lo stato è fatto per l’individuo e non l’individuo per lo stato”²⁵. Una emblematica vignetta del 1950 raffigura i componenti della commissione dei diritti umani che redasse la Dichiarazione universale come scolari che ascoltano la maestra, Eleanor Roosevelt, nella realtà presidentessa della commissione, la quale, con la bacchetta in mano li indottrina: “allora, bambini, tutti insieme: “i diritti degli individui sono superiori ai diritti dello stato”“. Significativamente, il delegato sovietico, Andrei Višinskij, è disegnato in punizione accanto alla cattedra²⁶.

Dell’illuminismo, l’età dei diritti incorpora anche la fiducia nella ragione ed enfatizza il ruolo di quest’ultima nella costruzione di una cosmopoli di individui che hanno diritto a pari dignità e rispetto²⁷. Da un punto di vista storico, l’età dei diritti designa il periodo che va dalla fine della Seconda guerra mondiale ai giorni nostri. Essa intende marcare una radicale rottura rispetto ai totalitarismi ed alle atrocità che hanno caratterizzato il periodo antecedente ed è espressione della fiducia dell’umanità nella possibilità di un reale progresso morale universale, che presuppone la condivisione di alcuni valori, il rispetto degli individui e dei loro diritti, il rifiuto della guerra come mezzo di risoluzione delle controversie. La fiducia e la scommessa in un futuro migliore sono, senza dubbio, la cifra dell’età dei diritti. Il riconoscimento universale dei diritti umani può essere paragonato al varo di una nave che poi bisogna sapere accompagnare in acque aperte e spesso tempestose. Questa metafora per dire che la fiducia che caratterizza l’età dei diritti non è una fiducia ingenua, né la fiducia inerte di chi attende la manna dal cielo. E neanche la fiducia impaziente di chi vuole tutto e subito. Sempre Bobbio ci mette in guardia dai facili ottimismo: “la storia dei diritti dell’uomo, meglio non farsi illusioni, è quella dei tempi lunghi. Del resto, è sempre accaduto che mentre i profeti di sventure annunciano la sciagura che sta per avvenire e invitano a essere vigilanti, i profeti dei tempi felici guardano lontano”²⁸.

²⁵ N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. 58.

²⁶ Questa vignetta è riprodotta in M. A. Glendon, *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York, 2001, p. 37.

²⁷ Il riferimento obbligato è ovviamente I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), trad. it. R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 1995. Ivi, cfr. S. Veca, *Prefazione*, pp. 7-41, in particolare pp. 23-26.

²⁸ N. Bobbio, *I diritti dell’uomo, oggi*, cit., p. 269. Antonio Cassese osserva, non senza enfasi, che “questa esigenza dei tempi lunghi e delle continue ricadute non deve stupire. Anche se i diritti umani non sono una religione, essi partecipano di molti caratteri propri delle grandi religioni tradizionali. Anche quelle religioni richiesero molti anni per espandersi, incontrarono ostacoli, persecuzioni, rifiuti. Ma hanno finito per dominare le menti e condizionare il comportamento di generazioni e generazioni di uomini e di Stati. Anche esse hanno visto i precetti che ne costituivano l’essenza calpestati, non solo dagli

2. La fiducia nei diritti umani e la questione del fondamento

Un elemento cruciale dell'età dei diritti è dunque la fiducia nel fatto che i diritti umani rappresentino una tappa importante del progresso morale dell'umanità. Tale fiducia che, come si è detto, non è né ingenua né inerte, si fonda sulla convinzione che il riconoscimento dei diritti umani rappresenti uno spartiacque nella storia dell'umanità tra un "prima", caratterizzato da conflitti, atrocità e sopraffazione ed un "dopo", in cui vige la pace e l'armonia tra gli esseri umani²⁹.

Un presupposto della fiducia che connota l'età dei diritti è l'idea che una volta che i diritti umani sono stati riconosciuti, il più fosse stato fatto. La questione più difficile da risolvere era trovare un accordo universale su quali diritti dovessero essere riconosciuti; una volta trovato l'accordo, rimane soltanto il problema, pratico, di proteggerli.

La centralità dell'accordo universale sui diritti umani è testimoniata anche dal fatto che la letteratura filosofico-giuridica e filosofico-politica contemporanea evita consapevolmente di andare alla ricerca di una giustificazione che sia in grado di fondare il consenso universale sui diritti umani. Il timore è che la ricerca di una fondazione filosofica per i diritti umani potrebbe condurre a divisioni radicali e, dunque, potrebbe inficiare l'accordo, faticosamente raggiunto, sui diritti. Insomma: "da quando [...] i diritti umani hanno avuto la loro consacrazione positiva nella Dichiarazione universale del 1948, il problema del fondamento ha perduto – si dice – gran parte del suo interesse"³⁰.

La rimozione sistematica della questione del fondamento dei diritti dell'uomo è rivendicata da più parti come la strategia da seguire.

Jacques Maritain, nell'introduzione ad un volume sui diritti umani patrocinato dall'Unesco nell'occasione della promulgazione della Dichiarazione universale e pubblicata originariamente nel 1949, nota con ottimismo come esponenti di ideologie radicalmente contrapposte siano d'accordo sui diritti umani, ma solo a condizione di non domandarsi il perché. I diritti umani sono espressione di una convergenza pratica delle più

avversari, ma dagli stessi seguaci. Anche esse, dunque, hanno dovuto convivere con violazioni quotidiane dei loro principi, che tuttavia non hanno intaccato il loro impeto di espansione. Ciò vale anche per i diritti umani, che vengono ogni giorno disconosciuti in tanti paesi, ma non per questo risultano incrinati nella loro essenza di grande *ethos* sociale" [A. Cassese, *I diritti umani oggi*, cit., pp. 231-232].

²⁹ Qui ed in seguito in questo paragrafo seguo A. Schiavello, *Diritti umani e pluralismo tra argomentazione e negoziazione*, "Ragion Pratica", 34, 2010, pp. 129-149.

³⁰ B. Pastore, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 15.

diverse ideologie e delle più svariate tradizioni spirituali. E non è possibile, e neppure opportuno, sperare in qualcosa di più di questa convergenza pratica³¹.

Se l'osservazione di Maritain può essere considerata come una espressione di entusiasmo per la conclusione del conflitto mondiale e per l'imminente promulgazione della Dichiarazione universale, più difficile appare applicare la medesima chiave di lettura all'osservazione analoga di Bobbio – tratta da una relazione sul tema del fondamento dei diritti tenuta ad un Convegno nel 1964 – che “il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quelli di *giustificarli*, quanto quelli di *proteggerli*. È un problema non filosofico ma politico”³².

A trent'anni di distanza dalla riflessione di Bobbio, Richard Rorty ripercorre il medesimo sentiero. Egli riprende dal filosofo argentino Eduardo Rabossi l'espressione “cultura dei diritti umani” – espressione che ricorda da vicino la bobbiana “età dei diritti” – ed afferma che questa cultura è “un evento nuovo e positivo del mondo del dopo-olocausto”. Nel medesimo saggio, citando Rabossi, Rorty osserva che “il mondo è cambiato, e che il fenomeno dei diritti umani rende superata e irrilevante la ricerca del loro fondamento filosofico”³³.

Il desiderio di mettere tra parentesi il problema del fondamento filosofico dei diritti è comprensibile; soddisfare questo desiderio, tuttavia, è illusorio. Vari argomenti possono essere adottati a sostegno di questa conclusione. Senza alcuna pretesa di esaustività, mi limito ad elencare alcuni tra gli argomenti che considero preminenti.

Innanzitutto, il linguaggio dei diritti è indeterminato in quanto vago e generico³⁴; di conseguenza, l'attività interpretativa volta a individuare il significato o il contenuto dei diritti è caratterizzata da una discrezionalità molto ampia. Decidere di attribuire ad una disposizione che esprime un diritto un significato piuttosto che un altro richiede che ci si impegni in

³¹ Cfr. J. Maritain, *Introduction*, in Aa.Vv., *Human Rights. Comments and Interpretations* (1949), Greenwood Press, Westport, 1973, pp. 9-17.

³² N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* (1964), ora in Id., *L'età dei diritti*, cit., pp. 5-16, la citazione è a p. 16, corsivi dell'autore.

³³ R. Rorty, *Diritti umani, razionalità e sentimento* (1993), in S. Shute e S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures*, trad. it. di S. Lauzi, Garzanti, Milano, 1994, pp. 128-151, la citazione è a p. 132, ora in R. Rorty, *Verità e progresso. Scritti filosofici* (1998), trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 157-174.

³⁴ Sulla distinzione tra vaghezza e genericità cfr. C. Luzzati, *Principi e princìpi. La genericità nel diritto*, Giappichelli, Torino, 2012. Sull'indeterminatezza dei diritti cfr. T. Mazzaresse, *Ancora su ragionamento giudiziale e diritti fondamentali. Spunti per una posizione “politicamente scorretta”*, “Ragion Pratica”, 35, 2010, pp. 509-547, in particolare pp. 528-541.

un'attività di tipo argomentativo-giustificativa che difficilmente può eludere la questione filosofica del fondamento.

In secondo luogo, i diritti sono molti e, nel corso degli anni, con il proliferare delle dichiarazioni dei diritti, sono divenuti sempre di più. Ciò implica la possibilità di antinomie (se non in astratto, almeno in concreto) tra i diritti rivendicati da individui diversi. La molteplicità dei diritti produce dei problemi: quale diritto deve prevalere (a seguito di un bilanciamento)? Quale è il corretto temperamento (ove possibile) dei diritti in conflitto? Anche in questo caso, il problema del fondamento è ineludibile³⁵.

In terzo luogo, un altro aspetto al quale non sempre si tributa l'attenzione che merita è che tutelare i diritti – tutti i diritti, sia quelli di libertà sia quelli sociali – costa. Per usare le parole di un fortunato libro dal significativo titolo *Il costo dei diritti*: “I diritti [...] non sono un regalo del cielo, né un frutto della natura; non si impongono da sé e non si possono garantire in modo affidabile se lo stato è senza soldi o troppo debole; non necessariamente producono egoismo e irresponsabilità; non implicano affatto che ciascuno possa tutelare la propria libertà senza la collaborazione altrui, e non danno luogo a pretese irrefutabili”³⁶. Ronald Dworkin sostiene che i diritti siano carte vincenti nelle mani dei cittadini i quali possono servirsene anche contro il benessere collettivo, lo stato ed il governo³⁷. Questo è vero solo molto parzialmente. L'esercizio di ogni diritto da parte dei cittadini presuppone che lo Stato abbia previsto delle politiche di spesa che garantiscano la loro tutela³⁸.

³⁵ Per una presentazione di ulteriori problemi connessi alla proliferazione dei diritti cfr. A. Facchi, *Diritti fantasma? Considerazioni attuali sulla proliferazione dei soggetti*, “Ragion pratica”, 31, 2008, pp. 313-335.

³⁶ S. Holmes, C. R. Sunstein, *Il costo dei diritti. Perché la libertà dipende dalle tasse* (1999), trad. it. di E. Caglieri, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 231.

³⁷ Cfr., da ultimo, R. Dworkin, *Cosa sono i diritti umani?*, “Ragion pratica”, 29, 2007, pp. 469-480.

³⁸ Scrivono ancora Holmes e Sunstein: “la tutela dei diritti presuppone l'esistenza di uno stato che funzioni perché solo attraverso lo stato una società moderna può raggiungere il livello di collaborazione sociale che serve a trasformare in libertà suscettibili di essere efficacemente rivendicate quelle che sono altrimenti affermazioni sulla carta. *Una cosa è certa: i diritti possono essere dipinti come situazioni giuridiche di vantaggio dirette contro lo stato, come barriere erette per difendersi dallo stato, solo se si trascura, senza alcuna ragione, l'indispensabile concorso dell'autorità statale alla costruzione e alla salvaguardia di quelle barriere*”. [S. Holmes, C.S. Sunstein, *Il costo dei diritti...*, cit., p. 242, corsivo aggiunto]. Vale la pena di ribadire che la connessione necessaria tra diritti e risorse non riguarda soltanto i diritti sociali, ma anche i diritti di libertà. Su questo, cfr. E. Diciotti, *Limiti ragionevoli delle libertà: un quadro concettuale*, “Ragion Pratica”, 20, 2003, pp. 111-148 e Id., *Il mercato delle libertà*, Il Mulino, Bologna, 2006.

Il fatto che i diritti costino impone di compiere delle scelte e queste ultime richiedono di essere giustificate. La giustificazione di scelte politiche inerenti alla tutela dei diritti (o, meglio, alla tutela di un diritto a discapito di un altro) è, almeno in una certa misura, interna al “linguaggio dei diritti” e, dunque, presuppone un’attività interpretativa volta alla determinazione del contenuto dei diritti, una qualche forma di bilanciamento o contemperamento e così via. Per le ragioni viste in precedenza, ciò chiama in causa la questione del fondamento.

In quarto luogo, una questione collegata indirettamente al problema del fondamento filosofico dei diritti riguarda la complessa relazione tra diritti e democrazia. Innanzitutto va presa sul serio la tesi, sostenuta da una minoranza combattiva, che il proliferare delle Carte di diritti, il conseguente aumento del numero e dell’importanza dei diritti e il ruolo di custode di tali diritti attribuito prevalentemente alla giurisdizione, siano, in ultima analisi, anti-democratici (ovviamente intendendo ‘democrazia’ come ‘democrazia procedurale’ e non come ‘democrazia dialogica o deliberativa’) perché riducono, al limite anche fino a farlo scomparire, l’ambito delle materie oggetto di una scelta discrezionale da parte della maggioranza. Anna Pintore, ad esempio, critica proprio la tendenza “oggi molto diffusa” “...a fare dei diritti uno strumento *insaziabile*, divoratore della democrazia, dello spazio politico e, alla fin dei conti, della stessa autonomia morale da cui li facciamo scaturire”³⁹. Questo tuttavia è solo un aspetto del problema e, peraltro, non è l’aspetto più grave. Se a ciò si aggiunge che il disaccordo etico sui diritti è strutturale (così come, più in generale, il disaccordo sulla giustizia, sulla politica e sul diritto)⁴⁰, allora la convinzione che i diritti delimitino un ambito sottratto alla decisione si presenta come una finzione (pericolosa) nella misura in cui decisioni prese a maggioranza (o da una “aristocrazia” giurisdizionale⁴¹) vengono “travestite” da mero riconoscimento di diritti preesistenti.

³⁹ Cfr. A. Pintore, *Diritti insaziabili*, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 179-200, la citazione è a p. 179, corsivo dell’autrice. L’espressione ‘diritti insaziabili’ è ripresa da A. J. Sebok, *The Insatiable Constitution*, “Southern California Law Review”, 70, 1996-1997, pp. 417-471.

⁴⁰ Questa tesi è argomentata in modo convincente da Jeremy Waldron. Cfr. J. Waldron, *Principio di maggioranza e dignità della legislazione* (1999), trad. it. a cura di A. Pintore, Milano, Giuffrè, 2001; Id. *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999; Id., *The Irrelevance of Moral Objectivity*, in R. P. George (edited by), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 158-187.

⁴¹ Cfr. U. Scarpelli, *Dalla legge al codice, dal codice ai principî* (1987) e Id., *Il positivismo giuridico rivisitato* (1989), entrambi ora in A. Schiavello, V. Velluzzi (a cura di), *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Giappichelli, Torino, 2005, rispettivamente alle pp. 96-103 e 104-113. Cfr. altresì A. Pintore, *Scarpelli e l’aristocrazia giuridica*, “Politeia”, anno xx, n. 73, 2004, pp. 125-136.

Infine, una sfida particolarmente impegnativa all'idea rassicurante che esiste un consenso universale sui diritti umani è quella che proviene dal pluralismo e dal multiculturalismo. Elena Pariotti osserva che “I diritti umani e i diritti fondamentali risultano oggi esposti ad una crisi di giustificazione e di legittimazione anche negli Stati costituzionali e liberal-democratici, principalmente per effetto del carattere multiculturale assunto dalle società contemporanee. Il multiculturalismo, sia come mero fatto che come condizione giudicata meritevole di tutela, è all'origine di numerosi dibattiti concernenti i diritti, non solo per quanto riguarda la necessità o l'opportunità di un loro ampliamento, nel numero e nella titolarità, ma anche rispetto alla determinazione del loro contenuto”⁴². Il pluralismo, in particolare il pluralismo culturale⁴³, evoca l'idea di incommensurabilità. Il fatto che vi siano opinioni divergenti sul bene, di per sé, non produce incomunicabilità né, *a fortiori*, una incomunicabilità assoluta. In molti casi, le diverse posizioni sono tra loro comparabili – ad esempio, sulla base di un linguaggio comune, come potrebbe essere il linguaggio dei diritti⁴⁴ – e, talvolta, l'esito di questa comparazione consente di stabilire che una tra le due posizioni è corretta, mentre l'altra è scorretta (ad esempio, perché si tratta di una posizione incoerente o fondata su presupposti di fatto falsi). Tuttavia, a me sembra che una società genuinamente pluralista è, direi concettualmente, una società in cui si danno istanze di divergenze genuine, divergenze cioè non componibili razionalmente. Per dirla con Amy Gutmann, il pluralismo implica che “...su molte [...] questioni di giustizia sociale, la nostra migliore buona volontà nel riflettere sulle considerazioni più rilevanti non ci porta che a riconoscere l'esistenza di dissensi morali non conciliabili. Un dissenso morale fondamentale è un conflitto fra due posizioni morali ponderate che al momento non è componibile ragionando sulle considerazioni rilevanti”⁴⁵. Questa conclusione vale, a maggior ragione, in relazione alle società multiculturali, che sono caratterizzate dalla presenza di

⁴² E. Pariotti, *I diritti umani. Tra giustizia e ordinamenti giuridici*, cit., p. 150. Cfr. anche B. Pastore, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma, 2007, in particolare pp. 13-64.

⁴³ Sulla nozione di “pluralismo culturale”, cfr. E. Pariotti, *Dal pluralismo al multiculturalismo: ragione pubblica e geometria delle appartenenze*, in G. L. Brena (a cura di), *Etica pubblica e pluralismo*, Messaggero, Padova, 2001, pp. 59-102 e G. Zaccaria, *Pluralismo, ermeneutica, multiculturalismo: una triade concettuale*, “Ragion Pratica”, 31, 2008, pp. 559-584.

⁴⁴ Cfr. F. Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 107-136.

⁴⁵ A. Gutmann, *La sfida del multiculturalismo all'etica politica*, “Teoria politica”, 3, 1993, pp. 3-40, la citazione è alle pp. 25-26. Cfr. anche G. Zanetti, *Ma che razza di pluralismo. Autonomia e “opzioni disponibili alla scelta”*, “Ragion pratica”, 26, 2006, pp. 101-112; F. Belvisi, *I diritti fondamentali nella società multiculturale*, “Diritto & società”, 1, 2012, pp. 1-18.

più entità culturali (vale a dire di più universi simbolici che conferiscono significato ai piani di vita di ciascuno di noi) che aspirano a conservare la loro identità di origine e a partecipare alla vita politica comune. È proprio la natura originaria delle culture a rendere il problema dell'incommensurabilità ancora più centrale di quanto esso non sia in relazione al pluralismo⁴⁶.

Le questioni ed i problemi ai quali si è accennato in questo paragrafo minano la fiducia che caratterizza l'età dei diritti. Si deve ricordare, tuttavia, riprendendo le parole di Bobbio, che “la storia dei diritti umani è quella dei tempi lunghi”. Il monito di Bobbio ci aiuta a non cedere alla tentazione di decretare con troppa fretta e superficialità la fine dell'età dei diritti. Piuttosto, è il caso di domandarsi se il discorso dei diritti posseda o meno le risorse per superare gli ostacoli che incontra sul suo cammino recuperando così il proprio ruolo di *signum prognosticum* del progresso morale dell'umanità.

3. *Minimalismo dei diritti*

Il minimalismo dei diritti è la strategia a prima vista più promettente per dare nuova linfa e forza propulsiva all'età dei diritti. Il linguaggio dei diritti è eccessivamente indeterminato? Ogni esigenza ed aspirazione degli esseri umani tende ad essere declinata nel linguaggio dei diritti? La proliferazione dei diritti restringe lo spazio democratico? Il pluralismo etico ed il multiculturalismo trasformano il discorso dei diritti in una babele? Ebbene, ridurre il numero dei diritti umani sembra essere un passo necessario per affrontare in modo convincente tali questioni.

La versione più celebre del minimalismo dei diritti è quella proposta da Michael Ignatieff⁴⁷. I passaggi salienti di tale versione possono essere compendati in quattro punti.

⁴⁶ Ha tuttavia perfettamente ragione Francesco Belvisi a mettere in guardia da chi propone “...una concezione monolitica, statica, oggettiva e omogenea della cultura” [F. Belvisi, *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, Clueb, Bologna, 2000, pp. 137-138]. A ciò può aggiungersi la celebre osservazione di Gutmann secondo cui “non soltanto le società sono [...] multiculturali, ma anche le persone” [A. Gutmann, *La sfida del multiculturalismo all'etica politica*, cit., p. 15].

⁴⁷ Di cui si veda almeno M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit.; Id., *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale* (2004), trad. it. di G. B. Andornino, Vita & Pensiero, Milano, 2006; Id. (ed. by), *American Exceptionalism and Human Rights*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005, in particolare pp. 1-26. Sul minimalismo dei diritti cfr. anche A. Ferrara, *Fondare senza fondamentalizzare i diritti umani: il ruolo di una seconda Dichiarazione* (<http://www.juragentium.org/forum/ignatieff/it/ferrara.htm>); G. Preterossi, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 110-119.

In primo luogo, Ignatieff nega che esista una fondazione metafisica o teologica per i diritti umani: “le pretese fondative di questo genere dividono, e queste divisioni non possono essere risolte nel modo in cui gli umani di solito vengono a capo delle loro dispute, con i mezzi della discussione e del compromesso. È molto meglio [...] rinunciare a tutti i discorsi fondativi di questo tipo e cercare di costruire il sostegno ai diritti umani sulla base di ciò che nella realtà essi *fanno* per gli esseri umani”⁴⁸. Questa convinzione, come abbiamo visto, è un leitmotiv dei discorsi sui diritti umani nonché una condizione necessaria della fiducia e delle aspettative di chi vede nei diritti umani un segno del progresso dell'umanità. Per Ignatieff, la protezione dei diritti poggia su ragioni prudenziali: come insegna la storia, in assenza di tale protezione, la vita degli esseri umani è a rischio.

In secondo luogo, Ignatieff è consapevole del fatto che l'anelito a proteggere i diritti umani mettendo tra parentesi la questione del loro fondamento non può essere soddisfatto se i diritti umani vengono idolatrati e soprattutto se, trasformandoli in una religione secolare, si ricorre ad essi per affrontare ogni problema legato alla convivenza sociale. A dispetto di ciò che potrebbe sembrare (e a ciò che sembra agli entusiasti dei diritti umani), non è un bene se il dibattito politico e, più in generale, il dibattito pubblico, viene “monopolizzato” dal linguaggio dei diritti. L'esito, neanche tanto paradossale, di trasformare in “diritto umano” ogni esigenza ed ogni aspettativa degli individui è di depotenziare il ruolo dei diritti e di attribuire al linguaggio dei diritti una funzione prevalentemente retorica. I diritti umani, osserva dunque Ignatieff, riguardano solo ciò che è giusto e non ciò che è bene. Attraverso questa distinzione altamente problematica, e che deve la sua centralità nel dibattito filosofico-politico contemporaneo a John Rawls⁴⁹, Ignatieff intende sostenere una tesi semplice: i diritti umani proteggono le “condizioni minime per ogni genere di vita”. Per la verità, la tesi di Ignatieff presuppone non tanto la distinzione tra giusto e bene, quanto quella tra ciò che è bene e ciò che è intollerabilmente sbagliato. Ciò che è intollerabilmente sbagliato appare evidente a tutti e la funzione dei diritti umani è proprio quella di evitare che gli individui vengano trattati in modo intollerabilmente sbagliato. Questo aspetto del minimalismo dei diritti di Ignatieff è ben ricostruito da Salvatore Veca: “...l'idea del bene ci *divide*, mentre ciò che può *unirci* è l'idea del male per esseri che qua e là per il mondo hanno, allo stesso modo, vite finite da vivere ma hanno idee diverse su che cosa ciò significhi o implichi per loro e per altri. Uno dei corollari della tesi ci dice che la *convergenza* possibile sul male è coerente con la persistente

⁴⁸ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., pp. 56-57, corsivo nell'originale.

⁴⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano, 1989, pp. 367-371.

divergenza eraclitea a proposito del bene”⁵⁰. Secondo questa prospettiva, l’età dei diritti è la risposta dell’umanità all’orrore della Shoah⁵¹. Per usare le parole di Isaiah Berlin, filosofo amato e studiato da Ignatieff, ciò che caratterizza il secolo breve è “la divisione dell’umanità in due gruppi – gli uomini propriamente detti e un qualche altro ordine di esseri di rango più basso, razze inferiori, culture inferiori, creature, nazioni o classi subumane, condannate dalla storia [...] Questo nuovo atteggiamento permette agli uomini di guardare a molti milioni di loro simili come ad esseri non completamente umani, e di massacrarli senza scrupoli di coscienza, senza che avvertano il bisogno di salvarli o di metterli in guardia”⁵².

Non è un caso che Ignatieff prenda le mosse dal racconto che Primo Levi fa del suo incontro ad Auschwitz con il dottor Pannwitz, capo del reparto di chimica. L’aspetto dell’incontro che più colpisce Levi è che non sembra un incontro tra esseri umani ma tra “... due esseri che abitano mezzi diversi” e che si scambiano sguardi “...come attraverso la parete di vetro di un acquario”⁵³. Si può ricordare a questo riguardo anche il celebre dialogo tra la zia Sally ed Huckleberry Finn⁵⁴. Quest’ultimo, per trarsi d’impaccio, giustifica così il proprio ritardo: “non è stato perché ci siamo incagliati...quello ci ha fatto perdere poco tempo. È scoppiata la testa di un cilindro”. La zia Sally, preoccupata, domanda: “Santo cielo! S’è fatto male qualcuno?”. La risposta di Huck è perentoria: “Nossignora. È morto un negro”. “Be’, è una fortuna, perché a volte la gente si ferisce”, commenta sollevata la zia Sally.

I diritti umani, dunque, rappresentano un baluardo contro ciò che è insopportabilmente sbagliato o, ricorrendo ancora a Berlin, contro l’idiozia morale. Tutto questo può essere riassunto dicendo che i diritti umani tutelano la dignità di tutti gli esseri umani; impediscono che alcuni esseri umani possano guardarne altri come attraverso il vetro di un acquario. In

⁵⁰ S. Veca, *I diritti umani e la priorità del male*, in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., pp. 101-134, la citazione è a p. 115, corsivi nell’originale.

⁵¹ Scrive Ignatieff: “L’Olocausto dimostra sia la necessità dei diritti umani dettata dalla prudenza sia la loro sostanziale fragilità” [M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 83].

⁵² I. Berlin, *L’unità dell’Europa e le sue vicissitudini*, in Id., *Il legno storto dell’umanità. Capitoli di storia delle idee*. A cura di H. Hardy (1990), trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, pp. 247-287, la citazione è a p. 253.

⁵³ P. Levi, *Se questo è un uomo* (1958), in Id. *Se questo è un uomo/La tregua*, Einaudi, Torino, 1992, in particolare pp. 91-97, entrambe le citazioni riportate nel testo sono a p. 95.

⁵⁴ M. Twain, *Le avventure di Huckleberry Finn* (1884), trad. it. di G. Musumarra, Rizzoli, Milano, 2007, tutte le citazioni seguenti sono a p. 277.

definitiva, il progresso morale promesso dai diritti umani consiste nel rendere le nostre comunità sempre più inclusive⁵⁵.

Che cosa significa che i diritti umani tutelano la dignità individuale? In che modo essi rendono le nostre comunità più inclusive? La risposta di Ignatieff a queste domande – risposta che costituisce il terzo momento del suo minimalismo dei diritti – è che i diritti umani servono a tutelare esclusivamente la libertà negativa degli individui⁵⁶. Essi hanno la funzione di garantire la capacità di azione degli individui e di favorire il perseguimento dei piani di vita di ciascuno nei limiti in cui essi non frustrino i piani di vita altrui. In definitiva, i diritti umani incarnano l'individualismo morale che è una ben definita prospettiva etica. A chi obietta che tale prospettiva, niente affatto leggera, è espressione dell'imperialismo occidentale, Ignatieff replica “che l'individualismo morale protegge la diversità culturale, poiché una posizione individualistica deve rispettare i diversi modi in cui gli individui scelgono di vivere le loro vite”⁵⁷. La libertà negativa sarebbe dunque una precondizione per la coesistenza pacifica di prospettive morali differenti e, in alcuni casi, radicalmente contrapposte. Per fugare l'accusa di imperialismo, Ignatieff rileva, inoltre, come la cultura dei diritti si diffonda nel periodo di massima crisi dell'Europa: “i diritti umani non sono tanto la dichiarazione della superiorità della civiltà europea quanto un monito degli europei perché il resto del mondo eviti di riprodurre i suoi stessi errori”⁵⁸.

Infine, una concezione minimale dei diritti è in grado di legittimare la protezione universale di tali diritti anche attraverso interventi armati che violino la sovranità degli stati. Come abbiamo visto, l'obiettivo dei diritti umani è quello di tutelare gli individui dal male intollerabile e contro il male intollerabile ogni mezzo è lecito. Scrive Ignatieff: “nel caso in cui l'ordine di uno stato si sia disintegrato e la popolazione sia precipitata in una guerra di tutti contro tutti, o nel caso di uno stato che stia portando avanti una

⁵⁵ Cfr. R. Rorty, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, cit. pp. 157ss.

⁵⁶ Sulla nozione di “libertà negativa” cfr. ovviamente I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà* (1969), trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano, 1989, pp. 185-241. Critiche interessanti all'idea che la funzione dei diritti umani si risolva nella protezione della libertà negativa sono avanzate da Amy Gutmann nell'edizione originale de *Una ragionevole apologia dei diritti umani* [cfr. A. Gutmann, *Introduction* in M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2001, pp. vii-xxviii].

⁵⁷ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 59. Pur non potendo sciogliere qui questo nodo, merita di essere rilevato che, a differenza di Ignatieff, Berlin rivendica la primazia morale dell'occidente: “l'umanità non sembra camminare tutta di pari passo, e le crisi di sviluppo delle nazioni non sono sincronizzate. [...] Oggi i nostri valori tendono a coincidere sempre di più con i vecchi standard universali che distinguono gli uomini civilizzati, per quanto ottusi, dai barbari, per quanto dotati”. [I. Berlin, *L'unità dell'Europa e le sue vicissitudini*, cit., p. 286].

⁵⁸ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 67.

violenza sistematica grave e ripetuta contro i suoi stessi cittadini, il solo modo efficace di proteggere i diritti umani è l'intervento diretto, che può andare dalle sanzioni all'uso della forza militare"⁵⁹.

Il minimalismo dei diritti di Ignatieff è stato ampiamente discusso e criticato⁶⁰. Le obiezioni principali possono essere suddivise in due gruppi. Il primo gruppo mette in questione che la nozione di libertà negativa, da sola, possa reggere la cultura dei diritti nel suo complesso e insiste sul rischio di imperialismo occidentale connesso a questa tesi. Come rileva Danilo Zolo, aver "filtrato la quintessenza occidentale della teoria dei diritti dell'uomo" è, a dispetto delle intenzioni, un ostacolo alla loro universalizzazione⁶¹. Il secondo gruppo di obiezioni guarda invece con preoccupazione alla giustificazione della "guerra umanitaria" che del minimalismo dei diritti di Ignatieff rappresenta un corollario non trascurabile⁶². Le riflessioni di Schmitt sul problema della guerra giusta dispiegano qui una indiscutibile forza profetica⁶³.

⁵⁹ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 42. Su questo aspetto, cfr. anche M. Ignatieff, *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale*, cit.

⁶⁰ Per tutti, cfr. T. Mazzaresse, *Minimalismo dei diritti. Pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, "Ragion Pratica", 26, 2006, pp. 179-208 e la bibliografia ivi citata.

⁶¹ Cfr. D. Zolo, *Fondamentalismo umanitario*, cit., pp. 148-154, la citazione è a p. 154. Riprende questo punto anche L. Baccelli, "Ex parte populi". *Per una teoria impura dei diritti*, "Ragion Pratica", 31, 2008, pp. 337-364, in particolare pp. 354-358. Gutmann osserva correttamente che "'minimale' non necessariamente è sinonimo di 'massimo consenso' o di 'ciò che è più facile far rispettare'" [A. Gutmann, *Introduction*, cit., p. xii]. Si deve peraltro considerare, come fa, tra gli altri, Bruno Celano, che "La 'cultura occidentale' non è un blocco unitario. Anch'essa è, al proprio interno, conflittuale. Ritenere che il problema capitale sia quello del rapporto, o della compatibilità, fra retorica dei diritti, espressione di una presunta 'cultura occidentale' in sé unitaria, da un lato, e culture non occidentali, d'altro lato, tende a occultare, ingannevolmente, questo punto. Occorre chiedersi se, in quale misura, sotto quali aspetti, limitatamente a quali segmenti, e così via, una cultura dei diritti umani, nelle sue diverse (e confliggenti) componenti, sia o no compatibile con la (con componenti particolari della) cultura occidentale. La risposta non è sempre affermativa. È segno di miopia ritenere che esista una 'cultura occidentale' che, a differenza delle altre, sarebbe integralmente compatibile con i diritti umani" [B. Celano, *Diritti umani e diritto a sbagliare (la cultura occidentale è compatibile con i diritti umani?)*, cit., corsivi nell'originale].

⁶² Per una più articolata ricostruzione di queste critiche mi limito a rinviare a D. Zolo, *Fondamentalismo umanitario*, in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., pp. 135-157.

⁶³ Schmitt ad esempio scrive: "La discriminazione del nemico quale criminale e la contemporanea implicazione della *justa causa* vanno di pari passo con il potenziamento dei mezzi di annientamento e con lo sradicamento spaziale del teatro di guerra. Il potenziamento dei mezzi tecnici di annientamento spalanca l'abisso di una discriminazione giuridica e morale altrettanto distruttiva". Ed ancora: "nella misura in cui oggi la guerra viene trasformata in azione di polizia contro turbatori della pace,

Qui non mi interessa entrare nel dettaglio di queste obiezioni né, più in generale, prendere posizione pro o contro il minimalismo di Ignatieff. Il mio obiettivo è invece quello di stabilire se una concezione minimalista dei diritti – assumendo per amore di argomento che si tratti di una concezione condivisibile – sia in grado di superare le difficoltà che minano la fiducia nei diritti umani e fanno parlare di crisi dell'età dei diritti. Nel prossimo paragrafo mostrerò che la strategia che consiste nel difendere una “concezione sobria e rigorosa dei diritti dell'uomo”⁶⁴ non consente di ridurre significativamente l'indeterminatezza del linguaggio dei diritti né di evitare che si usi tale linguaggio in modo retorico e strumentale.

4. *L'impossibilità del minimalismo dei diritti*

Il minimalismo dei diritti è (può essere) la soluzione alla crisi dell'età dei diritti?

Questa domanda è ambigua e, in un certo senso, mal posta. Essa infatti sembra presupporre che il minimalismo dei diritti sia un'opzione effettivamente in campo, e questo è falso.

Giorgio Pino osserva che il dibattito sul modello minimalista adotta una prospettiva decisamente prescrittiva; tale modello appare infatti del tutto inadeguato a render conto delle caratteristiche degli stati costituzionali contemporanei⁶⁵. Come abbiamo detto in precedenza, tali stati sono caratterizzati, tra le altre cose, dal fenomeno della proliferazione dei diritti, dalla elevata indeterminatezza del linguaggio dei diritti e dalla potenziale conflittualità tra diritti rivendicati da individui diversi.

È sempre Pino a rilevare che queste caratteristiche degli stati costituzionali non possono essere considerate meri “errori evolutivi” dell'età dei diritti che attendono di essere emendati. Secondo questo autore, esistono almeno quattro ragioni che spiegano e giustificano perché gli stati

criminali ed elementi nocivi, deve anche essere potenziata la giustificazione dei metodi di questo *police bombing*. Si è così costretti a spingere la discriminazione dell'avversario in dimensioni abissali” [C. Schmitt, *Il nomos della terra nei diritti internazionali dello “jus publicum europaeum”*, cit., entrambe le citazioni sono a p. 430]. Cfr. anche, sia pure da una prospettiva molto diversa, S. Žižek, *Contro i diritti umani* (2005), trad. it. di D. Cantone, Il Saggiatore, Milano, 2005, pp. 53-63.

⁶⁴ L'espressione è in D. Zolo, *Fondamentalismo umanitario*, cit., p. 136.

⁶⁵ Cfr. qui ed in seguito G. Pino, *Il linguaggio dei diritti*, “Ragion Pratica”, 31, 2008, pp. 393-409 ed anche Id., *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2010, in particolare pp. 211-215. Cfr. anche B. Celano, *Diritti, principi e valori nello Stato costituzionale di diritto: tre ipotesi di ricostruzione*, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto 2004. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Giappichelli, Torino, 2005, pp. 53-74, in particolare pp. 58-60.

costituzionali presentano queste caratteristiche anziché altre. Innanzitutto, le costituzioni e le carte dei diritti contemporanee sono frutto di un compromesso tra forze politiche ed ideologie diverse; in secondo luogo, il pluralismo di fatto che caratterizza le società contemporanee è generalmente considerato anche un valore da preservare (e, aggiungo, che può essere preservato solo incorporando i valori “cari” a visioni del mondo ed ideologie differenti); in terzo luogo, le costituzioni contemporanee sono pervasive, nel senso che riguardano, potenzialmente, ogni aspetto della vita di una società. Pino osserva in modo suggestivo che “...una costituzione è, quasi alla lettera, un progetto organico di fondazione di un ordine sociale”⁶⁶; infine, le costituzioni e la carte dei diritti sono pensate per durare a lungo e ciò presuppone che tali documenti normativi siano dotati di quella flessibilità che solo un elevato grado di indeterminatezza semantica può garantire.

Alla luce di queste osservazioni, la domanda con cui abbiamo aperto questo paragrafo appare priva di senso. Innanzitutto, si deve rilevare che il minimalismo dei diritti non è un’opzione realistica: anche a voler concedere che ridurre i diritti al minimo sarebbe il modo migliore per ridare smalto all’età dei diritti, bisognerebbe riconoscere che tale soluzione non è a disposizione. Il mondo reale va in tutt’altra direzione e non tenerne conto è un grave limite anche per una concezione dei diritti dichiaratamente prescrittiva.

Vale la pena di precisare, incidentalmente, che questa constatazione non va letta come una obiezione alla proposta di Ignatieff. Tra le numerose critiche che possono essere rivolte alla (ragionevole) apologia dei diritti di questo autore non v’è traccia, direi, di ingenuità e velleitarismo. Al contrario, è casomai il realismo “muscolare” di questa proposta a creare imbarazzo. Nell’individuare un insieme minimo di diritti “davvero” fondamentali, l’obiettivo di Ignatieff non è tanto quello, “fantascientifico”⁶⁷, di immaginare mondi possibili diversi dal mondo reale, quanto quello, assai pragmatico, di giustificare interventi, anche armati, a tutela dell’autonomia individuale. Di più: l’obiettivo è anche quello di mostrare che, in alcuni casi, la difesa dei diritti e, più in generale, della cultura dei diritti passa per una violazione dei diritti stessi. Nella *Prefazione* alla prima edizione de *Il male minore*, Ignatieff non usa mezzi termini: “quando le democrazie combattono il terrorismo, esse agiscono per difendere un ideale di vita politica priva di violenza. Ma sconfiggere il terrorismo richiede l’uso della violenza. *Non solo*,

⁶⁶ G. Pino, *Il linguaggio dei diritti*, cit., p. 396.

⁶⁷ L’assimilazione tra le teorie minimaliste dei diritti e i romanzi di fantascienza mi è stata suggerita da B. Celano, *Come deve essere la disciplina costituzionale dei diritti?*, in S. Pozzolo (a cura di), *La legge e i diritti*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 89-123, in particolare p. 96. In quella sede, Celano fa espressamente riferimento alle teorie dei diritti di Robert Nozick e Hillel Steiner.

può anche comportare coercizione, inganno, segretezza e, persino, violazione di certi diritti”⁶⁸. Non è un caso che a questo autore sia stato attribuito l'appellativo di “guerriero dei diritti umani”⁶⁹.

Questa precisazione non è tuttavia che una nota a margine, e mi consente di ribadire che la questione di cui stiamo discutendo è il minimalismo dei diritti in quanto tale e non la versione del minimalismo proposta da Ignatieff. Ed in relazione al minimalismo dei diritti in quanto tale, il primo limite che balza agli occhi è, come si è detto, la *nonchalance* con cui questa prospettiva guarda a come va il mondo.

Inoltre, anche a voler soprassedere sulla incapacità del minimalismo dei diritti di render conto della realtà, ci sono un buon numero di giustificazioni a sostegno della proliferazione dei diritti, come Pino, tra gli altri, mostra in modo convincente. Questo significa che il modello minimalista non soltanto è irrealistico, è simile ad un romanzo di fantascienza, ma che è anche discutibile che esso possa essere considerato un'utopia, un ideale regolativo. Bisogna dunque domandarsi se esistono giustificazioni del modello minimalista in grado di sopravanzare quelle a sostegno della proliferazione dei diritti. In tal senso, si potrebbe puntare, evidentemente, sulla riduzione della indeterminatezza del discorso dei diritti e sulla eliminazione dei conflitti tra diritti che il minimalismo sembra a prima vista in grado di garantire. In questo caso, non resta che verificare se tali obiettivi siano effettivamente alla portata del minimalismo.

Purtroppo, le speranze riposte sul minimalismo dei diritti non possono che essere frustrate. Questa conclusione è difesa da Bruno Celano con argomenti convincenti⁷⁰. Celano ipotizza ad esempio che una costituzione riconosca il diritto alla libertà di espressione, che è uno dei tradizionali diritti di libertà, e che la medesima costituzione non sancisca il diritto all'onore. In

⁶⁸ M. Ignatieff, *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale*, cit., p. 15, corsivo aggiunto. Žižek sembra avere in mente proprio Ignatieff quando osserva che “...molti partigiani della causa liberale sono così impazienti di lottare contro il fondamentalismo antidemocratico che finiranno per gettar via proprio la libertà e la democrazia così da poter combattere meglio il terrorismo. Se i “terroristi” sono pronti a distruggere questo mondo per amore dell'altro mondo, i nostri guerrieri antiterrorismo sono pronti a distruggere il loro mondo democratico per odio dell'altro mondo musulmano. Alcuni di loro amano a tal punto la dignità umana da essere pronti a legalizzare la tortura, e cioè la somma degradazione di questa dignità” [S. Žižek, *Un anno sognato pericolosamente* (2012), trad. it. di C. Salzani, Ponte alle Grazie, Milano, 2013, p. 56]. Per un'analisi di ampio respiro sul tema “diritti e terrorismo”, cfr. A. Pintore, *Le due torri. Diritti e sicurezza ai tempi del terrore*, in Id., *Democrazia e diritti. Sette studi analitici*, Ets, Pisa, 2010, pp. 125-151.

⁶⁹ A. Orford, *Reading Humanitarian Intervention*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 186; tale appellativo è ripreso anche da C. Douzinas, *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, cit., p. 4.

⁷⁰ Cfr. in particolare B. Celano, *Come deve essere la disciplina costituzionale dei diritti?*, cit.

questo caso, avremmo un diritto di cui è possibile fornire una definizione precisa ed univoca – cioè, il diritto alla libera manifestazione del pensiero – e l’assenza di qualsiasi limitazione normativa all’esercizio di tale diritto. Potremmo considerare questa una plausibile disciplina costituzionale dei diritti? È evidente che una disciplina siffatta “...sarebbe, banalmente, assurda: un nonsenso”⁷¹.

Sulla base di questa osservazione, che Celano suffraga con ulteriori esempi, è inevitabile concludere che “anche un *Bill of rights* che si limiti a sancire i diritti di libertà (diritti della prima, o della primissima, generazione), riducendo all’essenziale il catalogo dei diritti costituzionalmente sanciti, purché ragionevole e sensato, genera la possibilità di conflitti, tensioni, fra i diritti, e fra questi ultimi e ulteriori fini, scopi, obiettivi, valori sociali e politici; e genera, in tal modo, l’indeterminatezza e l’incertezza tipiche delle costituzioni contemporanee. I diritti (persino i diritti, minimali, della tradizione liberale) vengono in grappoli, e i conflitti sono inevitabili”⁷².

Riassumendo: la strada indicata dal minimalismo dei diritti si rivela un vincolo cieco per almeno tre ragioni.

Innanzitutto, il minimalismo non tiene conto della realtà; esso propone un modello di disciplina costituzionale dei diritti che diverge radicalmente dalla disciplina reale. In questo senso, il minimalismo dei diritti è simile ad un romanzo di fantascienza.

In secondo luogo, anche a voler glissare sull’assenza di “realismo” del minimalismo, è discutibile che tale modello possa assurgere al ruolo di ideale regolativo. La proliferazione dei diritti che caratterizza gli stati costituzionali contemporanei non è necessariamente (e non è da tutti considerata) un errore evolutivo della cultura dei diritti, ma può essere giustificata e valutata positivamente. Il minimalismo, dunque, anche qualora fosse un’opzione possibile, dovrebbe mostrare di essere anche preferibile rispetto a modelli “pluralistici”⁷³. In particolare, chi sostiene una versione del minimalismo dovrebbe sostenere che la maggiore determinatezza del linguaggio dei diritti e la riduzione del conflitto tra diritti che, in ipotesi, questo modello è in grado di garantire, favoriscano la cultura dei diritti più di quanto non sia in grado di fare un modello alternativo che consideri la proliferazione dei diritti un valore. E ciò è, come ogni valutazione etico-politica, discutibile.

⁷¹ B. Celano, ult. cit., p. 92.

⁷² B. Celano, ult. cit., p. 96.

⁷³ Usa questa espressione B. Celano, *Diritti, principi e valori nello Stato costituzionale di diritto: tre ipotesi di ricostruzione*, cit. ed anche Id., *Diritti fondamentali e poteri di determinazione nello Stato costituzionale di diritto*, “Filosofia politica”, 3, 2005, pp. 427-441.

Infine, è possibile mostrare che, in ogni caso, il minimalismo non è neppure in grado di garantire la determinatezza del linguaggio dei diritti e l'assenza di conflitti tra diritti e così il discorso sul minimalismo può ritenersi definitivamente chiuso.

L'impossibilità del minimalismo non basta a sancire la fine dell'età dei diritti. Come osserva sempre Celano, la constatazione che il minimalismo non è una strada praticabile può indurre due diverse reazioni a seconda che si sia inclini al pessimismo o all'ottimismo.

Nel primo caso, l'ineliminabile indeterminatezza del linguaggio dei diritti indurrà a ritenere che i diritti non sono che fallacie anarchiche. Tale lettura "pessimista" o, se si preferisce, "realista", presenta sfumature diverse a seconda che si innesti su uno sfondo liberale (Jeremy Bentham), conservatore (Edmund Burke) o socialista-progressista (Karl Marx)⁷⁴. Questa forma di pessimismo, tuttavia, non è affatto nuova e, dunque, non è questo (o, più precisamente, non è "soltanto" questo) che si vuole intendere con l'espressione "fine dell'età dei diritti".

Nel secondo caso, si riterrà l'indeterminatezza del linguaggio dei diritti nonché l'espressa incorporazione di valori morali in documenti giuridici un'occasione per una salutare ed inevitabile commistione tra il discorso giuridico e il discorso morale⁷⁵. Questo modo di vedere le cose, tuttavia, non incide (almeno non in modo decisivo) su quella che qui denomino "fine dell'età dei diritti". In altri termini, non basta che si apprezzi il fatto che il diritto, grazie al linguaggio dei diritti, sia sempre più compromesso con (e indistinguibile dal)la morale per respingere la tesi della "fine dell'età dei diritti". Una condizione preliminare, ovviamente, è quella di intendersi sull'espressione 'fine dell'età dei diritti'.

Dunque: cos'è la "fine dell'età dei diritti"? Cercheremo di abbozzare una risposta a questa domanda nel paragrafo conclusivo di questo saggio.

5. Osservazioni conclusive

L'aspetto dell'età dei diritti su cui abbiamo maggiormente richiamato l'attenzione è la fiducia nei confronti di un progresso morale dell'umanità. Se l'umanità sia in costante progresso, o in costante regresso o, ancora, se sia sostanzialmente sempre la stessa (tesi, quest'ultima, che Kant denomina

⁷⁴ Sulle differenze tra le diverse versioni del pessimismo sui diritti cfr. J. Waldron, *Introduction*, in Id. (ed. by), *'Nonsense upon stilts'. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London and New York, 1987, pp. 1-6, nonché i brani antologici ivi riportati.

⁷⁵ Cfr. almeno R. Dworkin, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996.

“abderitismo”) è questione che non può essere affrontata in questa sede; peraltro, il sospetto che tale questione non abbia una soluzione univoca (nel senso che la soluzione dipende fatalmente da visioni del mondo e da inclinazioni soggettive) è difficile da rimuovere. Parafrasando Jerome Frank, si potrebbe dire che il modo di inquadrare tale questione dipende da ciò che si è mangiato a colazione. Peraltro, il mercato delle idee offre ipotesi che spaziano dal “paradiso” della fine della storia all’”inferno” dello scontro fra civiltà e, anche grazie ad un’ampia gamma di ipotesi intermedie, è in grado di offrire la rappresentazione della realtà che meglio si attaglia all’indole di ciascuno.

Il punto saliente non è, dunque, quello di stabilire se Kant, Bobbio e numerosi altri abbiano ragione circa la tesi, generale, del progresso morale dell’umanità; piuttosto, ciò che qui interessa è identificare le caratteristiche dell’età dei diritti che inducono molti a riporre nei diritti umani le proprie aspettative in un futuro migliore. Tali caratteristiche possono essere sinteticamente compendiate nell’individualismo di matrice illuminista (si ricordi la rivoluzione copernicana che sostanzialmente inverte la prospettiva da cui osservare il rapporto tra governanti e governati) e nella convinzione che esista uno zoccolo duro (auspicabilmente in espansione) di valori morali universalmente condivisi sui quali edificare un futuro di pace e prosperità dell’umanità. Più specificamente, sono tali valori condivisi, la cui concretizzazione normativa è rappresentata in prima istanza proprio dai diritti, a consentire di sperare in un “*plus jamais ça*” rispetto a tragedie quali l’Olocausto e i totalitarismi.

La fine dell’età dei diritti a cui faccio riferimento è la fine della credenza in questa idea. Nell’idea, cioè, che vi siano valori (sufficientemente “spessi”) condivisi da tutti. La fine dell’età dei diritti, dunque, non è collegata (almeno, non direttamente) al fatto che la realtà abbia in vario modo fatto “resistenza” alla cultura dei diritti. Decretare la fine dell’età dei diritti attraverso un elenco di ciò che è andato storto in questi decenni (e, peraltro, sin da subito⁷⁶) significherebbe confondere la dimensione assiologico-normativa dell’ideale (o degli ideali) incarnato(/i) dall’età dei diritti con la

⁷⁶ Noam Chomsky e Edward S. Herman, ad esempio, a proposito della politica nordamericana del secondo dopo guerra giungono ad una conclusione senza appello: “Quali che siano gli atteggiamenti della leadership Usa verso la libertà interna (un atteggiamento, come si è notato, molto ambiguo), la politica attuata sistematicamente verso i Paesi del Terzo mondo [...] dimostra che il presunto impegno in difesa della democrazia e dei diritti umani è semplice retorica e in palese contrasto con la politica reale” [N. Chomsky, E. S. Herman, *La Washington Connection e il fascismo del terzo mondo. L’economia politica dei diritti umani* (1979), Volume 1, trad. it. di C. Ghibellini, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005, p. 31].

dimensione fattuale delle possibili violazioni di tale ideale⁷⁷. Il punto cruciale concerne piuttosto il modo in cui si è evoluto il linguaggio dei diritti e le aspettative che ciascuno ripone nei diritti.

La mia impressione è che sia ormai molto diffusa la consapevolezza che il linguaggio dei diritti è l'idioletto attraverso il quale avanzare pretese e rivendicazioni nell'arena pubblica se si desidera che le une e le altre abbiano delle *chance* di essere accolte. Parafrasando Jon Elster, si potrebbe considerare l'uso pervasivo del linguaggio dei diritti come un caso emblematico di quella “forza civilizzatrice dell'ipocrisia” che ci porta a travestire i nostri interessi particolari da ragioni universalizzabili⁷⁸. Non è forse troppo azzardato sostenere che l'uso retorico e spregiudicato del linguaggio dei diritti al fine di incrementare la forza delle proprie rivendicazioni politiche sia uno degli esiti pressoché inevitabili della costituzionalizzazione degli ordinamenti giuridici.

Inoltre, è altrettanto diffusa la consapevolezza che nell'età dei diritti si sia modificato (e continui a modificarsi) l'assetto tra i poteri e, in particolare, quello tra il potere legislativo e quello giudiziario, nel senso di una cessione di potere legislativo al potere giudiziario. Per dirla con Joseph Raz, “i diritti costituzionali sono congegni per effettuare una divisione di potere tra i vari organi dello stato”⁷⁹.

È indicativo al riguardo che John Rawls, autore la cui influenza sul dibattito filosofico-politico contemporaneo difficilmente può essere sovrastimata, consideri la ragione pubblica – che non è altro che il “distillato” della cultura dei diritti – non come uno “sbarramento” ma, piuttosto, come un “linguaggio comune” o come un “traduttore” degli argomenti e delle ragioni che vengono presentati nel dibattito pubblico. La ragione pubblica richiede cioè che la discussione pubblica sugli elementi costituzionali essenziali e sulle questioni di giustizia fondamentale venga condotta entro i limiti della concezione politica della giustizia, ma non presuppone che vi sia un'unica concezione politica della giustizia condivisa da tutti. Lo stesso Rawls riconosce esplicitamente che “è inevitabile, e spesso desiderabile, che i cittadini abbiano idee diverse di quella che è la concezione politica più adeguata; infatti la cultura giuridica pubblica non può non contenere idee fondamentali diverse, suscettibili di essere sviluppate in modi

⁷⁷ Riprendo questa distinzione da T. Mazzarese, *Diritti fondamentali*, in U. Pomarici (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto. Volume II*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 179-217, in particolare pp. 202-206.

⁷⁸ J. Elster, *Argomentare e negoziare* (1993), trad. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano, 1993.

⁷⁹ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 245-263, la citazione è a p. 257. La mia attenzione su questo passaggio è stata richiamata da G. Pino, *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*, cit., pp. 211-215.

diversi. Nel lungo termine la lotta (soggetta a regole) fra esse è un modo attendibile di scoprire quale sia la più ragionevole – se ce n'è una”⁸⁰.

In definitiva, è proprio il fatto che il linguaggio dei diritti si sia trasformato in una *lingua franca* ad avere prodotto la fine dell'età dei diritti⁸¹.

Ciò sembra sfuggire ad esempio a Raz, il quale ritiene che sia “...un buon momento per i diritti umani. Non che essi siano rispettati più che nel passato. Il ricorso palese al sequestro di persona, agli arresti arbitrari ed alla tortura da parte degli Stati Uniti, e la restrizione senza precedenti della libertà individuale negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, fanno dubitare al riguardo. *È un buon momento per i diritti umani in quanto nella gestione delle faccende del mondo si ricorre più frequentemente di prima a rivendicazioni concernenti tali diritti.* Esistono dichiarazioni e trattati che hanno ad oggetto i diritti umani, corti e tribunali internazionali con giurisdizione su molteplici violazioni dei diritti umani. Essi sono invocati per giustificare guerre (ad esempio Haiti, Somalia e Jugoslavia). L'osservanza dei diritti umani è considerata come una condizione per la partecipazione a diversi programmi internazionali, per la ricezione di aiuti finanziari, e così via. Parecchie ONG di primo piano monitorano il rispetto dei diritti umani”⁸².

In conclusione: l'espressione ‘fine dell'età dei diritti’ è utilizzata in modo valutativamente neutrale, per indicare la fine di un paradigma di organizzazione della società a vantaggio di un altro, nonché la consapevolezza diffusa nella società che ciò è avvenuto e che tornare indietro è ormai alquanto difficile se non addirittura impossibile. Non c'è dunque alcunché di paradossale né di roboante o di retorico (nel senso della retorica

⁸⁰ J. Rawls, *Liberalismo Politico* (1994), trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 195.

⁸¹ Questo rischio è colto con chiarezza già da Waldron più di vent'anni fa: “pochi fra noi desiderano che il linguaggio dei diritti degeneri in una sorta di lingua franca attraverso la quale esprimere valori morali o politici di ogni tipo” [J. Waldron, *Introduction*, in Id. (ed. by), *Nonsense upon stilts? Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, cit., p. 2].

⁸² J. Raz, *Diritti umani senza fondamenti*, “Ragion pratica”, 29, 2007, pp. 449-468, la citazione è a p. 449, corsivo aggiunto. Più di recente, anche Stefano Rodotà sembra trascurare che un linguaggio dei diritti pletorico contribuisce a modificare in modo radicale, e non necessariamente verso il meglio (ma questa è una opinione), la cultura dei diritti: “un innegabile bisogno di diritti, e di diritto, si manifesta ovunque, sfida ogni forma di repressione, innerva tessa politica. E così, con l'azione quotidiana, soggetti diversi mettono in scena una ininterrotta dichiarazione di diritti, che trae la sua forza non da una qualche formalizzazione o da un riconoscimento dall'alto, ma dalla convinzione profonda di donne e uomini che solo così possono trovare riconoscimento e rispetto per la loro dignità e per la stessa loro umanità. Siamo di fronte a una inedita connessione tra l'astrazione dei diritti e la concretezza dei bisogni, che mette all'opera soggetti reali” [S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 6].

dell'anti-retorica dei diritti, per usare l'azzeccata espressione di Mazzaresse⁸³) nel decretare la fine dell'età dei diritti in presenza di un discorso pubblico tutto incentrato sui diritti e sulla loro tutela.

⁸³ T. Mazzaresse, *Minimalismo dei diritti. Pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, cit., p. 179.

Il diritto costituzionale e i diritti in crisi

Diletta Tega

Università di Milano Bicocca

Scienze Giuridiche Nazionali e Internazionali

diletta.tega@unimib.it

ABSTRACT

The essay explores the impact of the Court of Strasburg on human rights protection's procedures and achievements at the national level, with particular regard to the Italian legal system, arguing that its impact is one of the causes of the current *crisis of fundamental rights*. From a Constitutional Law perspective, the essay explores how the new universalism of human rights, grounded in the notion of cooperative constitutionalism, affects the protection of rights and it wonders how to guarantee – in a context characterized by a shift of decision-making powers, towards technocratic (mainly international) organs – the accountability and the democratic legitimacy of national constitutional powers. The analysis allows one to observe the most recent developments of the so called multilevel protection of human rights and to identify its main problems. Having acknowledged that the expansion of rights – and their aspiration to go further national regulations and protections – appears strictly linked to the reallocation of judicial power at the ultra-state level and, more generally, to the notion of globalization of law, the paper tries to identify some revisions that could be proposed while respecting the enormous contribution of the Court to the protection of human rights.

KEYWORDS

Rights, claims, constitutional courts, protection of fundamental rights

1. Uno sguardo d'insieme sul sistema di tutela dei diritti approntato dalla Corte europea di Strasburgo

Questo saggio discute l'impatto che la giurisprudenza della Corte europea di Strasburgo ha sulle modalità e sui risultati della protezione dei diritti negli ordinamenti e, in particolare in quello italiano¹, sostenendo che tale impatto costituisca uno delle cause dell'attuale *crisi dei diritti*.

Mi preme anticipare le questioni che si svilupperanno di seguito, intrecciandole però con il quadro generale del sistema di tutela dei diritti corroborato dai giudici di Strasburgo, in modo da non tralasciare il tema nel suo

¹ Per uno studio che consideri in parallelo tale impatto nei diversi Paesi aderenti cfr. A. STONE SWEET, H. KELLER, *Introduction*, in A. STONE SWEET, H. KELLER (edited by), *A Europe of Rights. The impact of the ECHR on National Legal Systems*, Oxford, 2008, 3 ss.

complesso ed evitare di presentare così una ricostruzione solo parziale o enfaticizzata della realtà che si è presa ad oggetto.

La Corte europea dei diritti dell'uomo di Strasburgo (cui nel testo ci si riferisce indistintamente anche con l'acronimo Corte Edu) costituisce il motore propulsivo del più riuscito e sofisticato tra gli strumenti internazionali posti a tutela dei diritti². La Corte, che ha licenziato la sua prima pronuncia nel 1959, implementa la Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali³, proclamata a Roma nel 1950 ed entrata in vigore nel 1953. A tale testo sono stati aggiunti diversi Protocolli che, a partire dal 1970⁴, hanno arricchito il catalogo dei diritti e modificato importanti aspetti procedurali del funzionamento della Corte che, nel frattempo, ha visto aumentare sia i Paesi ai quali si rivolge (ben quarantasette) sia i ricorsi che è chiamata a decidere (diverse decine di migliaia all'anno)⁵.

Inizialmente la Convenzione (cui nel testo ci si riferirà per semplicità anche come Cedu), sottoscritta da quattordici Stati, nello stabilire una protezione progressiva dei diritti e delle libertà proclamati anche nelle coeve Carte costituzionali, si prefiggeva, nella logica indicata dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 (richiamata peraltro nel Preambolo e di cui la Cedu si presenta al tempo stesso come specificazione e integrazione), di concorrere a prevenire un ulteriore conflitto mondiale, a rafforzare il regime democratico (inteso come l'ambiente in cui la salvaguardia dei diritti si circo-

² Così la pensa anche Luzius Wildhaber, già presidente della Corte, *Rethinking the European Court of Human Rights*, in J. CHRISTOFFERSEN, M. RASK MADSEN, *The European Court of Human Rights between Law and Politics*, Oxford, 2011, 205.

³ La Corte, come è noto, è stata prevista dall'art. 19 della Convenzione.

⁴ In particolare il Protocollo n. 1 proclama la libertà della proprietà (art. 1), il diritto all'istruzione (art. 2), il diritto a libere elezioni (art. 3); il Protocollo n. 4 enuncia il divieto di imprigionamento per debiti (art. 1), la libertà di circolazione (art. 2), il divieto di espulsione dei cittadini (art. 3), il divieto di espulsioni collettive di stranieri; il Protocollo n. 6 sancisce l'abolizione della pena di morte (art. 1, ad eccezione di quella prevista per atti commessi in tempo di guerra o di imminente pericolo di guerra dalle singole legislazioni nazionali, art. 2); il Protocollo n. 7 stabilisce le garanzie procedurali in caso di espulsione di stranieri (art. 1), il diritto ad un doppio grado di giudizio in materia penale (art. 2), il diritto di risarcimento in caso di errore giudiziario (art. 3), il diritto di non essere giudicato o punito due volte (art. 4), la parità tra coniugi (art. 5); il Protocollo 12 definisce il divieto generale di discriminazione; il Protocollo 13 abolisce la possibilità, prevista dall'art. 2 del Protocollo n. 6, di prevedere la pena capitale in caso di guerra (art. 1).

⁵ Nel 2011 sono stati 64 500 i ricorsi attribuiti a un collegio giudiziario, cioè il 5% più rispetto al 2010, 47 300 di questi sono stati assegnati ai giudici monocratici, poiché destinati, *prima facie*, a essere dichiarati irricevibili (11 % in più rispetto al 2010), mentre 17 200 sono stati trasmessi alle sezioni o ai comitati (9 % in meno rispetto al 2010). Il cd. deficit annuale, cioè la differenza tra i ricorsi assegnati ad una formazione giudiziaria e il numero di ricorsi decisi si aggira intorno a 12 300.

scrive e può essere realizzata)⁶, opponendosi al comunismo, a rimarcare la costruzione di un'identità europea⁷. Spesso durante i lavori preparatori si individuò la tutela dei diritti come antidoto ai regimi totalitari, usciti sconfitti dal conflitto mondiale o ancora esistenti, come quello staliniano⁸. Lo scopo finale dei redattori della Convenzione era — come ricorda Norberto Bobbio in una riflessione ancora attuale sul Preambolo — la realizzazione di un'unione più stretta fra gli Stati del Consiglio d'Europa da raggiungersi attraverso la protezione dei diritti dell'uomo, alla luce di una comunanza di ideali, di un'eredità comune⁹. Si sottraevano così le libertà individuali all'esclusivo dominio statale per farne l'oggetto di un *ordine pubblico europeo* la cui protezione — garanzia collettiva dice il Preambolo — veniva affidata, per la prima volta, ad organi sovranazionali¹⁰.

A ridosso dell'entrata in vigore della Convenzione gli Stati fondatori stabilirono l'esistenza di una Commissione, chiamata a “filtrare” i ricorsi che la Corte avrebbe potuto decidere. Mentre però la Commissione iniziò a lavorare già a partire dal 1954 (per portare a compimento la propria attività nel 1998, anno in cui entra in vigore il ricorso individuale alla Corte), bisognerà attendere il 1959, come si è detto, per leggere la prima pronuncia della Corte, una volta vinte le resistenze di diversi Paesi fondatori alla creazione di un giudice sovranazionale che vegliasse sul rispetto della Convenzione¹¹.

⁶ Inteso come l'ambiente in cui la salvaguardia dei diritti si circoscrive e può essere realizzata. Su che cosa si intenda per società democratica si veda, per esempio, la pronuncia *Handyside c. Regno Unito* del 7 dicembre 1976, § 49.

⁷ Così A. STONE SWEET, H. KELLER, *op. cit.* Sarebbe errato ridurre lo scopo degli Stati fondatori alla sola, per quanto fondamentale, lotta ai regimi dittatoriali. I lavori preparatori infatti mostrano la volontà, in particolare di alcuni Stati, di dare vita ad un *Bill of rights* dei Paesi d'Europa.

⁸ Così anche K. VASAK, autore di uno dei primissimi studi sulla Convenzione nel panorama della dottrina francese, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Paris, 1964, 281 ss.

⁹ N. BOBBIO, *Il Preambolo della Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, *Riv. dir. inter.*, 1974, 440.

¹⁰ Così F. OST, *Originalité des méthodes d'interprétation de la Cour Européenne des droits de l'Homme*, in M. DELMAS – MARTY, *Raisonner la raison d'Etat*, Paris, 1989, 448. Del resto la creazione di tale peculiare ordine pubblico è rafforzata dall'affermazione della Corte in base alla quale la Convenzione va letta in funzione del suo specifico carattere di trattato di garanzia collettiva dei diritti, così, per es., nel caso *Soering c. Germania* del 7 luglio 1989, § 87.

¹¹ Come ricorda G. SPERDUTI, *Caratteri del sistema europeo di protezione dei diritti dell'uomo*, *Riv. dir. inter.*, 1974, nonostante la Corte possa essere adita solo dalla Commissione, dopo che la stessa abbia però dichiarato ricevibile la domanda, abbia tentato la via del regolamento amichevole e adottato il proprio rapporto, sempre che lo Stato o gli Stati interessati ne abbiano accettato la giurisdizione “è ugualmente da rilevare che la concezione seguita nella creazione della Corte europea rappresenta un ardito progresso rispetto alla tradizionale concezione degli organi di giurisdizione internazionale”, 436.

Le brevissime notazioni appena fatte servono per marcare quanto profondamente il cd. sistema Strasburgo si sia trasformato rispetto ad un passato tutto sommato recente: di pari passo con il cambiamento degli equilibri politici e costituzionali, seguito al fatale crollo del muro di Berlino del 1989 e alla fine della cd. guerra fredda, gli scopi perseguiti sono *naturalmente* mutati e la garanzia si è fatta più che mai pervasiva. Come dimostrano, del resto, i giudici europei che, attraverso l'interpretazione evolutiva della Convenzione (considerata un *living instrument*¹²) e il riferimento al cd. consenso europeo, sono divenuti una sorta di imbuto delle nuove istanze di libertà. Vale la pena ritornare, ancora una volta, sulle parole usate nel Preambolo per capire la consapevolezza che allora i redattori della Cedu avevano riguardo l'imperfezione del tipo di garanzia che potevano costruire: si prevedano infatti solo "prime misure" per garantire "alcuni dei diritti enunciati nella Dichiarazione universale"¹³.

La Corte è riuscita, pur nel suo ruolo di *giurisdizione sussidiaria delle libertà*, ad affermarsi come il principale artefice nel continente europeo¹⁴ non solo di un ordine pubblico europeo "delle libere democrazie d'Europa allo scopo di salvaguardare il loro patrimonio comune di tradizioni politiche, di ideali, di libertà e di legalità"¹⁵, ma anche di un catalogo dei diritti improntato ad una lettura non solo incrementale, ma anche *progressista* delle libertà. Intendo dire, con quest'ultima affermazione, che nei confronti dei Paesi con una tradizione democratica meno consolidata essa ha affermato, pur nel rispetto del margine di apprezzamento statale¹⁶, uno standard di protezione

¹² Le prime pronunce in cui la Corte enuncia tale caratteristica della Convenzione sono le notissime *Tyrer c. Regno Unito*, 25 aprile 1978 e *Loizidou c. Turchia*, 23 marzo 1995.

¹³ N. BOBBIO, *op. cit.*, 444. Le parole con cui K. VASAK, *op. cit.*, conclude il suo volume testimoniano, a mio parere, questa consapevolezza delle difficoltà e delle resistenze statali al progetto della Convenzione, "que dire alors de la Convention: elle comprend du meilleur, auquel s'ajoute le pire; l'or est melange au plomb le plus vulgaire. Ce qui est importante et réconfortant, c'est que le pire est l'heritage d'un passé condamné, alors que le meilleur porte en lui les espoirs de l'avenir", 287.

¹⁴ Tanto che dagli anni '90 del secolo scorso la ratifica della Convenzione è divenuta una tappa obbligatoria per gli Stati che hanno voluto entrare a far parte dell'Unione europea. Si vedrà, una volta intervenuta la ratifica della Convenzione da parte dell'Unione europea, come si configureranno i rapporti con la Corte di giustizia che, a quel punto, avrà tutti gli strumenti giuridici per potenziare ulteriormente la sua vocazione ad essere essa stessa giudice dei diritti.

¹⁵ Così la Commissione si esprime nella decisione *Austria c. Italia* dell'11 gennaio 1961. Un esempio recentissimo è rappresentato dal ricorso presentato da Yuliya Tymoshenko, ex primo ministro ucraino, sottoposta ad un regime di detenzione drammatico. Il caso al momento in cui si va a stampa non è stato ancora deciso.

¹⁶ Rispetto del margine che ha portato la Corte, per quanto riguarda l'ordinamento turco, per esempio, a confermare la pesante limitazione che il diritto nazionale pone al diritto di

dei diritti, civili e politici, il più simile possibile a quello degli ordinamenti europei più garantisti¹⁷.

Come giustamente evidenzia uno dei maggiori esperti della giurisprudenza di Strasburgo, Frédéric Sudre¹⁸, la Corte pare distinguere i diritti enunciati nella Convenzione in due categorie che rappresenterebbero i capisaldi dell'ordine pubblico europeo. La prima è quella dei diritti che vengono identificati come fondanti la stessa democrazia europea, vale a dire: la libertà di pensiero, di religione¹⁹, di coscienza, di espressione²⁰, il diritto a non subire torture e trattamenti inumani e degradanti²¹. Mentre la seconda comprende diritti di "importanza capitale", indirettamente costitutivi la democrazia: il diritto alla libertà e alla sicurezza personale, il diritto ad un equo processo (sintetizzabili nel principio della preminenza del diritto²²), il diritto a libere elezioni²³, il diritto dei genitori al rispetto delle loro convinzioni nell'educazione dei figli²⁴ (riassumibili nel principio del pluralismo politico).

In particolare la giurisprudenza europea ha influito in maniera rilevante, anche negli ordinamenti considerati tradizionalmente più avanzati nell'elaborazione della tutela delle libertà, sulle garanzie penali e processuali

fondare partiti politici, sia permesso rinviare a S. CECCANTI, D. TEGA, *Protezione della democrazia dai partiti antisistema: quando un'esigenza può diventare un'ossessione*, in A. DI GIOVINE (a cura di), *Democrazie protette e protezione delle democrazie*, Torino, 2005, 37 ss., nonché a C. BOLOGNA, *Ordine pubblico europeo e scioglimento dei partiti politici: verso la protezione della democrazia europea?*, in *Lo strumento costituzionale dell'ordine pubblico europeo*, L. MEZZETTI, A. MORRONE (a cura di), Torino, 2011, 443 ss.

¹⁷ Sulla limitata incidenza della Convenzione sulle libertà politiche e civili in Italia si è notoriamente espresso A. PACE, *La limitata incidenza della C.E.D.U. sulle libertà politiche e civili in Italia*, *Diritto pubblico*, 2001, 1 ss.

¹⁸ F. SUDRE, *Existe-t-il un ordre public européen?*, in P. TAVERNIER (editeur), *Quelle Europe pour le droits de l'homme? La Cour de Strasbourg et la réalisation d'une "union plus étroite"*, Bruxelles, 1996, 54-55.

¹⁹ Tra gli altri il caso Kokkinakis c. Grecia del 25 marzo 1995, § 31, nel quale per la prima volta si afferma la violazione di tale libertà.

²⁰ Per esempio nel caso, cui già si è fatto riferimento, Handyside, o ancora in Vogt c. Germania del 26 settembre 1995, § 71, concernente il licenziamento di un dipendente pubblico, in questo caso un'insegnante, a causa delle sue attività politiche in seno al Partito comunista tedesco.

²¹ Il già citato caso Soering che ha riguardato un cittadino tedesco condannato alla pena capitale negli Stati Uniti.

²² Tra i tanti casi che riconoscono tale principio come fondamentale in una società democratica si ricordano Golder c. Regno Unito del 21 febbraio 1975 e Brogan c. Regno Unito, del 29 novembre 1988.

²³ Personalmente inserirei questo diritto nella prima categoria. La pronuncia Mathieu-Mohin e Clerfayt c. Belgio del 2 marzo 1987, § 47, sulla quale si vedano le riflessioni di P. COSTANZO, L. TRUCCO, *Il caso Mathieu – Mohin e Clerfayt c. Belgio in tema di diritti elettorali*, in M. CARTABIA (a cura di), *Dieci casi sui diritti in Europa*, Bologna, 2011, 237 ss.

²⁴ Caso Kjeldsen, Busk Madsen e Pedersen c. Norvegia del 7 dicembre 1976, § 50.

e sul diritto di proprietà. In base alle statistiche rese pubbliche dalla Corte, nel periodo compreso tra il 1959 e il 2011 su 12425 condanne la maggior parte ha riguardato la violazione, nell'ordine, del diritto ad un equo processo (8660), del diritto alla libertà e alla sicurezza (2205, con particolare riferimento alle condizioni dell'arresto e della detenzione), del diritto alla proprietà (2569), del diritto ad un ricorso effettivo (1559), del divieto di tortura e di trattamenti inumani e degradanti, comprensivo dell'assenza di un'inchiesta statale efficace (1444)²⁵.

La Corte ha inoltre elaborato un'interpretazione del diritto al rispetto della vita privata e familiare ex art. 8 (che in qualche caso si “appoggia” anche sull'art. 12, diritto al matrimonio) spesso molto avanzata rispetto a tradizioni giuridiche nazionali consolidate, ottenendo risultati talvolta confusi e criticati (nel senso che spesso la Grande camera è intervenuta a smentire la precedente decisione dei colleghi delle Sezioni). Se è vero infatti che è da tutti riconosciuta l'esistenza di un comune patrimonio europeo letterario, artistico e filosofico, alcune delle decisioni che più clamori hanno suscitato testimoniano che sono rinvenibili, parimenti, divisioni ancora significative in tema di famiglia e di limiti alla libertà religiosa o di espressione²⁶. Quest'ultimo filone giurisprudenziale, per quanto molto valorizzato dalla dottrina (neanche questo scritto fa eccezione in tal senso) rappresenta, nella totalità dell'attività della Corte, uno tra i molti aspetti che la caratterizzano²⁷.

L'enfaticizzazione in particolare di tale orientamento giurisprudenziale, ma più in generale di tutta l'attività della Corte, prosegue nelle riflessioni di chi si spinge a sostenere — in base alla definizione della Convenzione come “uno strumento costituzionale dell'ordine pubblico europeo”²⁸ e alla procedura delle cd. sentenze pilota — che essa sia accostabile, pur nel consapevolezza delle peculiarità, ad una giurisdizione costituzionale. L'affermazione, che certamente non è da sottovalutare, è per certi aspetti affascinante, ma,

²⁵ Nel 2011 l'ordine è in parte diverso: su 987 condanne il maggior numero ha riguardato la violazione del diritto ad un equo processo (641), del diritto alla libertà e alla sicurezza (261, con particolare riferimento alle condizioni dell'arresto e della detenzione), del divieto di tortura e di trattamenti inumani e degradanti, comprensivo dell'assenza di un'inchiesta statale efficace (287), del diritto ad un ricorso effettivo (187), del diritto alla proprietà (155).

²⁶ Così molto opportunamente M. DELMAS – MARTY, *Pluralisme et tradition nationales (revendication des droits individuels)*, in P. TAVERNIER, *op. cit.*, 81 ss.

²⁷ Per rifarci ancora alle statistiche le condanne sono negli anni 1959-2011: 853 per quanto concerne l'art. 8 e 7 in relazione all'art. 12, nel solo 2011 rispettivamente 126 e 0.

²⁸ Caso *Loizidou c. Turchia* del 23 marzo 1995, § 75, è stato ricordato che l'espressione era stata in qualche modo anticipata nella decisione della Commissione Cipro c. Turchia del 1978, F. SUDRE, *op. cit.*, 39.

come si tenta di dire nel saggio, va inserita in una discussione che tenga in considerazione anche le caratteristiche che la smentiscono.

Tra queste si possono elencare: il fatto che nella maggioranza dei casi la Corte non svolge il ruolo di una giurisdizione costituzionale, impegnata com'è a fronteggiare ripetute violazioni strutturali della Convenzione o violazioni dei diritti più basilari, come quello al divieto di trattamenti inumani in perpetuati in ordinamenti, recentemente entrati a far parte del Consiglio d'Europa, che non hanno ancora sviluppato una cultura giuridica e politica dei diritti paragonabile a quella, pur spesso ancora deficitaria, dei Paesi occidentali; la modalità di selezione dei giudici che compongono la Corte; le specificità nazionali; la loro preparazione (che risulta fortemente disomogenea, visto che siedono oggi a Strasburgo giudici di tradizione e cultura giuridica di *civil law*, giudici che si rifanno invece alla *common law* britannica e altri che si sono formati nelle *law schools* statunitensi); il dato incontrovertibile che la giurisdizione di Strasburgo è chiamata a risolvere il *caso concreto*, e non a valutare la *convenzionalità* di una scelta normativa nazionale (anche se talvolta giudici e dottrina italiani paiono tendere a fare assumere proprio questo ruolo "costituzionale" alla Corte di Strasburgo).

2. Il ruolo dei giudici

La scelta di prevedere un numero limitato di diritti e per molti di essi, anche se non per tutti, un'ampia clausola limitativa introduce ad un altro dei nodi che si affrontano: e cioè il ruolo dell'interprete e, in particolare, dei giudici. Come è stato ipotizzato infatti un tale tipo di tecnica redazionale (che si spiega anche in nome della necessità di avvicinare alla ratifica più Stati possibili) presuppone una figura "forte" di magistrato giudicante [...] nella cui potestà interpretativa si nutre, da parte dei cittadini, una fiducia addirittura ottimistica quanto alle capacità di esso di cogliere e condividere le emergenti domande sociali"²⁹.

Questa ipotesi viene confermata, in primo luogo, dalla Corte che la inverte attraverso l'interpretazione evolutiva della Convenzione, intesa come *living instrument*, e, in secondo luogo, dai giudici comuni nazionali, chiamati ad applicare le norme convenzionali, nell'interpretazione offertane dalla Corte di Strasburgo. Come vedremo, in particolare per quanto concerne il ruolo del giudice nazionale, l'attrazione esercitata dall'*irresistibile fascino* della cd. tutela multilivello, ha spinto la Corte di cassazione italiana (ancora prima che la Corte costituzionale avesse riconosciuto, con le decisioni nn. 348 e 349 del 2007, la Convenzione, così come interpretata dai giudici europei, come

²⁹ A. PACE, *op. cit.*, 12-13.

fonte sub costituzionale del diritto) a utilizzare la Convenzione come ausilio interpretativo delle norme interne e, in riferimento al problema della responsabilità dello Stato per l'eccessiva durata del processo, a interpretare i principi del diritto interno alla luce delle pronunce di condanna della Corte europea, arrivando a rinviare a nuovo ruolo una causa, in attesa di una decisione dei giudici di Strasburgo³⁰. Mentre in altri casi, anche se non frequenti, ha indotto qualche giudice a costruire, erroneamente, un inesistente parallelo con il diritto comunitario, in modo da disapplicare il diritto interno in contrasto con la Convenzione.

Il giudice si è “evoluto” in un “giudice dei diritti” — ha affermato Roberto Romboli — attraverso l'applicazione diretta della Costituzione prima, l'interpretazione costituzionalmente conforme, suggerita e imposta dalla Corte costituzionale dopo e, ora, aggiungo io, mediante una sorta di controllo di convenzionalità della norma interna che può trarlo in inganno circa i limiti del proprio ruolo. Questo tipo di espansione delle attribuzioni in capo al giudice porta più di una volta al contrasto con il potere politico³¹: in linea di massima si può schematizzare affermando che, mentre l'atto legislativo, imponendo una regola per il futuro, è fondato sulla volontà politica, quello giurisdizionale, invece, produce diritto solo come effetto indiretto della risolu-

³⁰ Così F. SORRENTINO, *La tutela multilivello dei diritti*, relazione presentata al Convegno annuale dell'Associazione italiana dei costituzionalisti, Padova, 22-23 ottobre 2004, nella versione apparsa in *Riv. Ital. Dir. Pubbl. Comunitario*, 2005, 87 e 95. La Cassazione, ricorda l'A., ha ritenuto vincolanti, con le decisioni nn. 1338, 1339, 1340, 1341 del 2004, i principi stabiliti in materia di danno non patrimoniale ai fini dell'interpretazione del diritto interno; o ancora ha rinviato la decisione alla pronuncia della Corte europea, come è accaduto in merito all'applicazione dell'art. 5 bis della legge n. 359 del 1992, sulla determinazione dell'indennità di esproprio.

³¹ R. ROMBOLI, *L'attività creativa di diritto da parte del giudice*, in *Questione giustizia*, 2008, 212, si riferisce ai due conflitti di poteri sollevati rispettivamente da Camera e Senato nei confronti della sentenza di Cassazione (I sez. civile, n. 21748 del 2007) sulla domanda di sospensione del trattamento somministrato a Eluana Englaro all'epoca in stato vegetativo permanente. La Corte costituzionale, con l'ordinanza n. 334 del 2008 con la quale dichiara inammissibile i conflitti, afferma che “il Parlamento può in qualsiasi momento adottare una specifica normativa della materia, fondata su adeguati punti di equilibrio fra i fondamentali beni costituzionali coinvolti”. Pur aderendo a questa impostazione, la decisione della Cassazione mi pare condivisibile, considerando la vicenda personale e umana di Eluana Englaro e della sua famiglia, problematica, invece, se si ammette, come mi sembra, che il giudice, nel colmare un vuoto legislativo, abbia indubbiamente operato una fuga in avanti rispetto all'ordinamento italiano per quanto concerne la ricostruzione della volontà del soggetto. In merito sia permesso rinviare a D. TEGA, *Costituzione e progressi medico scientifici: i dubbi di un costituzionalista*, in A. D'ALOIA (a cura di), *Il diritto alla fine della vita: principi, decisioni, casi*, Napoli, 2012, in corso di stampa.

zione di una determinata controversia, trovando il suo fondamento nella forza della ragione ed essendo qualificabile come fonte culturale³².

Tale sorta di attivismo giudiziale, sia a livello internazionale che interno, è soggetto da sempre a molteplici critiche, soprattutto da parte di chi mette in guardia dai pericoli, conseguenti all'abbandono del metodo giuspositivista "temperato", che derivano da interpretazioni emotive delle norme internazionali in tema di diritti, richiamandosi alla cd. teoria dei valori³³.

Più in generale una parte della dottrina e dell'opinione pubblica alimenta una contrapposizione tra i legislatori nazionali, caratterizzati come istituzioni maggioritarie³⁴, portatrici di istanze parziali (percepiti, da parti della società, come persino antagoniste alle proprie rivendicazioni) e la Corte di Strasburgo, presentata a tale scopo al pari di un'*istituzione antimaggioritaria*³⁵, garante ultima delle domande di giustizia. Credo che anche la Corte, in particolare in alcune sue decisioni, corrobora la tendenza, comune a molti ordinamenti, in base alla quale il giudice viene percepito da parte della società civile come portatore di una tutela giuridica più efficace rispetto alla difficoltà in cui pare dibattersi il legislatore rappresentativo.

Pur non aderendo alle tesi di chi considera il *judicial review of legislation* inappropriato come modalità di decisione finale nelle società democratiche³⁶,

³² Così A. PIZZORUSSO, *Principio democratico e principio di legalità*, in *Questione giustizia*, 2003, 340 ss. Rispetto a uno schema di questo tipo va però ricordata l'esistenza di tentativi di forzatura da parte del giudiziario.

³³ A. PACE, *Metodi interpretativi e costituzionalismo*, *Quaderni costituzionali*, 2001, 41- 42.

³⁴ Riprenderemo *infra* questo tema, dico subito che non mi pare che la nozione di democrazia possa essere ricondotta solo ad una semplice idea maggioritaria.

³⁵ Mauro Cappelletti, del resto, ricorda che è "verità banale, anche se infinite volte in ogni epoca e con tanta inesauribile perseveranza negata o nascosta, la creatività del giudice", creatività intesa cioè come reazione *in primis* al positivismo giuridico. Continua l'A., l'utopia della capacità del politico di incorporare il consenso dei governati o perlomeno della maggioranza di essi si è dissolta da tempo e così la creatività può rivelarsi un bene o un male. Un'obiezione forte alla crescente creatività del giudice è sempre stata quella del suo essere anti-maggioritario e quindi antidemocratico, anche su questa affermazione l'A. dimostra di essere in parte scettico, richiamando anche le posizioni in merito maturate negli anni dallo studioso americano Martin Shapiro, in *Giudici legislatori?*, Milano, 1984, in particolare Premessa, 14, 81, 84, 95, 96.

³⁶ Per esemplificare credo che l'iter della vicenda della legge sulla procreazione assistita dimostri la bontà del nostro sistema di pesi e contrappesi costituzionali. La maggioranza parlamentare ha approvato nel 2004 una legge molto criticata dalla minoranza parlamentare e da parte della società. È stato possibile attivare l'istituto di democrazia popolare, il referendum abrogativo del 2005 non ha però raggiunto il *quorum* necessario al fine di abrogare i punti più discussi del provvedimento legislativo. In fine nel 2009 la Corte costituzionale, pur salvando l'impianto generale della legge, ha dichiarato la non costituzionalità di uno dei passaggi più problematici: le modalità previste per l'impianto degli embrioni.

mi pare che la lettura che parte della società civile dà dell'esperienza di Strasburgo rafforzi almeno uno dei capisaldi di questa posizione. Mi riferisco cioè alla leggerezza con la quale, talvolta, si adopera l'espressione "tirannia della maggioranza" (a cui fa eco l'espressione "diritto contro lo Stato" che, come vedremo, è usata da alcuni giudici di Strasburgo per sintetizzare il compito della Corte) per riferirsi a decisioni legislative nazionali che negano o riducono fortemente i diritti di qualcuno. È infatti palese che in ogni esempio di disaccordo sui diritti chi sostiene una lettura più ampia di un determinato diritto ritiene la posizione opposta potenzialmente tirannica. Questo dato, per quanto assodato, non può essere enfatizzato sino a far dimenticare, innanzitutto, che gli ordinamenti costituzionali, come il nostro, mettono in campo una serie di pesi e contrappesi che sono immaginati proprio per limitare il potere "tirannico", assicurando forme di partecipazione popolare indiretta o diretta ai procedimenti decisionali³⁷, e, all'opposto, che la Corte di Strasburgo non assicura certamente, come vedremo, dal rischio di una sorta di "tirannia internazionale dei giudici". Occorre infatti chiedersi se una giurisprudenza casistica e, di conseguenza spesso imprevedibile, sia la risposta più efficace alle difficoltà dimostrate dal potere politico³⁸: può essere una cassa di risonanza per diversi tipi di rivendicazioni, ma non può essere la cura.

Quello che preme indagare — lasciando sullo sfondo la problematica rappresentata dal pericolo che si vada legittimando una post-democrazia in cui il mito dell'antipolitica porti all'assoluto predominio di istanze tecnocra-

³⁷ Sul principio di decidere a maggioranza, nel rispetto dei diritti inviolabili, come nuovo elemento fondante il moderno costituzionalismo cfr. A. BARBERA, C. FUSARO, *Maggioranza (principio di)*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali, ad vocem*, Roma, 1995.

³⁸ Un tale tipo di riflessione non deve essere accostata alle posizioni di critica più estrema che "smitizzano" la bontà del *judicial review*, almeno in una società che presenti determinate caratteristiche democratiche. In che senso cioè l'ultima parola è preferibile che spetti, anziché ad una assemblea rappresentativa, ad una aristocrazia giudiziaria? Il riferimento è alle posizioni di J. WALDRON, in particolare espresse nel saggio *The Core Case against Judicial Review*, in *Yale Law Journal*, 2006, in particolare 1360, 1367, 1379, 1395-1396, 1406. In sintesi è noto che l'A. ritiene il *judicial review*, in particolare nella sua versione *strong* (nella quale senza dubbio rientra anche il controllo di costituzionalità italiano), inappropriato in società democratiche il cui problema di fondo non è un mal funzionamento del Parlamento, ma il mancato accordo dei suoi componenti rispetto ai diritti (tipicamente inerenti alle scelte più difficili che una società deve prendere come per esempio quelle riguardanti l'interruzione di gravidanza, le azioni positive, la tolleranza religiosa, i diritti culturali delle minoranze, ecc.). *Contra*, da ultimo, R. BIN, *Legal text and judicial adjudication: what lawyers can learn from modern Physics*, dattiloscritto presentato il 26 marzo 2012 presso lo Straus Institute for the Advanced Study of Law and Justice, NYU.

tiche³⁹ — è se questo sia il vero ruolo della Corte o piuttosto una forzatura foriera, tra l'altro, di una possibile perdita di autorevolezza. Per quanto concerne il nostro ordinamento, i giudici di Strasburgo offrono all'individuo — come rilevato da Federico Sorrentino al Convegno annuale dell'Associazione italiana dei costituzionalisti nel 2004⁴⁰ — “l'impressione” di superare l'inesistenza dello strumento del ricorso individuale, ma soprattutto di provocare una spinta al superamento anche di orientamenti consolidati in sede nazionale, come è avvenuto per controversie sull'accessione invertita, sulle limitazioni espropriative della proprietà privata e sull'immunità parlamentare, inserendosi in un processo evolutivo già in parte avviato in sede nazionale.

Utilizzare però il ricorso alla Corte come occasione per contestare il dettato (o l'assenza di dettato, ipotesi queste due non paragonabili) legislativo nazionale su temi diversi da quelli appena ricordati e che dividono fortemente la società (ad e. quelli etici), non è compito della Corte, almeno per come era stata pensata la sua natura sussidiaria, e, alla luce dello spirito che ha animato i lavori preparatori alla Convenzione.

Assodato che l'espansione dei diritti e la loro vocazione a superare i circuiti della regolazione e della tutela nazionale sono in un rapporto che si autoalimenta con la riallocazione del potere giudiziario a livello ultrastatale e, più in generale, con la cd. globalizzazione del diritto resta da chiedersi, dopo aver fatto questa constatazione, quali correttivi, rispettosi dell'enorme apporto che la Corte ha dato al progredire della tutela dei diritti, possano proporsi.

3. Quali diritti?

Questo scritto si incentra sul tema dei *diritti in crisi*⁴¹ perché, paradossalmente, proprio nel momento in cui in Europa si assiste ad una proliferazione delle sedi della loro tutela e al consolidarsi del riconoscimento, precipuamente in

³⁹ Così si esprime G. PITRUZZELLA, *Quello che Barberis non dice: primato della tecnica, concorrenza tra fonti e tra ordinamenti, applicabilità diretta del diritto europeo ovvero delle nuove ragioni del “governo dei giudici”*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI COSTITUZIONALISTI, *Annuario 2004. Separazione dei poteri e funzione giurisdizionale*, Atti del XIX Convegno Annuale Padova, 22-23 ottobre 2004, Padova, 2008, 53.

⁴⁰ ID., *La tutela multilivello dei diritti*, op. cit., 98.

⁴¹ Sia permesso sul tema rinviare a D. TEGA, *I diritti in crisi tra Corti nazionali ed Corte europea di Strasburgo*, Milano, 2012. Sui significati della cd. crisi dei diritti si veda l'interessante contributo di F. BELVISI, *Domande intorno alla crisi dell'età dei diritti. Per un po' di realismo sui diritti umani*, *ivi*.

via giudiziale, dei cd. nuovi diritti⁴², si fatica a definire il contenuto di molti di essi, indebolendone così l'efficacia⁴³ e acclarando la falsa equazione "più diritti = più giustizia". Ciò porta inevitabilmente ad uno stallo, ad una transizione non necessariamente negativa, che richiede agli studiosi del diritto⁴⁴ di riflettere su una trasformazione in grado di evolvere in molteplici esiti. Tale proliferazione, potremmo dire, *sfocata*, dei diritti costituisce non solo un argomento sul quale interrogarsi, ma a sua volta e più in generale, rappresenta uno dei fattori cui può ascrivere la crisi della categoria del diritto soggettivo⁴⁵, categoria che, pur messa alla prova su più fronti, non pare un concetto di cui si possa ancora fare a meno⁴⁶. Come è ben noto le elaborazioni sui diritti pubblici soggettivi di Georg Jellinek⁴⁷, riprese in Italia, da Santi Romano e Pietro Virga⁴⁸, costituiscono il tentativo, riuscito, di bilanciare il dogma della

⁴² Si riferisce a un'Europa nella quale si rinvergono diritti di ogni specie e di ogni qualità M. PATRONO, *I diritti dell'uomo nel Paese d'Europa*, 2000, 3 ss., 97 ss.

⁴³⁴³ M. AINIS, *Le libertà negate*, Milano, 2004, 8 ss. R. BIN, *Diritti e fraintendimenti*, in *Ragion pratica*, 2000, 23-24, afferma che come la vendita dei titoli nobiliari prelude alla perdita del loro significato sociale, così è pure per lo *status* costituzionale dei "diritti". Elargire lo *status* di diritto costituzionalmente riconosciuto ad interessi che filtrano per la porticina di un'interpretazione spregiudicata, rende assai poco credibile poi il tentativo di spendere questo *status* per rintuzzare altri interessi antagonisti, privi di titolo nobiliare.

⁴⁴ Sul tema si vedano per esempio le riflessioni di F. BILANCIA, *I diritti fondamentali come conquiste sovrali di civiltà*, Torino, 2002, 207 ss. È poi evidente che in tale paradosso sono coinvolte anche le dinamiche legate alla volontà delle maggioranze politiche, tema però che non è oggetto del presente studio.

⁴⁵ Augusto Barbera addebita la difficoltà in cui versa la categoria a diversi motivi, tra i quali ricorda, oltre alla cd. tutela multilivello dei diritti: la presenza di un giudice costituzionale cui il cittadino può accedere limitandosi a proporre delle eccezioni nel corso di un giudizio, facendo così venire meno la tradizionale correlazione fra diritto e azione a tutela di esso; la distinzione sempre più evanescente fra "diritti soggettivi" e "diritti pubblici soggettivi", i primi riferiti ai rapporti fra soggetti privati, i secondi alle relazioni fra cittadini e autorità pubbliche; la formulazione non più solo per regole, ma per principi delle costituzioni del secondo dopoguerra che talvolta non rende possibile individuare in modo netto il concreto "interesse" tutelato in capo a singoli soggetti e il conseguente "potere" conferito agli stessi; la constatazione che nello stato costituzionale le libertà tendono a tradursi, oltre che in un diritto soggettivo, anche in più ampi *statuti* o *istituzioni* per la libertà. Cfr. A. BARBERA, C. FUSARO, *Corso di diritto costituzionale*, Bologna, 2012, 166; e così anche A. BALDASSARRE, *Diritti della persona e valori costituzionali*, Torino, 1997, 339 ss.

⁴⁶ A. BARBERA, "Nuovi diritti": *attenzione ai confini*, in L. CALIFANO (a cura di), *Corte costituzionale e diritti fondamentali*, Torino, 2004, 30-31.

⁴⁷ In particolare nell'opera *System der subjektiven Offentlichen rechte*, Tubingen, pubblicata nel 1892 e poi nel 1905 (in italiano nel 1912).

⁴⁸ Nelle riflessioni raccolte rispettivamente in *La teoria dei diritti pubblici subiettivi*, in *Primo trattato completo di diritto amministrativo*, V. E. Orlando (diretto da), Milano, 1902; *Libertà giuridica e diritti fondamentali*, Milano 1947.

priorità dei diritti con quello della sovranità statale, attraverso la riaffermazione del potere in mano ad un soggetto. In tal modo i diritti soggettivi (pubblici) si caratterizzano per essere il risultato del *self restraint* dello Stato ordinamento, alla cui volontà vengono subordinati cittadino e amministrazione (lo Stato apparato).

Si diceva tentativo riuscito⁴⁹, ma certamente non del tutto soddisfacente in un'età nella quale la subordinazione alla volontà superiore dello Stato ordinamento è accompagnata da grande insofferenza e insoddisfazione. Del resto se la dottrina più attenta ha da sempre affermato che le libertà non si potevano ridurre esclusivamente entro un tale schema interpretativo, pur non potendone fare a meno, l'esperienza contemporanea dimostra, una volta di più, che prescindendo da esso si corre il rischio di vederle evaporare nell'aria rarefatta delle condizioni generali di libertà⁵⁰. Per intenderci la dignità di "diritto", scrive Augusto Barbera, si può riconoscere solo a quelle situazioni in cui interessi soggettivi di singoli individui o di gruppi siano direttamente e immediatamente tutelati e sia loro riconosciuta la possibilità di azionarne i rimedi giurisdizionali⁵¹. L'A. ribadisce che se non si è di fronte a pretese azionabili non si è di fronte a diritti fondamentali, nel senso che non ogni valore costituzionalmente tutelato (pace, sicurezza, ecc.) si traduce in un diritto costituzionale per i cittadini⁵². Proprio per questo motivo la possibilità di ricorso a Corti internazionali può rappresentare, senza dubbio, un ulteriore strumento in mano ai cittadini, purché non contraddica il principio democratico, legato ai diritti politici degli stessi cittadini.

Ma in che cosa consistono i sintomi che, più in particolare, mi hanno fatto parlare di *diritti in crisi* all'incrocio tra Corti nazionali e Corte di Strasburgo?

In particolare i diritti ricevono negli ordinamenti giuridici contemporanei protezione non solo a livello nazionale, ma anche internazionale e sovranazionale quella che viene anche definita la cd. tutela multilivello dei diritti. A tal proposito mi preme specificare che nel corso del saggio uso questa espressione con un valore esclusivamente descrittivo e non prescrittivo⁵³. Del resto, le dichiarazioni internazionali dei diritti si sono prima moltiplicate, nella logica che ha animato il progetto della Dichiarazione universale del

⁴⁹ Si veda in merito la ricostruzione che ne fa A. BALDASSARRE, *Diritti della persona e valori costituzionali*, Torino, 1997, 321 ss.

⁵⁰ A. BARBERA, *ult. op. cit.*, 29.

⁵¹ *Contra* F. MODUGNO, *I diritti del consumatore: una nuova "generazione" di diritti?*, in A.A.VV., *Scritti in onore di Michele Scudiero*, III, Napoli, 2008, 1388-1389.

⁵² A. BARBERA, "Nuovi diritti": *attenzione ai confini*, *op. cit.*, in particolare 19, 29, 31.

⁵³ Per le critiche alla teoria prescrittiva del costituzionalismo multilivello si rimanda alla trattazione che segue. In ogni caso in particolare si Cfr. M. LUCIANI, *Costituzione, integrazione europea, globalizzazione, Questione giustizia*, 2008, in particolare 71 ss.

1948, per trasformarsi, pur con esiti diversi — grazie all’insediamento delle Corti da esse previste — da prestigiose “tigri di carta”⁵⁴ in strumenti in grado di penetrare gli ordinamenti nazionali. L’internazionalizzazione del linguaggio e delle figure normative che traducono l’idea dei diritti insieme alla proliferazione delle fonti normative che riconoscono i diritti e degli strumenti giuridici a loro tutela rappresentano uno dei fenomeni più appariscenti nell’attuale scenario giuridico⁵⁵. A fronte di tale ricostruzione mai numerose come oggi sono le perplessità, per alcuni addirittura le *inquietudini* nei confronti di questo fenomeno non più nuovo, ma che sembra aver acquisito, per la prima volta, una matura sistematizzazione⁵⁶.

Inquietudini che arrivano a mettere in discussione la legittimazione stessa delle Corti sovranazionali e internazionali e i rapporti con gli organi politici rappresentativi nazionali, nonché il contenuto stesso dei diritti. Da questo tipo di “tutela integrata” dei diritti emergono dunque due elementi: quello più attinente alla forma che è caratterizzato da relazioni e collegamenti tra Stati e organizzazioni regionali (in questo contesto l’aggettivo viene usato per indicare realtà continentali) e internazionali; e quello che, invece, più riguarda l’aspetto contenutistico, composto da una molteplicità di sfaccettature che paiono condurre nella direzione di un’affermazione della neutralità e del valore della dignità umana⁵⁷, rispetto alle diverse concezioni del mondo presenti in una società fortemente secolarizzata e allo stesso tempo anche molto frammentata. In ultima analisi si ha a che fare con rivendicazioni provenienti dalla popolazione che per molto tempo appartenevano al terreno dell’indecidibile da parte della politica, ma che ora rischiano di essere assog-

⁵⁴ R. GUASTINI, *Diritti*, in P. COMANDUCCI, R. GUASTINI (a cura di) *Analisi e diritto. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Torino, 1994, parla di “diritti di carta”, 168 e 170; G. ROLLA, *Le prospettive dei diritti della persona alla luce delle recenti tendenze costituzionali, Quaderni costituzionali*, 1997, 417 ss., usa la definizione “romantiche dichiarazioni”, in particolare 431.

⁵⁵ Così A. D’ALOIA, *Introduzione. I diritti come immagini in movimento: tra norma e cultura costituzionale*, in A. D’ALOIA (a cura di), *Diritti e Costituzione*, Milano, 2003, LIX.

⁵⁶ Cfr. T. CAMPBELL, K. D. EWING, A. TOMKINS, (edited by), *The Legal Protection of Human Rights. Sceptical Essays*, Oxford, 2012; O. CHessa, *La tutela dei diritti oltre lo Stato. Fra “diritto internazionale dei diritti umani” e “integrazione costituzionale europea”*, in R. NANIA, P. RIDOLA (a cura di), *I diritti costituzionali*, Torino, 2001, 89 ss.

⁵⁷ M. RUOTOLO, *Appunti sulla dignità umana*, in *Studi in onore di Franco Modugno*, IV, Napoli, 2011, 3123 ss.; nonché gli scritti di F. MODUGNO, da ultimo, cfr. *Presentazione del volume Esperienza elementare e diritto*, di A. SIMONCINI, L. VIOLINI, P. CARROZZA, M. CARTABIA, Milano, 2011, presso la Camera dei Deputati, 11 luglio 2012, dattiloscritto, 22 ss. Sarebbe di conseguenza enucleabile un “nuovo diritto” per questi A. solo se si riferisse ad un diritto enumerato riconosciuto come inviolabile e al principio supremo di libertà-dignità.

gettate a decisioni compiute da istituzioni specializzate, ma non rappresentative.

Il dato di partenza è noto: l'esito dell'arricchimento dei significati e delle modalità di tutela dei diritti non è sempre e in ogni caso incrementale. In alcuni frangenti infatti i nuovi contenuti dei diritti possono evidenziare inedite prospettive di bilanciamento, rischi "degenerativi" o antinomie⁵⁸.

Tale considerazione è già stata avanzata per quanto concerne il riconoscimento giurisprudenziale di cd. nuovi diritti, operato dal giudice nazionale⁵⁹ e, a maggior ragione, seppur con le dovute precisazioni, è possibile estenderla anche al meccanismo di tutela internazionale dei diritti, in particolare a quello approntato dalla Corte europea, per il livello di maturazione e di pervasività negli ordinamenti costituzionali che ha raggiunto in questi anni. La crisi dei diritti che analizzo in questo saggio infatti mette in luce un tema noto, il riconoscimento di "diritti nuovi" per via giudiziaria in un ambito però nuovo, l'ordinamento internazionale, e in riferimento ad una Convenzione internazionale anziché ad una Costituzione.

Ora i diritti costituzionali si caratterizzano: a) per essere il fondamento di tutto l'ordinamento giuridico e dello stesso Stato, cioè la categoria *a priori* della democrazia pluralistica; b) per acquisire contenuto e garanzia dal dettato costituzionale nazionale; c) per essere inviolabili, cioè per essere valori di fronte ai quali si arresta la possibilità di svuotamento o di eliminazione da parte dei pubblici poteri e per essere efficaci *erga omnes*⁶⁰. Per tutti questi significati vengono anche definiti diritti fondamentali poiché sono valori costituzionali e come tali esprimono un paradigma ordinato nel quale il valore della libertà individuale viene fissato in una determinata relazione con altri

⁵⁸ In questi termini A. D'ALOIA, *Introduzione. I diritti come immagini in movimento: tra norma e cultura costituzionale*, op. cit., xxvii. Sul rischio della sovrapposizione (e non del mero sovrappollamento di diritti) di norme originate in ambienti "culturali" diversi aveva già avvertito del resto A. PACE, *La limitata incidenza della C.E.D.U. sulle libertà politiche e civili in Italia*, op. cit., 32; ID., *Metodi interpretativi e costituzionalismo*, op. cit., 35.

⁵⁹ In tema di nuovi diritti si rimanda alle note posizioni di A. BARBERA, *Art. 2 Cost.*, G. Branca (in diretto da), *Commentario della Costituzione. I principi fondamentali*, Bologna-Roma, 1975, 59 ss.; A. PACE, *Problematica delle libertà costituzionali, Parte generale*, Padova, I ed. 1983 (e successive); P. Barile, *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Bologna, 1984; F. MODUGNO, *I nuovi diritti nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, Torino, 1995; P. CARETTI, *L'interpretazione dell'art. 2 della Costituzione*, in P. CARETTI, *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, Torino, ult. ed. 2011; da ultimo A. MORRONE, *Commento all'art. 2 della Costituzione*, in M. SESTA (a cura di), *Codice della famiglia*, tomo I, Costituzione, Carte dei diritti, Quattro codici, Milano, 2009 (II edizione), 3 ss.; M. CARTABIA, *In tema di nuovi diritti*, in AA.VV., *Studi in onore di Franco Modugno*, I, Napoli, 2011, 625 ss.

⁶⁰ Così efficacemente A. BALDASSARRE in particolare in, *I diritti fondamentali nello Stato costituzionale*, in AA.VV., *Scritti in onore di Alberto Predieri*, Milano, 1996, 63, nonché ID., in *Diritti della persona e valori costituzionali*, op. cit.

valori, sia d'interesse individuale che pubblico⁶¹. La natura di valori costituzionali dei diritti fondamentali, nonché la loro consistenza paradigmatica, conferiscono ai diritti enumerati una capacità espansiva che, pur senza essere illimitata e indifferenziata, è comunque idonea a permettere ai diritti di adattarsi all'evoluzione della realtà sociale nel rispetto del principio normativo contenuto nel testo costituzionale. Ammettere un'apertura indifferenziata della Costituzione significherebbe riconoscere la possibilità di una rottura dell'ordine delle valutazioni del costituente, acclarando l'esistenza di un ordine normativo superiore a quello costituzionale. Se ciò può essere in parte vero per quanto riguarda l'Unione europea con la specificazione dell'esistenza, mai negata del contrappeso dei cd. controlimiti, non lo è certamente per il cd. sistema Strasburgo.

Non vorrei essere fraintesa: la dottrina costituzionalistica italiana, come del resto è accaduto anche in altri ordinamenti, ha discusso la possibilità di enucleare valori emergenti nella società, capaci di essere riconosciuti come diritti costituzionali. Tra coloro che hanno sostenuto la necessità di considerare rivendicazioni e aspirazioni capaci di assumere la forma di “nuovi diritti” soggettivi e un contenuto in linea con il nucleo duro della carta costituzionale, c'è chi, Augusto Barbera in particolare, ha sempre messo in guardia da una serie di pericoli che possono portare a snaturare la categoria delle libertà costituzionali. Non si può trarre cioè dall'art. 2 Cost., pur valorizzando il legame tra libertà e responsabilità individuale, un generale “diritto alla libertà”, posto a tutela di impulsi individuali, poiché la Costituzione non può basarsi su un generico “diritto alla libertà” come “involucro del tornaconto”⁶². Non dubito di queste posizioni, a patto che non vengano strumentalizzate⁶³, per giustificare sempre e comunque, un legislatore nazionale tentato da un eccessivo atteggiamento paternalistico o proibizionista⁶⁴.

La tendenza a confondere i due piani si spiega per molte ragioni. Mi limito qui ad accennare alla più forte: alcuni diritti riconosciuti dalla Corte Edu appaiono come la frontiera più avanzata dello sviluppo della personalità e delle inclinazioni personali attraverso l'accesso alle opportunità offerte dal

⁶¹ ID., *op. cit.*, 74-76. La Corte costituzionale ha del resto riconosciuto che i diritti inviolabili rientrano tra i principi supremi dell'ordinamento, sentenza n.1146 del 1988.

⁶² G. AMATO, *Libertà: involucro del tornaconto o della responsabilità individuale?*, *Politica del diritto*, 1990, 47 ss.

⁶³ Per esempio sostengo sia corretto affermare che la Costituzione italiana non offra la base per il riconoscimento del “diritto al matrimonio omosessuale”. Tuttavia il legislatore ordinario potrebbe, a mio avviso, prevedere il riconoscimento delle coppie di fatto omosessuali, basandosi sull'art. 2 Cost. e sulla decisione della Corte costituzionale n. 138 del 2010.

⁶⁴ A tal proposito si veda la posizione di M. AINIS, *Le libertà negate*, *op. cit.*

livello più avanzato scientificamente della società, le cd. *chances of life*⁶⁵. In questo senso si può concordare che i diritti e le libertà fondamentali si stanno rivelando fattori culturali di un'unità di civiltà che trascende i legami nazionali e ambisce a stabilizzare un'area europea, almeno per quanto concerne il nostro tema di ricerca. Uno dei rischi dell'accentuazione dei diritti contenuti, soprattutto per implicito, nelle carte internazionali (come per quelle costituzionali), afferma Franco Modugno⁶⁶, è il significativo spostamento dalla primazia del diritto in senso oggettivo al diritto in senso soggettivo che comporta un'artificiosa scissione tra il profilo della pretesa e quello del dovere che invece convivono significativamente nelle dichiarazioni costituzionali.

In relazione a quanto detto mi pongo però una domanda: i diritti enucleati nello spazio europeo dalla Corte Edu e quelli riconosciuti a livello costituzionale nazionale sono categorie sempre omogenee? Dando per scontato che esiste, evidentemente, una base (giuridica, storica e filosofica) comune che non si vuole in alcun modo mettere in discussione, provo a elencare gli elementi di differenza da tenere presenti nel valutare i diritti all'incrocio tra giurisdizioni nazionali e Corte di Strasburgo.

Innanzitutto la Corte Edu decide — e lo sottolineo ancora una volta — sul singolo caso (valuta cioè se le limitazioni imposte al diritto in discussione siano necessarie e proporzionate in una società democratica, senza dover bilanciare tale riconoscimento con altri diritti previsti nella Convenzione⁶⁷) e sul singolo diritto, *avvertito* come fondamentale dal ricorrente, interpretando la Convenzione come uno *strumento vivente*. Ciò significa che (come si vedrà in particolare nell'ultimo capitolo) i giudici europei di tanto in tanto enucleano diritti che non sono esplicitamente previsti dal testo della Convenzione (e che non erano certamente prevedibili da parte non solo dei primi firmatari, ma neanche dei Paesi che hanno deciso di aderirvi in questi sessant'anni⁶⁸).

⁶⁵ Quanto affermato da Antonio Baldassarre “una democrazia pluralistica prima di essere una forma di governo è una particolare conformazione sociale perché il pluralismo dei poteri costituzionali e la loro “divisione” non è che la conseguenza del pluralismo sociale e della giusta ripartizione fra i vari membri della comunità di *chances of life* sufficienti per vivere una vita dignitosa e poter essere autori del proprio destino, padroni della propria vita” è una buona approssimazione di una visione condivisa oggi da molti dei ricorrenti a Strasburgo, *op. cit.*, 70.

⁶⁶ Dattiloscritto dal titolo *Presentazione del volume Esperienza elementare e diritto, op. cit.*, 4.

⁶⁷ Incidentalmente ricordo che i diritti enucleati dalla Corte Edu sono diritti che prescindono dalla cittadinanza. Non più diritti di cittadinanza, ma diritti delle persone indipendentemente dalle loro diverse cittadinanze, così L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali*, in E. VITALE (a cura di) *Luigi Ferrajoli Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, 2002, 23.

⁶⁸ Sul punto si veda E. BATES, *The Birth of the European Convention on Human Rights – and the European Court of Human Rights*, in J. CHRISTOFFERSEN, M. RASK MADSEN,

Tale attività interpretativa raggiunge la sua massima estensione di creatività riguardo diritti — meglio rivendicazioni di diritti, comuni a parti delle diverse società — sul cui riconoscimento non esiste un atteggiamento concorde sul piano politico e giuridico a livello nazionale.

I giudici di Strasburgo accordano talvolta lo *status* di diritti a situazioni che, a livello nazionale, non rientrano nella categoria del diritto soggettivo, ma risultano mere aspirazioni avvertite però da chi le sostiene come veri e propri *diritti negati*. A questo proposito si può azzardare un paragone tra ciò che l'art. 2 Cost., inteso come “clausola aperta”, ha significato per il riconoscimento dei diritti costituzionali nel nostro ordinamento e ciò che l'art. 8 Cedu rappresenta per l'interpretazione della Convenzione intesa come “strumento vivente”, a patto però che sia ben chiaro che chi si è espresso favorevolmente per una “lettura aperta” dell'art. 2 Cost., lo ha fatto sostenendo il riconoscimento solo di quei cd. nuovi diritti che possedevano già gli elementi necessari per rientrare nella categoria dei diritti soggettivi.

Le autorità nazionali, come afferma la Corte costituzionale italiana nella decisione n. 317 del 2009, giocano un ruolo molto diverso dai giudici di Strasburgo, avendo “il dovere di evitare che la tutela di alcuni diritti fondamentali — compresi nella previsione generale ed unitaria dell'art. 2 Cost. — si sviluppi in modo squilibrato, con sacrificio di altri diritti ugualmente tutelati dalla Carta costituzionale e dalla stessa Convenzione europea”. In altre parole spetta all'ordinamento nazionale la valutazione di come il prodotto dell'interrelazione avvenuto in sede Edu si inserisca nell'ordinamento costituzionale e con quali conseguenze. Nel caso non collimi con i diritti tutelati a livello nazionale perché offre una tutela minore o perché rappresenta, come si appena detto, una mera rivendicazione, non entra nell'ordinamento: nel primo caso, in base al criterio per il quale si applica il livello massimo di tutela⁶⁹ e, nel secondo, per il rifiuto della Corte costituzionale, se adita, di dichiarare

The European Court of Human Rights between Law and Politics, Oxford, 2011, 17 ss.; nonché l'interessante ricerca sui lavori preparatori fatta da D. NICOL, *Original Intent and the European Convention on Human Rights*, *Public Law*, 2005, 152 ss. Lo studio nasce al fine di valutare quali fossero i reali scopi che gli Stati aderenti riponevano nella Convenzione e di vagliare se l'obiezione che riporto nel testo, sostenuta soprattutto dai critici britannici, sia fondata. Dall'analisi dei lavori preparatori emergerebbe, secondo l'A., che sin nei lavori preparatori si fronteggiavano due letture della Convenzione, una minimalista e l'altra massimalista, che hanno riguardato non solo gli scopi della Cedu, ma anche che ruolo dovesse assumere la Corte, nonché quali diritti riconoscere.

⁶⁹ L'art. 53 della Cedu prevede infatti una sorta di clausola di salvaguardia in base alla quale “Nessuna delle disposizioni della presente Convenzione può essere interpretata in modo da limitare o pregiudicare i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali che possano essere riconosciuti in base alle leggi di ogni Parte contraente o in base a ogni altro accordo al quale essa partecipi”.

l'illegittimità della norma interna che non contempla tale "diritto", o, per quello del legislatore di riconoscerlo ufficialmente. Come si sa questa stessa funzione difensiva dell'ordinamento costituzionale nazionale viene esercitata, pur con tutte le differenze, anche dal *Bundesverfassungsgericht* tedesco e dalla *Supreme Court* britannica.

In secondo luogo vi è da considerare, per quanto concerne il fenomeno della veicolazione dei diritti proclamati *fuori* dal livello costituzionale, che la loro "consistenza" non sempre è la medesima. Si è fatto notare che per poter confrontare diritti appartenenti a sistemi diversi va considerato il tipo di rapporto esistente tra la garanzia della situazione soggettiva individuale, da un lato, e l'interesse generale, dall'altro. Ciascun ordinamento infatti assicura tanto il godimento e la garanzia dei diritti individuali, quanto il perseguimento degli interessi pubblici al suo fondamento. La definizione del punto di equilibrio tra diritti individuali e interesse generale è il frutto di opzioni politiche e non soltanto il risultato dell'attività interpretativa delle norme che riconoscono e garantiscono i diversi livelli⁷⁰.

In terzo luogo l'articolo 1 della Cedu riconosce in capo agli Stati il dovere di adattare il proprio ordinamento al contenuto della Convenzione in una relazione che è esclusivamente tra Stato e individuo⁷¹. Per il tipo di scelta operata dagli Stati sottoscrittori, i diritti attribuiti dalla Convenzione sono ricostruibili cioè, stando alla lettera dell'enunciato, come diritti soggettivi pubblici nel senso che la tutela apprestata escluderebbe in principio la diretta applicabilità dei diritti nei rapporti interindividuali⁷². Anche se la giurisprudenza di Strasburgo ha riconosciuto una qualche efficacia orizzontale in particolare agli artt. 2, 3, 8 e 10: gli Stati sono cioè destinatari non solo degli obblighi derivanti dalla Convenzione, ma anche dello specifico dovere di sorvegliare che non siano commesse violazioni interindividuali dei diritti ivi riconosciuti⁷³.

⁷⁰ Così F. SORRENTINO, *La tutela multilivello dei diritti*, op. cit., 81. Del resto l'A. ricorda giustamente che il bilanciamento operato dalla Corte europea risulta talvolta simile, ma altre volte diverso rispetto a quanto definito dalla Corte costituzionale in applicazione di norme della Costituzione, 97.

⁷¹ L'art. 1 stabilisce che: "le Alte Parti Contraenti riconoscono ad ogni persona sottoposta alla loro giurisdizione i diritti e le libertà enunciati nel Titolo primo della presente Convenzione".

⁷² In questo senso F. S. MARINI, *I diritti fondamentali della Cedu e della Corte dell'Unione europea come diritti pubblici soggettivi*, in A. D'ATENA, PIER. GROSSI, *Tutela dei diritti fondamentali e costituzionalismo multilivello*, Milano, 2004, 53.

⁷³ Così, per esempio, per quanto concerne l'art. 2 McCann e altri c. Regno Unito del 27 settembre 1995, § 161, Osman c. Regno Unito del 28 ottobre 1988, §§ 115-117; Giuliani c. Italia del 24 marzo 2011, §§ 205 ss.; art. 3 Assenov e altri c. Bulgaria del 28 ottobre 1998, §102; art. 8 Gaskin c. Regno Unito del 7 luglio 1989, §§ 42-49; art. 10 Fuentes Bobo c. Spagna, del 29 febbraio 2000, § 38; Palomo Sánchez e altri c. Spagna del 12 settembre

4. *Le inquietudini legate alla cd. tutela multilivello*

Al fine di approfondire alcune delle problematiche appena enunciate è opportuno tratteggiare l'intreccio di temi che ne costituiscono lo sfondo. Usando le lenti del diritto costituzionale, in via di sintesi, si può affermare che al cuore di questo intreccio c'è la preoccupazione di capire come il nuovo universalismo della protezione dei diritti, fondato sulle basi di un *costituzionalismo cooperativo*, proiettato oltre i confini dello stato-nazione⁷⁴ si rifletta sulla loro tutela, e come si possano assicurare — in una realtà caratterizzata dallo *spostamento* anche nel campo dei diritti del potere decisionale verso sedi tecnocratiche (soprattutto internazionali)⁷⁵ — tanto la cd. *accountability* che la salvaguardia della legittimazione democratica dei poteri costituzionali nazionali.

Le *inquietudini* nei confronti di tale fenomeno si possono, in via di estrema semplificazione, riassumere in questi interrogativi:

a) come si trasforma il contenuto dei diritti nel passaggio da una dimensione nella quale hanno un legame con un determinato contesto giuridico, storico e culturale, ad uno spazio slegato da tale appartenenza⁷⁶ e viceversa?

b) È auspicabile che la *nuova base di riferimento* dei diritti sia rappresentata dall'interpretazione datane dal giudice internazionale?

c) Fino a che punto la giurisprudenza internazionale deve essere tenuta in considerazione dai giudici nazionali, comuni e costituzionali?

2011, § 60; Dink c. Turchia del 14 settembre 2010, § 137; art. 11 Plattform “Ärzte für das Leben” c. Austria del 21 giugno 1988, § 32.

⁷⁴ Cfr. a tal proposito P. RIDOLA, *Libertà e diritti nello sviluppo storico del costituzionalismo*, in R. NANIA, P. RIDOLA (a cura di), *I diritti costituzionali*, op. cit., 54, nonché P. HÄBERLE, *Le libertà fondamentali nello stato costituzionale*, Roma, 1993; ID., *Stato costituzionale*, in *Enc. Giur. Treccani, Agg.*, 2011, ad vocem.

⁷⁵ Così S. CASSESE, *Il diritto amministrativo globale: una introduzione*, *Riv. trim. dir. pubbl.*, 2005, 331 ss.

⁷⁶ Sulla rottura del nesso di corrispondenza biunivoca tra diritti fondamentali e Costituzione cfr. A. RUGGERI, *Sovranità dello Stato e sovranità sopranazionale, attraverso i diritti umani, e prospettive di un diritto europeo, “intercostituzionale”*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 2001, 549. Su come il linguaggio dei diritti si rarefaccia si veda tra gli altri M. R. FERRARESE, *Il diritto al presente*, Bologna, 2002; e ancora M. PATRONO, aiutato da G. M. SALERNO, *Studiando i diritti: il costituzionalismo sul palcoscenico del mondo dalla Magna Charta ai confini del nostro tempo: lezioni*, Torino, 2009.

d) Quale valore deve essere riconosciuto ai precedenti delle Corti internazionali? Poiché per quanto concerne, ad esempio, la Corte europea di Strasburgo, l'allargamento a ordinamenti dall'evoluzione giuridica ancora incerta rende il mantenimento di standards di tutela comuni difficoltoso.

e) Il ruolo dei giudici internazionali dei diritti può spingersi oltre il compito di assicurare giustizia per il caso concreto, sino a lambire il dominio della giustizia costituzionale?

f) Di quale portata è il collegamento tra l'appannarsi del ruolo del legislatore democratico (fenomeno comune ai diversi ordinamenti giuridici occidentali) e l'interventismo crescente delle giurisdizioni internazionali, ma anche nazionali?

g) I vari livelli di tutela sono in grado di *lavorare* all'unisono, al fine di perseguire una protezione efficace?

In particolare, le *inquietudini* collegate alla cd. giuridificazione dei diritti, si appuntano, tra l'altro, sia sui meccanismi di tutela, che registrerebbero una *preminenza* del giudice in parallelo ad una sorta di *emarginazione* del legislatore⁷⁷, sia sul possibile *annacquamento* della valorizzazione delle differenze e delle appartenenze a gruppi di riferimento⁷⁸ che, insieme al ruolo centrale del legislatore, sono un elemento caratterizzante l'affermazione dei diritti a livello nazionale.

Riguardo al ruolo del giudice — nazionale, (comune e costituzionale), internazionale e sovranazionale, nel riconoscimento e nella tutela dei diritti — ciò che risulta maggiormente interessante e problematico è, da un lato, il tipo di *instabile equilibrio* che si sta venendo a creare tra le diverse giurisdizioni coinvolte, e, dall'altro, il rapporto tra giudici e legislatori nel rispondere alle nuove richieste di tutela avanzate da parti della società. Su questo terreno c'è chi reclama un ruolo maggiormente centrale per il secondo, davanti alle cui scelte, quando la decisione riguarda *diritti controversi*, il ruolo *creativo* dei giudici dovrebbe ridursi drasticamente. Tanto che in questa *empasse* si è avanzato il timore che la tutela *giurisdizionale*, nel precedere o addirittura nel sostituire la decisione *politica*, rappresenti, in negativo, sia lo strumento at-

⁷⁷ Il riferimento è alla cd. giuristocrazia e al noto volume di R. HIRSCHL, *Towards Juristocracy. The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Cambridge – London, 2004; sul cd. attivismo giudiziale dovuto alla caduta di peso della politica e sui giudici come primi destinatari delle nuove domande sociali si rinvia a S. RODOTÀ, *Repertorio di fine secolo*, Roma-Bari, 1995, in particolare 182 e 184.

⁷⁸ Il riferimento è chiaramente al pensiero comunitarista (e alle differenti posizioni che lo connotano) e, in particolare, alle posizioni di C. Taylor, e di M. Walzer. Si veda, tra le molte riflessioni, quelle di A. FACCHI, *I diritti dell'Europa multiculturale*, Roma-Bari, 2011, in particolare 21 ss.

traverso cui imporre una sorta di *colonialismo giudiziario*⁷⁹ sia la causa principale della debolezza dei diritti nell'era della globalizzazione⁸⁰.

La realtà contemporanea risulta, almeno in parte, difficoltosa da leggere con gli schemi tradizionali, caratterizzata come è, da una pluralità di soggetti giurisdizionali che si sommano e, sempre più spesso, si sovrappongono. In un primo tempo si è data di questa realtà una *lettura ottimistica* che, in estrema sintesi, individuava nelle doti maieutiche del *dialogo* tra giudici la soluzione per garantire l'armonia⁸¹.

In un secondo tempo, con l'ulteriore svilupparsi del fenomeno appena descritto, ci si è domandati se non si fosse veicolata una valutazione troppo *tranquillizzante* e se la cifra distintiva non fosse da individuare più che nel *dialogo* nello *scontro*.

Mi pare, come si dirà più diffusamente in seguito, che sia ora possibile, grazie anche ad alcune prese di posizioni delle Corti costituzionali nazionali, superare questa dicotomia e trarre un primo bilancio che, come vedremo, testimonia piuttosto una situazione di *equilibrio instabile*.

Collegata a questo tema si presenta una caratteristica che sembra emergere come propria del costituzionalismo contemporaneo, cioè l'esistenza di *diritti controversi*⁸². Il costituzionalismo continentale del secondo dopo guerra proclama nelle costituzioni, per la prima volta, una tavola di diritti fondamentali e valori *condivisi*, frutto di *compromessi storici* costruiti su una società anche veementemente divisa, scegliendo di lasciare le polemiche e le divi-

⁷⁹ M. CARTABIA, *L'ora dei diritti fondamentali nell'Unione europea*, in M. CARTABIA (a cura di) *I diritti in azione. Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee*, Bologna, 2007, 57 ss. In merito si vedano le riflessioni sull'uso talvolta selettivo di tale approccio di A. MORRONE, *Sui rapporti tra norme della Cedu e ordinamento costituzionale*, in L. MEZZETTI, A. MORRONE (a cura di), *Lo strumento costituzionale dell'ordine pubblico europeo. Nei sessant'anni della Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, Torino, 2011, 189 ss.

⁸⁰ G. AZZARITI, *Il futuro dei diritti fondamentali nell'era della globalizzazione*, *Politica del diritto*, 2003, 341-342.

⁸¹ Cfr. da ultimo A. VON BOGDANDY, S. SCHILL, *Overcoming Absolute Primacy: Respect for National Identity under the Lisbon Treaty*, in *Common Market Law Review*, 2011, 1417 ss. Per un'analisi della problematica intorno al dialogo tra corti G. F. FERRARI, *Rapporto tra giudici costituzionali d'Europa e Corti europee: dialogo o duplice monologo?*, in G. F. FERRARI (a cura di) *Corti nazionali e Corti europee*, Napoli, 2006, vii ss.; G. DE VERGOTTINI, *Oltre il dialogo tra le corti: giudici, diritto straniero, comparazione*, Bologna, 2010.

⁸² M. LUCIANI dedica all'elevato tasso di divisione in merito alla disciplina e all'utilizzazione del concetto stesso di Costituzione lo scritto *Costituzionalismo irenico e costituzionalismo polemico*, *Giurisprudenza costituzionale*, 2006, 1643 ss. Sul tema dei diritti in particolare si veda M. CARTABIA, *The Age of "New Rights"*, *Straus Working Paper 03/10*, in <http://nyustraus.org/index.html>; G. PINO, *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*, Bologna, 2010.

sioni al terreno della politica⁸³. E al contempo, pone le basi per avviare un rinnovato ampliamento dei suoi stessi confini, inaugurando una trasformazione nei sistemi di tutela dei diritti che è espressione di una tendenza storica profonda⁸⁴. Al contrario il costituzionalismo occidentale contemporaneo si esprime non più attraverso documenti costituzionali nazionali, ma per esempio nei Trattati modificativi di quelli istitutivi delle Comunità europee e nella Carta dei diritti fondamentali⁸⁵. Soprattutto il grado di condivisione espresso dai diritti sembra scemare: la genesi e le polemiche che hanno accompagnato il primo documento sui diritti dell'Unione europea, ideato per essere parte del Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa⁸⁶, sono state molte e mai veramente sopite⁸⁷. Non c'è dubbio, a tal proposito, che la recen-

⁸³ Sull'argomento delle potenzialità di conflitto tra principi costituzionali e la mediazione svolta dagli atti normativi e su quello dell'incorporazione del conflitto sociale in una Costituzione pluralista si rimanda a R. BIN, *Che cos'è la Costituzione*, in *Quaderni costituzionali*, 2007, in particolare 29-33, 45; ID., *Diritti e argomenti*, Milano, 1992, 31 ss. Sulle modalità per ridurre il "pluralismo di fatto" cfr. V. ANGIOLINI, *Costituente e costituito nell'Italia repubblicana*, Padova, 1995. Sulle fasi dello sviluppo dei diritti fondamentali si veda, tra i numerosi contributi, A. PIZZORUSSO, *Il patrimonio costituzionale europeo*, Bologna, 2002, 33 ss.; N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, 1990. Sulla definizione di diritti fondamentali, sulla quale nel testo si è deciso di non tornare, si veda oltre a N. BOBBIO, già citato, G. PECES BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, Milano, 1993; R. ALEXY, *Teoria dei diritti fondamentali*, Bologna, 2012. Va da sé che la mancanza di una Costituzione scritta nel Regno Unito non significa una lacuna nella protezione dei diritti. Il recepimento della Cedu nell'ordinamento britannico attraverso lo *Human Rights Act* del 1998 rappresenta, per quanto in questo ultimo periodo molto discusso, la conferma di questo tipo di evoluzione del costituzionalismo del secondo dopo guerra.

⁸⁴ Si pensi all'inserimento nella Costituzione italiana degli articoli 10 e 11, per esempio. Così ritrovando quella che M. FIORAVANTI definisce la doppia vocazione storica, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma – Bari, 2009, 149 ss.

⁸⁵ Proclamata a Nizza nel dicembre 2000 e, poi, riproclamata (con alcune modifiche) dalle stesse istituzioni, e cioè Consiglio e Commissione, il 12 dicembre 2007 a Strasburgo.

⁸⁶ Firmato a Roma il 29 ottobre 2004, mai entrato in vigore anche per le resistenze opposte alla Carta da diversi Paesi. Cfr. J. ZILLER, *Il nuovo Trattato europeo*, Bologna, 2007; J-C PIRIS, *Il processo di riforma dell'UE. Il trattato costituzionale nella prospettiva del trattato di riforma*, Cide (centro nazionale di informazione e documentazione europea), Roma, 2007; G. MORBIDELLI, F. DONATI (a cura di), *Una costituzione per l'Unione europea*, Torino, 2006; R. BIN, P. CARETTI, *Profili costituzionali dell'Unione europea*, 2005, Bologna, in particolare 139 ss. e 203 ss.; P. COSTANZO, L. MEZZETTI, A. RUGGERI, *Lineamenti di diritto costituzionale dell'Unione europea*, Torino, 2010.

⁸⁷ La Carta, una volta entrato in vigore il Trattato di Lisbona il 1 dicembre 2009, ha acquisito lo stesso valore giuridico dei Trattati. Particolare non di poco conto essa è solo richiamata dall'art. 6 del TUE, versione consolidata, anziché essere riprodotta per esteso. Cfr. M. FIORAVANTI, *op. cit.*, 158 ss.; e più in generale J-C PIRIS, *The Lisbon Treaty. A legal and Political Analysis*, Cambridge, 2010.

Un esempio dei timori ancora oggi nutriti da alcuni stati nei confronti della Carta è il Protocollo 30 che, siglato da Polonia e Regno Unito, precisa, in ordine ai diritti sociali

te cogenza della Carta dei diritti fondamentali, renda ulteriormente più evidenti i problemi della diversità di *standards* nella protezione dei diritti.

In ultima analisi se a livello interno le nuove rivendicazioni espresse da una parte della società non sono condivise (per motivi legati a opzioni soprattutto culturali e religiose) a livello internazionale e sovranazionale sembra che i diritti non siano ancora un terreno comune⁸⁸, nonostante si sia insistito e, anche creduto da parte di molti, nella possibilità di un'Europa dei diritti, basata appunto su uno *ius commune*⁸⁹.

5. Conclusioni

I diritti in crisi. Con questa espressione evocativa non ho voluto affermare che i diritti vivano una trasformazione esclusivamente negativa. Le difficoltà di concepire i diritti oltre lo Stato che si sono tratteggiate sono una dimostrazione, nell'ottica più propriamente costituzionalistica, della crisi stessa che attraversa la categoria dei diritti soggettivi. Tale nozione infatti dimostra oggettive difficoltà a “leggere” la narrativa contemporanea dei diritti nella quale ci troviamo immersi. La mia trattazione non ha inteso esaurire il fenomeno, ma semplicemente accennarlo. Esistono senza dubbio altri fattori già maturi di crisi, accennati nell'Introduzione. Mentre altri sono in uno stadio ancora iniziale, almeno nel nostro ordinamento. Penso ad esempio alla tutela non giudiziale dei diritti, attuata dalle cd. istituzioni nazionali per la promozione della parità, come le definisce la direttiva 2000/43/CE, o, come in

proclamati, “In particolare e per evitare dubbi, nulla nel titolo IV della Carta crea diritti azionabili dinanzi a un organo giurisdizionale applicabili alla Polonia o al Regno Unito, salvo nella misura in cui la Polonia o il Regno Unito abbiano previsto tali diritti nel rispettivo diritto interno” e ancora che “Ove una disposizione della Carta faccia riferimento a leggi e pratiche nazionali, detta disposizione si applica alla Polonia o al Regno Unito soltanto nella misura in cui i diritti o i principi ivi contenuti sono riconosciuti nel diritto o nelle pratiche della Polonia o del Regno Unito”; nonché il Protocollo 35, voluto dall'Irlanda, che stabilisce, riguardo all'equiparazione del diritto alla vita tra madre e nascituro (art. 40.3.3 della Costituzione) “Nessuna disposizione dei trattati, del trattato che istituisce la Comunità europea dell'energia atomica e dei trattati o degli atti che li modificano o li integrano pregiudica l'applicazione in Irlanda dell'articolo 40.3.3 della Costituzione irlandese”.

⁸⁸ Qui rimando alle riflessioni espresse da M. LUCIANI, *L'antisovrano e la crisi delle costituzioni*, in *Scritti in onore di Giuseppe Guarino*, Padova, 1998, 792 ss. Evidenzia le molte problematiche G. F. FERRARI, *I diritti tra costituzionalismi statali e discipline transnazionali*, in G. F. FERRARI (a cura di) *I diritti fondamentali dopo la Carta di Nizza*, Milano, 2001, 1 ss.

⁸⁹ Felice espressione usata di G. SILVESTRI, *Verso uno ius commune europeo dei diritti fondamentali*, *Quaderni costituzionali*, 2006, 7 ss.

dottrina vengono indicate, “istituzioni contro la discriminazione razziale” o equality bodies. La nozione di diritto soggettivo per quanto alla prova dei fattori esaminati risulti in parte non più capace di “spiegare” le nuove complessità legate alla tutela dei diritti, al momento, non appare però sostituibile, rappresentando ancora non solo lo schema base sul quale sono riconosciuti i diritti nelle Costituzioni contemporanee, ma lo scudo essenziale capace di assicurare loro protezione, almeno a livello nazionale. Del resto la categoria in questione è frutto di elaborazioni che hanno accompagnato importanti conquiste giuridiche e che si basa sul passaggio dal riconoscimento di privilegi alla vera e propria tutela di diritti esigibili di fronte ad un giudice nei confronti dei privati, ma anche dello Stato.

La “crisi” della categoria non rappresenta in sé e per sé un dato negativo, accompagnandosi in qualche modo ad una nuova vitalità, sebbene in interazione con fenomeni giuridici che esulano dagli schemi consueti. Può intravedersi un concetto diverso che sta scavalcando nel linguaggio anche giuridico quello dei diritti? Si potrebbe dire che c’è e la conseguenza è proprio la crisi delle definizioni elaborate dal costituzionalismo. Certamente mai come oggi risulta essere valorizzata l’emotività racchiusa nel termine diritti e l’estrema capacità di riflettere la cultura individualistica e antropocentrica, come ha sintetizzato Peces Barba. Un ulteriore elemento problematico dello scenario che si è proposto è l’assenza di un’autorità di governo unitaria. A tale lacuna si abbina una pluralità di organi giurisdizionali, e non, chiamati a svolgere la propria azione in modo per così dire “trans-territoriale”. Da qui la possibile indecisione per esempio sull’individuazione certa del giudice competente o sul contenuto della tutela offerta, di modo che i diritti riconosciuti rischiano di rivelarsi effimeri, appena varcata la soglia della Corte Edu. Rimane dunque ferma più che mai la necessità della massima attenzione per la tenuta del sistema giuridico legata, innanzitutto, al fatto che le prove di collegamento e cooperazione, che avvengono tra giudice europeo e nazionale, possano essere ricondotte a sistema (o almeno armonizzate), e non annacquino la forma di governo prescelta democraticamente.

Al di là dell’eccessivo uso retorico che è stato fatto di questa espressione e, soprattutto del fortissimo euro-scetticismo che si accompagna alla crisi economica che ha travolto i Paesi dell’Unione, ci si potrebbe chiedere, a conclusione delle riflessioni e delle analisi che si sono condotte, se emerga l’idea di una costituzione europea dei diritti complementare, per quanto parziale, a quelle nazionali. I rapporti tra Corte Edu e Corte di giustizia, inizialmente inesistenti e poi connotati da una crescente reciproca attenzione (5), cambieranno certamente quando, in base alle procedure gravose previste all’art. 218 del Trattato di Lisbona, l’Unione deciderà di aderire alla Convenzione, come dimostrano già i casi in cui la Corte Edu si è pronunciata su atti comunitari. Si è detto giustamente che tale adesione, i cui risvolti sono sia difficili da

immaginare, quanto inutili da classificare in schemi ordinatori destinati a una vita brevissima, chiude un cerchio, allargando ulteriormente lo spazio di tutela. Tuttavia, aggiungo io, rischia di creare anche un cortocircuito di tutele che necessitano di essere ordinate se non gerarchicamente, almeno per competenza, evitando una Babele di tribunali e di pseudo diritti.

L'instabile equilibrio. In questo studio si sono voluti tratteggiare, più nel particolare, quelli che ci sono parsi i problemi maggiori per l'ordinamento costituzionale legati alle peculiarità e alle implicazioni della tutela dei diritti attuata dalla Corte europea di Strasburgo. Posto che i fenomeni collegati alla contemporanea tutela dei diritti sono inarrestabili, non rimane che vagliare possibili misure idonee ad assicurare la massima efficacia di tale tutela nei singoli ordinamenti costituzionali.

Si sono brevemente ricordati gli anni in cui la Convenzione entrava in vigore proprio per sottolineare l'importanza del primo documento internazionale che si impegna non solo a proclamare

i diritti, ma anche a proteggerli. Una protezione, si è detto, imperfetta e indiretta che dal 1998 si trasforma, divenendo sempre più pervasiva, come si è cercato di descrivere nel saggio. La tutela

assicurata dalla Corte europea da un certo momento storico in poi ha superato i modelli fino ad allora conosciuti dal diritto internazionale, per svilupparsi secondo uno schema inedito il cui successo non è solo misurabile nell'eccezionale quantità di ricorsi che la Corte riceve, ma anche nell'azione di presidio svolta, sin dall'inizio, a difesa del divieto di trattamenti disumani e del diritto alla vita, denunciando all'opinione pubblica i peculiari "buchi" di tutela degli ordinamenti europei. I motivi di inquietudine e dell'instabile equilibrio tra Corti nazionali e Corte Edu è da rintracciare in primis negli effetti delle pronunce europee. Non è infatti l'equa soddisfazione, comminata agli Stati dalla Corte in caso di accertamento di una violazione della Convenzione, a inquietare. Le fonti di preoccupazione, al contrario, sono legate: a) alle misure strutturali cui la Corte chiede agli Stati di improntare i rispettivi ordinamenti; b) alle condanne che mettono in discussione scelte basilari degli ordinamenti nazionali (penso al divieto di voto per i carcerati nel Regno Unito); c) così come alle fughe in avanti volte soprattutto a uniformare il riconoscimento di diritti controversi, come li si è chiamati. Diritti cioè che prendono forma e contenuto nell'interpretazione evolutiva della Corte (permeabile alle rivendicazioni, condivisibili o meno, dei ricorrenti), ma che, come si è detto, non erano conoscibili al momento delle ratifiche da parte dei singoli Stati della Convenzione. Quali spiegazioni esistono per questa situazione? Certamente la *vis* espansiva dei diritti, ma non credo possa bastare a spiegare le proporzioni acquisite dal fenomeno. Una seconda che è riaffiorata costantemente nella trattazione del tema è la difficoltà che vive il legislatore nazio-

nale nel rispondere alle rivendicazioni avanzate dai cittadini che si rivolgono ai giudici di Strasburgo, cercando una sponda che possa propiziare il passaggio delle proprie rivendicazioni alla sfera delle categorie giuridiche. I motivi alla base di questo deficit, comune a molti ordinamenti, sono molteplici e non sono certamente imputabili solamente ad incapacità o immobilismo della classe politica. Del resto gli stessi studi sulla prassi degli organi costituzionali mettono in luce una forte diminuzione della funzione legislativa dei Parlamenti a favore, per esempio, di quella di controllo.

Diritto contro lo Stato? Come è stato autorevolmente ricordato dal suo Presidente la Corte europea produce diritto contro lo Stato. Mi rendo conto che l'espressione (che non si sovrappone a quella diritti oltre lo Stato che uso nel saggio per indicare i meccanismi di tutela dei diritti oltre i confini nazionali), nell'ottica del diritto costituzionale possa sollevare più di una critica. Invero tanto l'opporre i diritti al potere, quanto il concepirli su un piano universale, sono due caratteristiche che ritroviamo nelle intenzioni della Corte europea, nell'autopercezione, direi, che essa ha di sé, ma che hanno costituito anche la doppia vocazione storica del costituzionalismo. E dunque credo che la formula usata dai giudici per descrivere il contenuto delle proprie decisioni possa essere interpretata in maniera propositiva. Azzardo l'idea che diritto contro lo Stato significhi, in primo luogo, mettere la tutela dell'individuo/ricorrente al centro degli sforzi della Corte europea, partendo dalla corretta presunzione della posizione di maggior forza dello Stato, in secondo luogo che nel diritto contemporaneo i diritti godono, fuori dai confini statuali, di una vitalità impressionante. Come si è cercato di evidenziare, il diritto contro lo Stato non deve trasformarsi da intervento sussidiario, rispetto a quello statale, in attacco polemico a istituti giuridici dello Stato contro cui pende ricorso. In questo caso infatti non è solo il ricorrente che cerca giustizia a "usare" la Corte per portare avanti cause strategiche (e si badi bene non credo che lo si possa biasimare per questo), ma è la stessa Corte che si presta a giocare un ruolo che sa bene non essere il proprio. C'è chi mette in guardia dal pericolo che i diritti da baluardo della persona umana contro le degenerazioni del potere, si trasformino in strumenti di potere. Occorre fare in modo che la lotta per i diritti che in questo periodo storico si gioca in uno spazio dai confini fluttuanti non ottenga come risultato la crisi dei diritti, almeno nell'accezione negativa del termine. Piste di ricerca. Le difficoltà descritte evidenziano solo alcuni dei molti passaggi che richiederanno di essere ulteriormente indagati per ridurre la crisi dei diritti, nel significato che si è dato a tale espressione in questo studio, e cioè in ultima analisi l'incertezza e la difficoltà di mantenere i tratti essenziali del patrimonio costituzionale italiano. Tra queste piste di ricerca mi limito a segnalare: a) la posizione del legislatore nazionale (15); b) la collegata tentazione paralegislativa del giudice comune; c) il tipo di dialogo che la Corte costituzionale, nel discostarsi dal

dettato giurisprudenziale europeo, riterrà opportuno intavolare con i giudici di Strasburgo (16); d) lo sforzo di trasparenza e di rigore nelle motivazioni e, più in generale, il self restraint che la Corte Edu è disponibile a esercitare al fine di evitare di aumentare quella confusione che risulta uno dei fattori di crisi. La Corte Edu va dunque presa per ciò che è sia nel suo complesso, e dunque un esperimento decisamente riuscito di tutela dei diritti per quanto si possa ottenere a livello internazionale, sia nel particolare, come un palcoscenico per riproporre domande di diritti che non trovano risposta a livello nazionale. Poiché il diritto “non è oggetto in proprietà di uno ma deve essere oggetto delle cure di tanti “, prendiamo dunque davvero sul serio l’affermazione fatta dalla Corte costituzionale in un passaggio della sentenza n. 349 del 2007: “Questa Corte e la Corte di Strasburgo hanno in definitiva ruoli diversi, sia pure tesi al medesimo obiettivo di tutelare al meglio possibile i diritti fondamentali dell’uomo”.

Exit Hercules: Ronald Dworkin and the Crisis of the Age of Rights

Lorenzo Zucca
King's College, London

ABSTRACT

This paper singles out the late Ronald Dworkin as the legal and political philosopher who best interpreted and represented the rise, success and fall of the age of rights. Three pillars are central to the age of rights: a strong liberal agenda, a powerful judiciary capable of quashing legislation incompatible with rights, and a coherent theory singling out the special moral primacy of rights. Each one of these pillars, which are central to the thought of Dworkin, are now being challenged; this contributes to the explanation of the root causes of the crisis of the age of rights.

KEYWORDS

Rights; conflict of values; liberalism; judicial review; value monism; value pluralism

1. *Introduction*

The age of rights is in crisis. Particularly so, now that Ronald Dworkin has passed away: without him, rights lose their most successful spokesperson that incessantly tried to show their objectivity, independence and deep harmony. It takes great faith and hope in human rationality to believe that we can come up with a single—right—answer based on rights to any ethical, moral and legal dilemmas that are societies face. Ronald Dworkin attempted just that throughout his long career that just came to an end. He is the greatest of all the advocates of rights, and deployed all his vigour, sharpness and rhetorical verve to defend the claim that rights must be taken seriously and if we do so, and understand them appropriately, they point our communities in the best possible direction for the future.

When I speak of the age of right, I refer to an historical period during which rights became the central element in legal, political and moral language; not only that: rights also made, or seemed to make, a positive difference in the way legal, political and moral decisions were taken. Dworkin happened to live the golden age of rights and embraced it wholeheartedly highlighting the strengths and achievements that could be reached in their name. It nonetheless seems to me high time to evalu-

ate the contribution of rights in a more balanced light: I am not going to suggest that rights do not make any difference, but what I would like to stress that they do not seem to make as much difference as they trumpet. They are but another element in the moral horizon of political societies. Moreover, rights no longer seem to provide compelling arguments to decide cases, perhaps precisely because of their success: their scope has widened beyond imagination, so each of the rights protected by constitutions or international treaties pull in competing –at times conflicting— directions. Rights frame disagreement as much as they frame agreement.

The period I am thinking about spans from 1948 to 1989, from the Universal Declaration of Human Rights to the fall of Berlin's wall. The starting point is obvious: the international community declared universal rights of all human beings at the end of the most devastating global confrontation. The ending point is more controversial, and it will become more apparent later on why I regard it as such. In fact, I should say that it is better described as both the highest point and the beginning of a decline for rights. The decline includes various phenomena amongst which we can cite: the reversal of fortune of a liberal agenda of rights with the return of conservative forces mining the march of rights and at times siding with religious groups to counter liberal reforms in the name of rights. I'd like to suggest that Ronald Dworkin's death is one of the lowest points in the decline of the age of rights.

Dworkin was born in 1931, and was 17 when the UN approved the UDHR. He was coming of age at exactly the right time, or perhaps the rights time. His early maturity was characterized by the American experience of rights protection, and in particular he witnessed the very activist, and liberally minded, Warren court (1953-1969) while it tried to enhance equality and freedom in the US through a judicially enforced bill of rights. The decline, of the age of rights corresponds to the decline of the model of rights' protection as conceived in America. The American model as shaped by the historical events since 1948 has three fundamental dimensions: politics, law and morality. At the political level, what pushed forward the American conception of rights was a liberal credo that America wanted to spread throughout the world. The Supreme Court happened to be the voice of that liberal credo, and the Warren Court in particular was the prime interpreter of it. The liberal credo was at the beginning a unifying credo in the US, especially when compared and contrasted with the Communist credo. At the legal level, we have already hinted at it, the institution that did most of the work in spreading the liberal credo was the Supreme Court: this informs the second tenets of Dworkin's faith in rights, and the conviction that judges are there to up-

hold them. Finally, at the moral level- rights have become the moral lingua franca in which we cast any claim of injustice within and beyond the state. Its success as a discursive practice is not always matched at the practical level –they do not always redress the injustices they address. Moreover, their success as an argumentative tool shows major weakness at the philosophical level since it is a real problem to explain the universality, force and coherence of rights at the moral level. Dworkin did more than anyone else to show why we'd better believe in the moral truth of rights and why they always point us in the best direction. His task was really Herculean and in many ways he singlehandedly engaged in a gigantic philosophical task: to explain the independence and the unity of the department of value.

Whether Dworkin was successful in that task is beyond my focus here. What matters is that without him, rights lose their hero and are likely to appear in a dimmer light, incapable of withstanding the charges of their critics. I will endeavour to show to what extent the age of right as I define it has benefited from Dworkin's argument and why it is now in trouble, if not at the last stop of that journey. Following the three pillars described above, I will focus on rights as part of a liberal agenda in section 2; I will then explain the role and function of courts in enhancing the protection of rights; and I will then discuss Dworkin's attempt to provide a unitary and independent foundation to the whole domain of value within which rights play a central role.

2. *Liberal Rights*

The age of rights was a response to WW2, the most brutal war of all times. Human rights were declared as the bedrock of any decent society in the world. To declare them was a first big step; the aim was to provide a common basis for all the nations, a foundation for peaceful mutual relations. But at the very same time, the world was divided into two blocs vying for ultimate power and for two opposite views of power: the western bloc stood for the ideals of liberal democracies and free markets, whereas the eastern bloc represented authoritarian states and a state-run economy. In this climate, each bloc needed to find and fund an ideology through which it could claim moral superiority. The western bloc naturally embraced a liberal agenda based on first generation rights that aimed at protecting the autonomy and dignity of the individual. The eastern bloc resisted the ideology of individual rights and instead focused on the idea of a strong collectivity based on the idea of equality.

Ronald Dworkin's coming of age coincided with the Universal declaration of human rights (UDHR, 1948). His formative years as a young boy in America were marked by the looming presence of the war. The UDHR ushered in a new chapter in his life, which he embraced wholeheartedly by becoming the greatest advocate of rights at home and abroad, and universally. However, his conception of rights was partisan: he represented better than anyone else a left-wing liberal position, which he incessantly defended for over 50 years. Indeed, one of his long-standing political and philosophical battles was to reconcile mainstream liberal views with left-egalitarian positions. While the success of liberal rights is beyond dispute, their egalitarian dimension is often the source of bitter disagreement. Dworkin's left egalitarian sensitivity must have been accrued by the seminal case of the Supreme Court in *Brown v Board*, 1954, where school segregation between white and black children was ruled to be unconstitutional. Another seed of his vision was planted: courts could be the agent of the implementation of a left-wing liberal manifesto.

However, the left wing liberal manifesto is based on the tension between liberty and equality. Some even insist that to reconcile liberty and equality is a conceptual impossibility. Isaiah Berlin, one of Dworkin's main philosophical mentors, strenuously defended the idea that sometimes values conflict in a way that cannot be reconciled. Human beings, and human societies, have different goals that cannot be reduced to one single formula. If a society pursues the maximisation of liberty in one of its many guises, it is conceptually impossible to maximise at the same time, and to the same extent, equality. This is the gist of pluralism, which goes hand in hand with a modest conception of liberty, namely negative liberty - that is freedom from interference of the state in one's own private decision about what makes a life worth living. In response to Berlin, Dworkin argued that negative liberty is not the only way of conceiving of liberty. An alternative may be the following: liberty is 'freedom to do whatever you like so long as you respect the moral rights, properly understood, of others.'¹ You can see in this reply a very powerful, albeit largely rhetorical, move that combines Dworkin's conception of liberty and equality with moral rights. For Dworkin, an appropriate understanding of rights is what can help us mediate conflicts between political values. In fact, moral rights mark the boundaries between, and provide the glue for, a harmonious view of all political values. For example, when the state wishes to raise taxes in order to improve on the medical care of more

¹ Ronald Dworkin, *Justice in Robes*, (Belknap Press of Harvard University Press 2006) 112.

vulnerable people, one may describe this situation as a conflict between liberty and equality. Rich people would stand for their liberty not to be interfered with their property, while poor people would claim for better medical care in the name of equality. According to Dworkin, the state is justified to impose taxes on rich people without infringing liberty, because what they own in excess is not rightfully theirs. Here, the conflict between values is not so much resolved but displaced at the level of moral rights- in this sense Dworkin wants to focus all our disagreement on whether or not we are entitled to some things in the name of rights. For Dworkin, political conflicts in a community are solved by appeal to arguments that feature moral rights very prominently if not exclusively.

Dworkin puts moral rights at the centre of his liberal agenda, just like individual rights are at the centre of the US liberal agenda, and more generally of the agenda of western liberal democracies. Moreover, moral rights are not mere aspirations, but they have a clear and sizeable legal impact by way of constitutional interpretation. Dworkin encapsulates a legal constitutional development that is already clear from *Brown v Board*, the first major decision of the Supreme Court presided over by Chief Justice Warren (1953-1969). This court is often perceived as one of the most activist as well as the most liberal. The court was very active in three areas in particular: whenever an enumerated right—such as free speech—was a stake, whenever political conflict would prevent social progress, and whenever minorities were clearly discriminated. In each of these three areas, rights are deeply interwoven with the liberal agenda of the court. Rights are both means of the court to advance the agenda, and ends in themselves of that agenda.

One right above all, the right to free speech, comes to be regarded as the core principle of any democracy, the individual right par excellence. For liberals, free speech is the guarantee of a properly working political system where serious and genuine disagreement is played out in public and is supposed to lay bare truths and dispose of wrongs and mistaken ideas. Free speech is particularly useful for liberals when applied to politics and political officials. The Warren Court was central in advancing that thesis in *NY v Sullivan*, where it was held that a public official could only win a libel suit against the press if he could prove that the statement was made with ‘actual malice’ and not simply showing that the statement was incorrect. While Dworkin praised the result of the case, which makes it more difficult for the press to be bullied into burying some news for fear of being sued, Dworkin also criticized Brennan’s leading opinion that seemed to give priority to an instrumental reading of free speech rather than a constitutive one. The instrumental argument is the one

that links democracy and free speech and argues that the latter promotes the former, and that is why the right is valuable. Dworkin suggests that free speech should also be conceived as a constitutive right given that it sustains the idea that each one of us has moral agency and is therefore capable of choosing which opinions are worth being followed and which ones are not. To insist on moral agency and responsibility puts the individual at the centre of the picture and the state is distrusted as a benign gatekeeper who decides which opinions can be heard and which ones cannot. By denying the access of some opinions to the general market of ideas, the state would deny the dignity and personhood of human beings who are not regarded as being capable to elect autonomously what to believe in. Dworkin suggested that Brennan's original instrumental reading could be expanded to include the constitutive reading of free speech— in other words the right of free speech ought to be regarded as both a means and an end. The discussion on free speech also shows that disagreement is possible within the liberal camp, even if the goal is common.

Another fundamental tenet of the liberal camp is the fight for sexual and reproductive deregulation. This is a field within which, there was little hope for progress from within politics, and probably explains why the court felt so keen to intervene and give a new surprising grounding to the whole debate: the right to privacy emerged as one of the core un-enumerated rights from the jurisprudence of the court. In *Griswold v Connecticut*, the Supreme Court planted the seeds for many other great liberal decisions in the fields of sex and reproduction. The case itself made it unconstitutional to prohibit contraception between married couples. But the great legacy of the case is to announce a core un-enumerated right which will be at the centre of very many other decisions, including *Roe v Wade* (1973). Liberals in the Court thought that the right to privacy – understood as the right to make one's own decisions about sex and reproduction unencumbered by the judgment of the state—was central to the Constitutional enterprise, even if it were not explicitly mentioned in the list of enumerated rights in the text. Conservatives since then heavily criticised the liberal activism of the court, in particular when it essentially made up from scratch rights that were not even remotely mentioned. Dworkin makes a case against conservatives suggesting that the very distinction between enumerated and un-enumerated rights is bogus. For Dworkin, the Constitution is couched in very sweeping moral language that is there to be interpreted; clauses referring to the equal protection of the laws, or to due process call for a great deal of further instantiation, and judges are there to bring the constitutional enterprise forward and cast the best possible light on the text. It nevertheless remains clear

that if some rights are explicitly mentioned and others are not, then this must be evidence of the constitutional choices of the framers that are not fully catered for in Dworkin's viewpoint. It seems unavoidable to suggest that Dworkin, as an advocate of liberal rights, had a great stake in protecting the status of the right to privacy.

Indeed, as mentioned above, the right to privacy is again at the core of the most important judicial victory for the liberal camp, that is *Roe v Wade*—which established the right to abortion on the basis of the right to privacy. A woman should be allowed to make up her own mind about as private a matter as pregnancy, and the state is not justified in preventing women from choosing not to abort their pregnancy. If *Roe v Wade* was the victory of a great battle for liberals, it did not amount to the winning of the war on sexual reproduction and liberation. Conservative forces took *Roe v Wade* as the principal example of what can go wrong when the court advances too aggressively a political agenda. The decision backfired and the last 40 years were spent to undo the decision that is heralded by Ronald Dworkin as one of the greatest. This is certainly true from a liberal viewpoint, but it also entailed a very deep political polarisation between liberal and conservatives, between right and left wing. It also raises the question of how far can a court go when attempting to protect a right that is very controversial from both a constitutional and political viewpoint. The right to privacy contributed to further victories for liberals, in particular the overruling of *Bowers*, which gave constitutional approval to laws criminalizing homosexual sex in private. In *Lawrence v Texas*, the Supreme Court led by the most Dworkinian of justices, Justice Kennedy, found the Texas statute criminalizing homosexuality unconstitutional on the basis of the right to privacy. At first sight, one may claim that free speech and privacy are co-extensive, and can be reduced to, negative liberty- but Dworkin explains why this is not the case: a political community is genuinely liberal if it treats its individuals as fully fledged moral members. To do so, individuals have to take part to the political process, they have to have a stake in the political process, and they have to be independent from the political process even if they are subject to its decisions. The first two conditions are easy to grasp. An individual that cannot voice her concern in the political process is not a member of the community. And also an individual who does not see his interest represented in the political process, can hardly accept the final decision of the community since his viewpoint has never been accounted for.

The third condition is more difficult to grasp, since it is hard to understand how one can possibly be independent and bound at the same time. Or to put it differently, how is it possible that individual freedom

can be furthered by collective self-government? Dworkin suggests that an individual endowed with self-respect and dignity understands that a political community is a common endeavour where responsibility for decision on important policies is given to an ultimate authority. He compares that situation with a musical orchestra, where individual musician endowed with self-respect understand that for the orchestra to work they have to rely on the choices of the musical director. It is not the case that their independence is curtailed or limited; in such a situation, their independence is compatible with the idea of being directed. Dworkin suggests that in political matters, it is even more so the case. People can accept that moral independence exercised on question of private life is compatible with having issues of justice decided by a collective body when individual interest compete and collide and the community requires a common standard for all that compromises between divergent interests. Of course, in Dworkin's view, competition and clash of interests can always be interpreted in a way that dispel a fundamental conflict of values and the compromise to which Dworkin aspires is always couched in terms of rights.

We have already seen, however, how divisive some liberal positions could be, in particular in relation to sexual and reproductive freedom. The gap that was being excavated between liberal and conservative was to widen progressively in the 70's and in the 80's. What seemed to keep the country together was in those years the fact that the US had a foreign common enemy, who was particularly inimical to the idea of individual rights from the liberal viewpoint. The fall of the Berlin wall in 1989 gave rise to the all-encompassing crisis of liberal values in the west. Liberal western democracies based on individual rights had won the cold war, but they were likely to become victim of their own success. Once its competing ideology was gone, the liberal dogma was much more likely to show all its weaknesses and internal contradictions.

The fall of the Berlin wall, made Isiah Berlin's idea of value pluralism even more popular and widespread. But value pluralism was the biggest threat for a harmonious liberal recipe based on moral rights. Not that Berlin's ideas are illiberal. To the contrary, he is a very committed liberal and believes that value pluralism—the idea that values are objective *and* incommensurable—is the heart of liberalism. For Berlin, liberalism should promote diversity as far as possible. Every individual should be protected in the free pursuit of what he thinks best for the purpose of his self-development and flourishing. The society should refrain as far as possible from imposing any overarching set of norms that would stifle diversity and promote one homogeneous and harmonious position as to

what is a good life. Value pluralism has a great explanatory power, and highlights the appeal of liberalism as committed to diversity, but it is also underlies a major challenge for liberalism in so far that it recognizes that some moral disagreement is the stuff of tragic conflict and there is no way in which all values can be made to cohere in a harmonious whole. The challenge is to be able to accept tragic conflicts, while devising a method to cope with them without polarising the society.

In the post-Berlin's wall world, human rights spread their wings in liberal democracies. The rights revolution swept the whole world and in two decades most countries adopted constitutionally entrenched rights with judicial review. These included all eastern European Countries, as well as most commonwealth countries including the UK itself. However, the spread of human rights documents and the introduction of judicial review has not always been an unequivocal success. In some countries, human rights are used as an instrument to fuel social and political conflicts. Societies are being divided along moral, political and religious lines and human rights advocates are not capable of mediating these conflicts in a way that does not leave moral or political residue.

Polarisation became even starker with 9/11, which brought a new form of global division along national identity lines, based in particular on religious difference. Religious Identity is a strong form of belonging coupled with a strong set of beliefs that can be hard to square with other equally strong beliefs. Rights in this environment are not always suited to help mediate between the concerns of liberal polities and those of religious communities. On sexual morality and reproduction, for example, old divisions resurface and liberalism's commitment to diversity can hardly be squared with its commitment to sexual freedom. Value pluralism asks us to understand and accept other worldviews, the problem arises when other worldviews want to impose themselves on the rest of the society on the ground that they are the only ones to hold the truth about moral matters.

Dworkin himself had to acknowledge that liberal democracies, starting with the US, had received a massive blow in the last 10 years or so and came to ask whether Democracy is possible in this circumstances of deep moral and political division. The return of religion fuelled deep seated divisions and promoted confrontation rather than compromise. Despite his bleaker look at present day liberal societies, Dworkin insisted that societies need a common ground, one big idea that can be shared and from which disagreement can be started and articulated. The big idea he has in mind is that of dignity and it has two major implications. Firstly, dignity means to recognize the special and intrinsic value of everyone's

life. Secondly, everyone has personal responsibility to make decisions concerning how to live the best possible life. Unfortunately, this optimistic minimal common ground seems to ride roughshod over the fact that sometimes some worldviews are simply incompatible with others. It is not necessarily a holistic incompatibility all the way through, but it surfaces on important decisions that need to be taken collectively—such as the nature of marriage, the permissibility of euthanasia and other moral dilemmas that cannot find an answer that will appease everyone. Dworkin's hope to find a common ground defies the widespread belief that, perhaps, the only thing there is in common is the fact of unbridgeable pluralism.

3. *Courts*

Moral rights need their advocates and, more importantly, they need institutions who are likely to implement them and argue for them. Post-war America found in the Warren Court a formidable bastion in defence of a liberal view of rights. The US Supreme Court judicial activism is the second important pillar of what I call the age of rights. Not only rights were declared in bills of rights, but they were also effectively protected by the intervention of courts. At the same time, post-war Europe, in particular Italy and Germany were cutting their teeth with a brand new set of constitutional instruments inspired by the American experience and completed with strong power for their respective constitutional courts. Constitutional courts that are composed by elites of a country tend to be progressive and liberal, and so they naturally advance a mainstream liberal agenda on free speech, decisional privacy, sexual freedom and procreation.

Needless to say, courts became for Dworkin the place where it all happens. A liberal agenda can be carried forward in the name of rights, since rights are trumps against policies that are shaped by the aggregation of interests. Rights are not purely instrumental, they are constitutive and they resist most forms of consequentialist (or instrumentalist) thinking. Courts have the power to argue in favour of rights and against legislation that does not take rights seriously. Judges can engage in detailed arguments of principle and can apply them to the facts of the case to help carry forward the constitutional ethos. Courts, however, are not fully trained in moral arguments and Dworkin's liberal agenda aims at convincing judges that they should reason with principles that are embedded in rights.

But first, Dworkin had to overcome an important hurdle: HLA Hart's influential book, *The Concept of Law*, offers an understanding of

law that does not a much place for morally oriented principles. The building block of law is the notion of rules; legal rules do not invite judges to engage in moral reasoning. They invite them to interpret legal materials carefully and to apply rules to the facts by religiously respecting the words crafted by the legislator. Hart's Positivism does not rule out altogether the possibility for judges to engage in moral reasoning: sometimes rules are crafted in a way that explicitly requires them to draw some moral lines; so for instance the unfair contract terms legislation requires judges to establish the meaning of unfairness. However, the link between law and morality is purely contingent and does not arise if rules are crafted in a technical and precise way. As we all know very well, Dworkin attacks precisely on that point and suggests that the law is not made only of precise rules, the dimension of which is one of validity. The law is made of principles that are an integral part of any legal practice; principles are different in kind from rules to the extent that they behave differently since they do not prescribe a precise set of actions. By arguing that principles are a constitutive part of the law, Dworkin also suggests that there is a necessary link between law and morality and that judges have an obligation to bring morality to bear whenever the law is unclear or incomplete. In particular judges have to determine the moral rights and obligations of all parties to litigation in a way that reflect sophisticated moral arguments. Morality requires judges to take rights seriously.

There is another reason for Dworkin to provide a competing theory of law to Hart's. A positivist sometimes has a hard time defending his liberal views and arguing that the law can well be contrary to his own liberal convictions and still be fully valid. Dworkin probably found Hart's position unsatisfactory when faced with Lord Devlin's arguments on prohibiting homosexuality on grounds of immorality. Hart, as a positivist, was not entitled to say that the law could not interfere with individuals' private choices as a matter of principle. Dworkin thought that this was a basic weakness of the positivist position that could not properly advance a liberal agenda even if it wanted to. Dworkin's alternative answer to the debate on homosexuality is to argue that as a matter of principle, and basic rights, no individual can be coerced to behave against one's own private or sexual preferences. No law could be considered as binding if it infringed those basic rights.

Dworkin's move allows him to have a direct weapon against conservative moralist like Devlin. If legislation is not compatible with moral rights, then it cannot be regarded as valid law. Devlin on the other hand is simply expounding a conventional understanding of the law based on the orthodox doctrine of parliamentary supremacy. Parliament can do

whatever it wishes, and in moral matters it is perfectly allowed to follow common sense. A positivist has to allow for the fact that law may be bigoted and conservative. Dworkin is unsatisfied with that position and his theory of law incorporates as much as possible his moral position. What Dworkin did not realize though is that to subordinate the law to moral substantive views is a double edged sword: sometimes it may go in a favourable direction, but others it may just go against one's moral preferences. Positivists in that case can distance themselves from the law and criticise from an external viewpoint. A moralist like Dworkin can only resort to internal criticism of the law.

The role of the court, for Dworkin, is to bring moral rights to bear on the interpretation of law. In some cases, like *Riggs v Palmer*, it is particularly easy to see the appeal of that position. Someone who kills a member of the family in order to inherit his property as stipulated in the will is deemed to forebear his moral right to inheritance because of his wrongdoing. Legislation could not foresee this wicked case, and was therefore silent about it. The judge was faced with a gap, the positivist says. And in the case of a gap, the judge is empowered to use his discretion; the wider the gap, the wider the discretion of course, but in these cases it helps to guide discretion according to common sense morality. In this case, nobody disputes what is the morally right answer; it's a dead easy case. But Dworkin builds on this case the idea that law has no gaps, and no discretion. The judge has a general duty to decide cases on the basis of the best moral interpretation, whenever the law does not provide a clear answer. Moral rights fill every gap of the law, because moral rights underpin the whole legal enterprise.

So the job of the courts is not only to mechanically interpret rules, but it is also if not chiefly about balancing moral principles underlying the law. Principles- we are told- have a dimension of weight rather than validity. They do not apply in a all-or-nothing fashion, but require instead that each policy be evaluated in light of competing moral principles that lie beneath it. If the policy produced displays appropriate concern for all underlying principles, then legislation is sound. Otherwise it will have to be invalidated in the name of its incompatibility with an important moral concern that has been largely overlooked. It is not clear whether this is the 'real' way courts proceed, but Dworkin tried to persuade us that that was the case for the whole of his career. His passionate defence of the court reached a pinnacle when he described them as a forum of principle, a place where moral deliberation can take place in a controlled and judicious way.

Dworkin's American audience was bound to be more sympathetic to Dworkin's claim than a British audience. The reason was simple, America already displayed a great degree of moral deliberation on the basis of the rights contained in the bill of rights. But Britain lacked a formal, modern, Bill of Rights on the basis of which all law could be scrutinized. And for a long time, Britain resisted the temptation to bring into the law such a mammoth bill that would alter the relation between parliament and the courts. Britain was very happy that other, less liberal, countries adopt a written constitution with judicial review; but a standard British understanding of the law was that it naturally tended toward fairness without having judges to step in to redress the balance.

Having noticed the erosion of that fairness in the 80's, during Thatcher's government-when the west was battling for its economic deep concerns, Dworkin came to realise, as many other people did, that Britain had vanquished its true liberal commitments that it had inherited from its constitutional history and his great liberal philosophers such as Locke and Mill. He decided to plea for a Bill of Rights for Britain.² Soon thereafter, in the nineties, a new left-wing liberal movement led by Tony Blair campaigned in favour of bringing rights home. Home here means the place where they originally belong, but it also means away from the Strasbourg's court, which was increasingly intervening in British affairs to redress some basic infringements. So in 1998, the HRA comes into force and is the centrepiece of the New Labour constitutional reform that attempts to bring Britain in line with other Western Democracies. Of course, the point of the HRA is not so much to have a substantive impact, but to alter the separation of powers between parliament and the courts and to this effect, the supreme court of the UK is also created independently from the House of Lords where the previous highest judicial formation was sitting.

It is not clear why courts are trusted with a special constitutional power that would bring back rights into one's country legal culture. This idea travelled the world and spread nearly everywhere, but there is no empirical evidence that judicial review based on rights has the effect of restoring, or ushering in, a new age of rights. In the words of one of Dworkin's mentors, Justice Learned Hand: "I often wonder whether we not rest our hopes too much upon constitutions, upon laws, and upon courts. These are false hopes; believe me these are false hopes. Liberty lies in the hearts of men and women; when it dies there, no constitution, no law, no court can save it; no constitution, no law, no court can even do

² Ronald Dworking, *A Bill of Rights for Britain: Why British Liberty Needs Protection* (Chatto & Windus 1990).

much to help it. While it lies there it needs no constitution, no law, no court to save it.”³ It is not clear whether the HRA 1998 can restore the spirit of liberty that was seemingly lost under the Thatcher’s era. It does not seem to be the case if we judge from the massive backlash against the bill in the British media, not to mention its crusade against Strasbourg.

And perhaps, there is a small grain of truth in the muddled waters of British media. The golden age of liberty in the UK was not secured by courts, but by parliament. So why would it be sensible to hand to a bevy of judges issued from the very same social background the keys of the interpretation of rights? Recent studies show that the rationale for shifting power from parliament to courts through the incorporation of a bill of rights is not so much a concern for universal justice, but a preservation of the control of the society by a *bien-pensant* elite that is losing its grip through the representative mechanism. Ran Hirschl shows this mechanism very well in the case of Israel for example; the bill of right empowers a bevy of judges from a secular Ashkenazi elite to prevent the loss of control of the Knesset.⁴ The problem is that judicial institutions themselves have to open up and become more representative. The slippery slope is only slowed down, but the grip on a liberal understanding of society is a concrete possibility.

Dworkin had to struggle himself with the curse of judicial power when it eventually became dominated by conservative minded judges appointed by President Bush.⁵ Dworkin was horrified by the prospect of a reversal of liberal fortune and in the last ten years, he began to attack the Supreme Court and in particular its republican judges. Abortion, Euthanasia, gay marriage and many other liberal crusades are all in the hands of a bevy of conservative judges who are not going to abide by a liberal agenda anymore. Perhaps the greatest blow was given during the *Bush v Gore* litigation, when the Supreme Court had to step in to virtually determine the outcome of the presidential election—obviously in favour of the Republican candidate. Having chanted the greatness of the Supreme court as a forum of principle, it became difficult for Dworkin to start firing bullets against it, while preserving its image and legitimacy. Either the court is a forum of principle, or it is the locus of politics by a

³ Irving Dilliard (ed.), *The Spirit of Liberty: Papers and Addresses of Learned Hand*(Hamish Hamilton 1954) 189-190.

⁴ Ran Hirschl, *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*(Harvard University Press 2004) 21-24.

⁵ Ronald Dworkin, ‘The Supreme Court Phalanx’(August 30, 2007) The New York Review of Books <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2007/sep/27/the-supreme-court-phalanx/?pagination=false>> accessed 24 April 2013.

random bunch of unelected people who may happen to have liberal views but may just as well happen to be very conservative.

Rights in the hand of left liberal judges will advance a left liberal agenda. However, in the hands of conservative judges they will only entrench privileges and inequalities. The problem of principles is that they can always go one way or another. Dworkin would no doubt welcome disagreement, but would be deeply upset about outcomes that are not in line with his political views. How upset can one be before starting to think that the constitutional pact is not for everyone anymore? Is it enough to claim that constitutional rights provide a common ground for everyone, when the constitution allows for major inequalities and discrimination? Can there be a common foundation that is truly common?

4. *Moral Lingua Franca*

From 1948 to today, rights became the lingua franca of any talk of justice at the national and international level. The number of declarations, charters, bills of rights enacted in the last 65 years is astounding. Some experiments have had great success while others are of limited impact, but what is clear is that at an abstract level everyone agrees that the language of rights is the most popular way of casting claims against actual or perceived wrongs. To this extent at least, we live in the age of rights. But there is a discrepancy between the language of rights and the practice of rights both at the national and at the international level. At the national level, the language of rights fuels disagreement rather than contribute to the understanding of society as a common venture. It is not hard to understand this: if every individual can attempt to fit his claims in the language of rights, then any denial would be perceived as a major set back. Setbacks, however, are inevitable as individual interests cast in the language of rights will inescapably conflict one against another. At the international level, the language of rights is even more controversial as any firm understanding of what human rights could require is inescapably tainted with accusation of imperialism and lack of cultural sensitivity. Few wrongs command universal agreement in principle—say for instance torture—but even then they are violated at times despite all prohibitions.

The language of rights may be omnipresent, but it suffers from conceptual imprecision since it applies to many different objects. Dworkin, for example, addresses many different types of rights: legal, political, moral rights of which human rights are but one species. Moreover, there does not seem to be a common structure to rights, even if they all have

the same point or purpose for Dworkin: legal, political and moral rights are all grounded on the ethical notion of dignity. In Dworkin's theory, political rights are trumps against collective national goals. However, Human rights are not simply trumps against national sovereignty. That would yield a far too thin conception of human rights for Dworkin. Human rights require a precise attitude on the part of everyone, and in particular on the part of the state: people must be treated as deserving full respect in the name of their human dignity. Legal right is the narrowest term and it applies to those rights recognised by the state in legislation or constitutions to which we attach a number of institutional consequences such as the possibility for a court to strike down other norms. So as you can see, the structure of rights varies greatly, but their foundation is the same: dignity as entailing ethical independence and moral responsibility.

Dworkin put his great rhetorical vigour in defence of an understanding of rights that has a common philosophical foundation. His inner citadel—the ultimate idea for which he stands—is that the department of value through which we judge all human actions and achievements has a deep unshakable unity and is completely independent from other fields of knowledge; it has its own internal standards of truth. Dworkin's position argues against two major ideas about values: firstly, he argues that values do not depend on any other deeper thought or action. Secondly, he is squarely opposed to the idea that values are fundamentally incommensurable and at times conflict in an inescapable way. The best understanding of rights can recompose them in a wholly harmonious way without leaving moral residue. The impression though is that conflicts are always resolved in the direction of a left liberal agenda, Dworkin's agenda. How is it possible to convince someone who's not a left-liberal that her rights have been respected and her moral viewpoint has been taken into account properly? Dworkin is firmly aware of the fact that we all disagree about issues of principles, but he's still confident that there is one best moral argument that is capable to display the deep unity of the department of value.

I find it hard to believe that the department of value is unitary, and harmonious in the way Dworkin sees it. This is the case for both morality and law. It is hard to believe that for each hard question there is one clear and final answer as to which values take priority over another. More importantly it is hard to believe that someone will be convinced to accept the idea that if we disagree it is just because I know the objective truth about moral values and you do not. Dworkin eventually accepts this basic intuition and acknowledges in *Justice for Hedgehogs* that 'the best answer on some occasion is that nothing is any better to do than any-

thing else.⁶ We reach the paradoxical core of Dworkin's position according to which on occasion the right answer is that there is no right answer. The moral truth Dworkin accidentally stumbles across is that on occasion values conflict and it is not possible to discern one clear ranking between the two. Dworkin muddles the water by suggesting that his opponents escape the question by appealing to answers that are external to the department of value. His opponents would claim for example that the question of truth in morals is not to be investigated from within the department of value, but requires a higher—detached—meta-ethical view that would help to explain and track truth in a way that is independent from substantive questions of value. But this clearly misses the point since value pluralists can say that value conflict as a matter of truth about values without having to search for higher metaphysical or meta-ethical truths. So how would Dworkin arbitrate between the objective truth pluralist hold and that of monists? One of them is right, and the other wrong- but is there an *internal* answer to morality that tells us who wins? The answer must surely be found at a higher level

The department of value covers all the fields of practical philosophy and goes from Ethics, through Morality to Politics. According to Dworkin there is deep unity across the department of value. The department of value is to be distinguished from the department of science, where the conception of truth functions in a completely different way from truth in the field of value. The truth of moral judgments comes from within- when we are searching moral truth we are trying to figure out what we really believe in. Seeking for truth in the department of science is a different endeavour in so far that it attempts to understand and describe pre-existing natural order that is external to, and independent from, human behaviour. In the department of value, Dworkin holds, dignity is the all encompassing foundation, and common ground, that provides the basis to understand ethical questions about goodness of life as well as moral obligations between people, to end up with the duties that the state has towards individuals.

When applied to law, Dworkin's position is appealing for judges, but puzzling when it comes to the explanation of conflicts of rights. In some cases, rights pull in two opposite direction: freedom of religion allows individuals and groups to organize their lives on the basis of their beliefs. But what if their belief requires them to treat some people better than other simply because they happen to share the same beliefs? Is it possible to discriminate between people on the basis of one's freedom of religion?

⁶ Ronald Dworkin, *Justice For Hedgehogs* (Belknap Press of Harvard University Press 2011) 24.

The requirements of liberty and equality are not so easily recomposed in this case. It is possible to suggest intricate alternatives as to how to cope with this situation, but in one way or another something of value must be sacrificed. If it is decided that freedom of religion allows for the discrimination of people, then equality can end up being undermined. If it is decided on the other hand that no belief can justify preferential treatment in the running of a community, then freedom to live according to one's beliefs can also be undermined. I don't believe there is one answer that leaves no moral residue that is one answer that satisfies all the parties and shows a harmonious coherent realm of value. Sometimes it is necessary to choose between two equally important values, and the identity of the society will be shaped precisely by the kind of choices we make. The society as a whole has responsibility to choose between clashing values, and some values will be given preference over others.

Who's the ultimate authority when it comes to decide clashes between conflicting rights? And more importantly even, on what basis can any ultimate authority decide conflicts in a way that preserve the harmony of the department of value. Dworkin believes in a unitary foundation, a common ground that we all share. We have already explored his idea of dignity with its emphasis on ethical independence and moral responsibility. Dworkin believes that rights have the same core and are the fundamental element of any polity that is committed to a proper understanding of value. Judges have a special role in that they have to hold other institutions to their overarching ethical commitment. Rights are those trumps that prevent institutions from taking decisions that go against the foundation of dignity, which is the bedrock of any liberal democratic country.

Dworkin came back to the same point over and over again. If appropriately interpreted, liberty and equality do not conflict but are clearly compatible. This runs against the wisdom of value pluralist according to whom values at times are inescapably in conflict. The bottom line for Dworkin is the notion of hope, a deeply religious notion.⁷ Given that we can choose between interpreting values in a way that conflict or cohere, then he hopes that we will do everything to show that values are always compatible.⁸ The hope that no tragedy would ever occur in our societies

⁷ See Ronald Dworkin, 'Do liberal values conflict?' in Mark Lilla, Ronald Dworkin, Robert Silvers (eds), *The legacy of Isaiah Berlin* (New York Review Books 2001) 90 «Perhaps, after all, the most attractive conceptions of the leading liberal values do hang together in the right way. We haven't yet been given reason to abandon that hope.»

⁸ Ronald Dworkin, *Justice in Robes* (See *supra* (n. 1)) 116.

flies in the face of the fact that tragedy occurs and that we need a vocabulary to account for those tragedies that involve dramatic conflict of interests. Greek tragedy provides majestic examples: think of Antigone's obligation to bury the corpse of her brother pitting her against the will of the ruler of the city, Creon, who has decreed that those who fought against the city forfeit their right of burial.

One major challenge for rights at the international level is to escape the charge of imperialism and steer away from the deflating perils of relativism. Human rights are either the by-product of western ideology or they collapse into meaningless cultural difference. Either way, human rights are defeated. Dworkin is a relentless advocate of a common foundation of all types of rights including human rights. This foundation is anything but relativistic: we'd better believe in dignity and what it means for each one of us. This is not to say that different legal and political systems will make different choices about what rights to entrench in their constitutions; this is very much a matter of their constitutional history and independence. But in any case, those choices always bring us back to the basic fact that all political rights have the same ultimate foundation. Moreover, that foundation has nothing western or imperialistic. If we think long and hard enough, dignity understood as ethical independence and moral responsibility is truly something that we could all embrace as a foundation of our department of values. The problem with this argument at the international level is that it smacks as deeply western and perhaps even simply left-liberal. Here we have an individualistic conception of human nature that puts all the stress on the individual ability to author his own life and to make decisions that steer his boat in the direction that the individual wishes for himself. Most cultures do not have such a strong commitment with individualism.

There remains a much deeper philosophical problem: some people, even and perhaps especially in the west, do not believe that the department of value has a special independence as Dworkin would like us to believe. In addition to that most philosophers believe that even if values have an objective dimension, it does not mean that they exist independently from our thoughts or actions. Dworkin develops his posthumous argument in an interesting direction, somehow what I had always suspected. Dworkin acknowledges a deep religious attitude even if he does not believe in god.⁹ To have a religious attitude means to reject all forms

⁹ Ronald Dworkin, *Religion without God* (forthcoming Harvard University Press).

of naturalism,¹⁰ which according to Dworkin either equates with nihilism (values are only illusory) or with the idea that values exist but don't have independent existence since they are based on people's thoughts or reactions. Dworkin is a profound religious atheist in that he believes in the objectivity of values and in their complete independence. The department of value is completely self-standing and values have no other foundation but themselves. Dworkin stretches this metaphor to the idea that we have faith in the existence of the department of value. If you cannot see that, you simply lack that faith.

Human rights, however, do not depend on the existence of god. This is also very clear for Dworkin. He's not simply articulating a classic thesis of the religious foundations of human rights. It is not an issue of having rights simply because we have been created in the image of a god that is source of all good and evil. In order to know whether god is good, we need an independent premise to our reasoning. Here Dworkin's argument is distinctively Humean. Dworkin would like to show that religion itself has two distinctive tasks that can be presented as distinctive department of knowledge. One is the science part of religion that tells us several things about the origin and existence of the world and the way in which god has shaped it. The other part of religion is the department of value and concerns the way in which human should behave. Dworkin argues that even for religious people, there is no connection of cause and effect between the department of science and that of value. We are entitled to believe or not to believe in the existence of god and in his omnipotence; however, god's omnipotence in the natural world does not warrant his inherent goodness or evil. In order to know that, we need an independent premise that is internal to the department of value and therefore independent from the faith in the existence of god. People who display a religious attitude have independent faith in the existence of objective, independent values and this does not require faith in the existence of god. So both theistic religious people and atheistic religious people share more than we think when it comes to values. In effect they both share a faith in values (in their objectivity and independence), according to Dworkin.

Dworkin's religious attitude of hope and faith is what is making the hard work in the construction of the domain of value. Faith is what explains the independence of the department of value and hope explains its inner harmony. We can also suggest that, for Dworkin, rights are based on the same premises. To believe in the foundation of human rights is to

¹⁰ Ronald Dworkin, 'Religion Without God'(April 4, 2013) The New York Review of Books <<http://www.nybooks.com/article/archives/2013/apr/04/religion-without-god/?pagination=false>> accessed 24 April 2013

suggest that we have faith in a universal commitment to treat human beings in a certain way—i.e. with full respect that flows from a proper understanding of human dignity. Moreover, to believe that rights can always be composed in a harmonious whole relies on the hope that we can always prevent tragedies and promote happy endings.

5. *Conclusion*

The age of right as I defined it owes much to Ronald Dworkin who embraced it and interpreted in the best possible light he could. Rights became the quintessential tool to bring forward a left wing liberal reform of the society. Through rights implemented by national supreme courts, many liberal battles have been won in matters of individual independence, sexual and reproductive morality and equality between different people. To win battles, however, does not mean to promote a society that is cohesive and harmonious; on the contrary, American society, and the west in general grew more and more divided especially in the last twenty years. Rights can advance agendas but they cannot achieve moral and political unity. Dworkin, like a greek tragic hero, is rolling the rock of rights up against the mountain of disagreement and polarization.

Dworkin's work is monumental in scope and ambition. A modern hero of liberal democracies, he never gave up the fight for justice in the name of rights. Dworkin never gave up hope and faith that a better society could be fashioned in the image of the objective realm of moral values he believes in. Part of his optimism was due to the historical period within which he grew up. The American model of judicial review of rights had made important advancements towards a more liberal and more equal polity at home, and inspired many other liberal democracies to move on with their own liberal agenda.

But any hero has his own Achilles' heel. Dworkin's is the overinflated confidence in what rights can achieve. Rights are a moral element of a much wider universe. Also rights can have a varying gravitational pulls—and they can hardly all go in one direction—harmoniously and without clashing one with another. This basic point requires an argument that cannot be made from within the department of value, as Dworkin would like us to believe. Either value pluralists are right or Dworkin is right; but what would help deciding this disagreement? Would we need a court of principle to establish the winner?

Exit Hercules: with Dworkin passes away the most articulate, energetic, passionate advocate of rights in the XX century. The beauty of his speech and the force of his convictions will inspire many people, and will most probably remain unequalled. It is in this spirit that I argued that

the golden age of right through which Dworkin lived and which he interpreted so well is now coming to a close. *Exit Hercules* from the stage. Just like in a Greek tragedy, the light goes off and it all just look like a dream. A very noble dream.

MONOGRAPHICA II

Nanoethics: Do We Need a New Ethics for Nanotechnology?

Guest Editor's Preface

Fabio Bacchini

Università di Sassari

Dipartimento di Architettura, Design e Urbanistica

bacchini@uniss.it

“Nanotechnology is one of the hottest areas of technological research. The business’s competition is strong, progress is fast and inevitable, and regulation is a problem. It is evident that applied ethics is entitled to focus on this new, challenging field. And ‘nanoethics’ can be the label we use to refer to this branch of applied ethics.”

If we consider the previous line of reasoning, it may seem that there is no doubt that nanoethics exists. We can just discuss about its nature: what are the most compelling issues, what are the best arguments in favour and against the main ethical positions about them, and so on. And we can, of course, *do* nanoethics – what is not the same thing as discussing about how nanoethics is like. We might be surprised, then, by realizing that the very issue whether there can be such a thing called ‘nanoethics’ is also intensely debated – often by the very same people who are doing nanoethics and are defending a specific idea about how nanoethics actually is or should be like.

Such situation seems highly incoherent – if only because doing nanoethics appears to rely on the presupposition that nanoethics exists. If we accept Quine’s classical way of putting the distinction between ontology, which is concerned with the question of what entities exist, and metaphysics, which clarifies what are these entities, it seems that we should also accept the idea that ontology is prior to metaphysics (Varzi 2011). Therefore we should not debate about what nanoethics is unless we have positively answered to the question whether nanoethics exists. Still many researchers who discuss about whether a field called ‘nanoethics’ exists not only also have opinions about what nanoethics is, but also *do it*. It is like if we were both using one particular object and proposing an idea about what it is, while going on debating whether it exists or not.

However the incoherence disappears if we just remark that nobody has ever doubted that nanoethics existed, meaning that nobody has ever doubted that many ethical issues continuously arise in nanotechnology. What is doubted is that some *new* ethical issue arise in nanotechnology, or that nanoethics is a *new, distinct* sub-field of applied ethics where new normative standards or new analytical tools are needed. Once you believe that one area of applied ethics only deserves a name – such as the name of ‘nanoethics’ – if it is characterised by some *new* ethical problems arising within its

boundaries, or by some new normative standards or analytical tools that are needed, then the question whether a new discipline called ‘nanoethics’ exists clearly come *after* some questions about its nature. Metaphysics affects ontology. But, of course, one might object that nanoethics is there anyway: it is the disciplinary field where all the ethical issues arising in nanotechnology are ethically debated. And there are so many of them.

When the contributors to this special issue of *Ethics and Politics* met in Alghero, Italy, in August 2012, they were all participating in a workshop whose title was *Nanoethics: Do We Need a New Ethics for Nanotechnology?*¹. The stress was then on the ‘newness’ issue: is nanoethics going to be a new kind of ethics? Or, is it just the non-surprising result of our applying the ordinary toolbox developed in applied ethics to nanotechnology? In fact, all the papers collected in the present issue deal with the metaphysics of nanoethics rather than with its ontology. They all take for granted that nanoethics exists. But what is it? How is it? Is it *special* under any respect? They all assume that it would be possible for nanoethics to be a distinct sub-field of applied ethics also in case neither the ethical issues nor the normative standards and the analytical tools are new. But what else could be relevantly new then, if anything?

The reader will find many different – and maybe mutually inconsistent – ideas in these papers. For instance, the idea that we do need a new ethics for new and emerging science and technology generally, not specifically for nanotechnology; and we must be aware that new and emerging science and technology crucially affect our moral values and norms, which are our base to evaluate their desirability – so that technology and morality actually co-evolve producing an ongoing techno-moral change.

Or, the idea that we need a brand new approach to nanoethics where we start considering nano-objects as individuals with which we must negotiate relations and contract alliances. The idea that we should stop doing nanoethics in the traditional way, and we should better start reshaping normative reflection thanks to visions of future technological developments. Possibly we cannot hope nanoethics to be of any help for responsible innovation unless we clarify which are the values we share and want to promote, as well as what are its implications on democracy, democratic processes and constitutional arrangements. Perhaps we need to reconsider some conceptual distinctions (academic research/industrial research), some deep-rooted beliefs (like our belief that all nanoparticles are new and artificially produced, and that nanoethics is just dealing with them), or some ways of thinking about

¹ The workshop was part of a research project funded by Regione Autonoma della Sardegna, Italy: L.R. 7/2007, Progetti di Ricerca di Base, bando 2008, *Etica delle Nanotecnologie*, CRP 1_455, DADU, University of Sassari.

Preface

the basis of responsible innovation, including metaphors and cultural narratives.

What these ideas – and the many others that we can find in these pages – have in common at least is that they all spring from a serious analysis of what is or should be new in nanoethics, if anything. But I think that the authors also unanimously reject the image of nanoethics as a mechanical application of some general normative principles to nanotechnological research. They all favor an imaginative nanoethics, because they are convinced that the ethical challenges coming from nanotechnology will require the bringing into action of all our mental abilities – none excluded.

References

- Quine, W.V.O. 1948. “On What There Is”. *Review of Metaphysics*, 2, pp. 21-38.
- Varzi, Achille. 2011. “On Doing Ontology Without Metaphysics”. *Philosophical Perspectives*, 27, pp. 407-423.

Nanotechnology and Technomoral Change

Tsjalling Swierstra

University of Maastricht

Centre for the Ethics and Politics of Emerging Technologies

t.swierstra@maastrichtuniversity.nl

ABSTRACT

If nanotechnology lives up to its revolutionary promises, do we then need a ‘new’ type of ethics to guide this technological development? After distinguishing different senses in which ethics could be ‘new’, I focus on the phenomenon of TechnoMoral Change. Emerging technologies like nanotechnology have the potential to destabilize established moral norms and values. This is relevant because those norms and values are needed to discuss whether technological developments are desirable or not. I argue that to respond adequately to technological changes in our lifeworld we cannot afford moral rigidity but should rather develop ‘moral resilience’. This requires that we stop framing the relation between technology and humans in terms of who governs over whom. Instead, we have to explore how both mutually shape one another. I conceptualize technology’s influence on morality in terms of de- and restabilization, identify several mechanisms of technomoral change, argue that such change usually doesn’t occur on the level of individual norms but on the level of moral constellations, and end with a plea for technomoral learning.

KEYWORDS

Nanotechnology, technomoral change, hard and soft impacts

1. Introduction

Nanotechnology was born in a cradle of great expectations. (e.g. Roco & Bainbridge 2002). Its proponents claim that this family of technologies will revolutionize our ability to manipulate matter, and that as a result nothing will ever be the same again. The question the organizers of this seminar have asked us to reflect on is whether this means that nanotechnology demands for a new type of ethics ? Does it?

First, it is not clear how best to understand this question. It is not evident in what sense ethics – understood as the systematic reflection on morals – can be ‘new’ at all. For example, since its conception ethics has always concentrated on two problem fields. On the one hand *rule-ethics*, which deals with establishing what people owe to each other in specific contexts (and sometimes even: what they owe to non-humans, as in the case of animal ethics). On the other hand *good life ethics*, which deals with the question that Socrates already pressed on his unwilling co-citizens: ‘How should one live?’ Now, it is

quite implausible that the emergence of nanotechnology will add a third problem fields to these two existing ones.

Furthermore, ethicists more or less agree that ethical reasoning is guided by a limited set of ‘grammars’ or ‘logics’. When agents justify or condemn, praise or blame certain situations or actions, they typically point to consequences (consequentialism); to rights and duties (deontology); or to virtues that are conducive to human flourishing (virtue ethics). These three strands of ethical thought are respectively linked to the names of Bentham, Kant, and Aristotle. Now, whatever nanotechnology will bring us, I am confident that we will discuss its impacts in terms of these consequences, obligations, and/or virtues. Thus far, all arguments pro and against nanotechnology or its applications have followed these argumentative structures. More specifically, all stock arguments related to new and emerging science and technology (NEST) in general, like ‘One cannot/shouldn’t stop progress’, ‘God wants us/doesn’t want us to innovate’ and ‘One should/should not take citizen’s responses seriously’ can also be traced in nanotechnology discussions. (Swierstra & Rip 2007). So on this level too, there seems to be nothing new under the sun.

It seems unlikely that nanotechnology impacts the basic structure of ethics. However, I do think it is possible that nanotechnology will cause ethical innovations on on at least four points. First, there can be a shift in the relative importance of the ethical problem fields or grammars. At his moment, public ethics is usually rule-ethics. Good life ethics is oftend treated as subjective and privat. This hierarchy is reflected in the public concerns about nanotechnology. For instance, at this moment 99% percent of public attention is devoted to the toxicity of nanoparticles and/or to it environmental impacts. These issues squarely belong to the problem field of what we owe each other, and are typically discussed in terms of consequentialist and deontological ethics. As yet, there is little public concern about nano-enabled devices, for instance nano-cameras or theranostics, will affect our practices, the quality of our lives. But when non-toxic nano-devices will become available, we can expect a more prominent role for ‘good life ethics’ (virtue ethics) as the question ‘Do these devices, even if safe, really contribute to human flourishing?’ is then bound to become more pressing.

A second point where nanotechnology may affect ethics, is in the identification of who, or what, belongs to the moral community of subjects whose rights and interests should be taken into account by other agents. One way of understanding ‘moral progress’ is by seeing it as the gradual expansion of the moral community so as to include strangers, women, slaves, children, animals, micro-organisms, plants.... It is interesting to note that technology is an important driver of this type of moral progress. For a long time human splendour manifested itself in *combating* nature by applying technology. But ever since we started to believe that we are actually going to win this battle, our former enemy is generally transforming from an enemy into a stakeholder with rights and legitimate interests. If we take nanotechnology’s rhetorics seriously – that it will allow us to manipulate nature from the atomic scale up – then this technology is bound to transform the entire earth, with everything on it, into a moral subject: an entity that we have to take care of.

A third – connected - ethical innovation may occur with regard to the question to what practices we extend our moral considerations and ethical reflections. Normally vast domains or human activity are more or less exempted from ethical reflection. At

the one side of the spectrum we find activities supposedly governed solely by self-interest. For a long time ‘business’ was perceived in this way, with moral responsibility for the common good conveniently outsourced to an ‘Invisible Hand’. At the other side of the spectrum we find practices that are thought to be so morally unproblematic that they don’t merit ethical reflection either. Until recently science was perceived to be ‘beyond ethics’ because its practitioners were supposed to be so ‘rational’ and ‘truth oriented’ that they were considered to be by definition ‘moral’. Ethics was simply superfluous. Interestingly however, the last decades have witnessed a gradual opening-up of both these domains to ethics. As it became increasingly clear that economy’s Hand is not only Invisible but also Blind to legitimate concerns – for example those of People and Planet – Business Ethics and Corporate Citizenship have made considerable progress. At the other side of the spectrum, Science and Technology Studies opened up science and technology for ethical reflection by showing that both are human – Nietzsche would say: all too human – activities with no transcendent qualities. Nanotechnology might give an additional boost to this ‘ethicisation’ of both business and science, as it straddles the two domains while at the same time raising public concerns. More particularly, if nanotechnology manages to evolve into a field of its own, ethics can be expected to play a role in the setting of the research agenda: what is to be developed, under what conditions, why, and for whom?

Finally, the more important nanotechnology will become, the more it will add fuel to already existing debates about the meta-ethical implications of the increasing entanglement of humans and technologies. For example, this entanglement has given rise to a call for a form of posthuman ethics that also includes non-human agents (Latour 1992 and 2005, Verbeek 2010). Alos, the network character of modern science and technology has called forth increased reflection on the individual and collective responsibility. And, last but not least, the dynamic character of our technological culture has provoked calls for dynamizing morality, and ethical reflection, itself – so as to keep pace with the changing world in which humans are seeking to act. (Swierstra et al 2009, Boenink et al 2010, Stemerding et al 2010)

Nanotechnology, being a common denominator for a family of emerging technologies that are bound to change our world in manifold and profound ways, will contribute to changes that are already going on at all these four levels of ethics. This is relevant because we need those norms and values to establish whether certain technological developments are desirable or not. However, in this paper I concentrate on the last, meta-ethical, level, and then particularly on the need to dynamize ethics. Rather than in a biotope, modern people inhabit a *technotope*: a world in which human-made artefacts (devices, machines) have invaded every nook and cranny of our life world.¹ If we want to become able to respond adequately to technological changes in our lifeworld – including those summoned by nanotechnology - we cannot afford moral

¹ For my country this can be taken quite literally. If tomorrow the pumps would break down, more than half of the country disappears under sea level. Indeed, the Netherlands themselves constitute one big technological artefact. This might explain why here ‘technophobia’ seems less a viable option than in some other countries.

rigidity but should rather develop what I would like to label as ‘moral resilience’: an attitude that is simultaneously robust and flexible.

In section 1 I introduce two kinds of impacts of technology: ‘hard’ and ‘soft’ ones. Hard impacts are quantifiable, they involve a harm that is widely recognized as such, and the cause of the harm is identifiable. Think about pharmaceutical companies marketing drugs that turn out to impact our health adversely; or think about exploding nuclear reactors. However, technologies also have less tangible ‘soft’ impacts; they modify our relations, our values, our norms, our aspirations, our situation definitions, the meanings we attach to the world. In one word: technologies impact our culture. And a central part of that culture is our morality. One of the most important, but also one of the most understudied, ‘soft’ impacts of technology then is its impact on established morals.

Section 2 explores the interaction between technology and morality in general, pragmatist, terms. I argue that technology destabilizes moral routines, which then provokes ethical reflection and discussion, which then do or do not result in new ethical answers that re-stabilize into new moral routines. I’ll describe the relation between technology and morality as a *marriage*, but without the possibility for divorce. Both partners have no option than to make the best of their relation. This implies that they should be willing to learn from each other, protect each other, and help each other to flourish. My approach in this article is deliberately one-sided. I don’t discuss morality influencing technology, as I consider this side of the coin to be well documented by now. Instead I want to focus on the more controversial thesis: that technology deeply affects morality, *and that this can be okay*. I will be talking mostly *to* morality, trying to persuade it to finally wholeheartedly embrace its partner: technology. Allowing technology to influence morality doesn’t automatically turn us into technology’s slaves and victims. In section 3 I refer to so-called ‘technological mediation’ to distinguish different ways in which technology can influence – destabilize - morality. Section 4 then argues that moral change rarely manifests itself at the level of individual norms or values, but can better be understood as a shift in the *force field* that constitutes morality. The final section then concludes by pleading for techno-moral learning and by offering some ‘relation therapy’.

2. ‘Hard’ and ‘soft’ impacts

Without the permanent help of a pervasive technology, modern society would break down immediately. We therefore value technology as our indispensable servant who provides the means to our ends. The problem, however, is that technology hardly ever proves an obedient, trustworthy servant. (Tenner 1996; Geels & Smit 2000) Technology typically enters the stage couched in instrumental promises but after a while these promises invariably turn out to have been inflated and partial. (Van Lente 1993; Borup et al 2006; Selin 2007) We have learned the hard way that technology also carries serious risks to our Health, Environment, and Safety (Beck 1992; Giddens 1999).

But technologies do a lot more than being instrumental or risky. Apart from these ‘hard’ impacts, they also have ‘soft’ impacts: they co-shape our society and culture (Swierstra et al. 2009; Swierstra & te Molder 2012). An early example of such a soft impact can be found in Plato. In the *Phaedrus* (275a-c) Socrates warns that the alphabet – a human-made artefact and thus a form of technology - degrades people by making re-

membrance skills superfluous. Furthermore, Socrates continues, the alphabet is politically disruptive, as written texts provide the masses access to esoteric knowledge only meant for natural rulers. Since Plato, technologies have been permanently accompanied by concerns about their ‘soft impacts’. For example, as in the nineteenth century machines became common in the work place, people started to worry that technology would turn the tables on its creators, taking over their jobs, powers and privileges. Through Mary Shelley’s *Frankenstein* (1818/1831) this motif of a creator losing control over his technological creature, reached public consciousness. And already in 1872, long before anyone thought about computers or artificial intelligence, Samuel Butler’s *Erewhon* introduced its readers to the discomfoting idea that in the (then recently proclaimed) Darwinian ‘survival of the fittest’ machines would prove to be ‘fitter’ than their imperfect, inefficient creators.

Are we not ourselves creating our successors in the supremacy of the earth? Daily adding to the beauty and delicacy of their organisation, daily giving them greater skill and supplying more and more of that self-regulating self-acting power which will be better than any intellect? (Butler 1872, 90)

Especially in the first three-quarters of the previous century, cultural spokespersons – following the lead of Weber and Heidegger - worried that the rationalized order, the cold efficiency, and technology’s tendency to cater to material rather than spiritual needs, would eventually turn humans into slaves and ‘cogs in the machine’, even if happy and comfortable ones. And the happier the ‘slaves’, the less they would of course be inclined to revolt against unjust power hierarchies that oppress them (Marcuse, 1964). Aldous Huxley’s *Brave New World* and Charlie Chaplin’s *Modern Times* provide us with the paradigms for this classic, technophobic, approach to technology.

Over the past two centuries, the relation between humans and technology has been perceived predominantly in terms of a power struggle. At one extreme we find authors who argue, as we saw above, that it is the humans who should be in the director’s chair. Technology’s only legitimate role is to serve humans to realize their values and to satisfy their preferences. At the other extreme we find authors who side with technology. According to them, humans are unable to influence the autonomous pace of technological development, and thus have no choice but to cheerfully adapt themselves to technology’s demands. *Science Finds – Industry Applies – Man Conforms*, as the (in)famous motto of the Chicago World’s Fair in 1933 sternly informed the flocking visitors. Most of these enthusiasts hail science and technology for their calm rationality, cool objectivity, and imperturbable efficiency. In the famous words of Vannevar Bush, adviser to the USA President in 1945: “New products, new industries, and more jobs require continuous additions to knowledge of the laws of nature, and the application of that knowledge to practical purposes. “ (1945) But it should be noted that there are other enthusiasts, with an inclination towards romanticism, who hail science and technology for exactly the opposite reasons, for its being dynamizing and creative-destructive. (Berman, 1991) A classic example of this latter approach is the *Futurist Manifesto* from 1909. (http://www.shafe.co.uk/art/The_Futurist_Manifesto_1909.asp):

‘We declare that the splendor of the world has been enriched by a new beauty: the beauty of speed. A racing auto-mobile with its bonnet adorned with great tubes like serpents with explosive breath. (...) We want to sing the man at the wheel, the ideal axis of which crosses the earth, itself hurled along its orbit.’

Both kinds of enthusiasts stress that humans cannot – really, ultimately – change the course of technological development, even if they grudgingly admit that humans can somewhat frustrate and slow-down that development. But, they assure us, we shouldn't worry about the fact that our values are powerless to steer science and technology. Values are flexible and in the end always adapt to the technologically inevitable. Of course people are at first shocked and appalled by vaccinations, trains, and in vitro fertilisation. As yesterday's revolutions have become today's routines, today's revolutions will inevitably become tomorrow's routines.

My point is that these conflicting visions on 'who dominates who' are mistaken, because technology and society in fact co-shape each other. On the one hand, a plethora of sociological and historical studies has by now shown that societal influences do co-shape technology development's course. There is nothing autonomous about technology. (Bijker et al 1987, Bijker 1992) Think for instance of the current trend towards sustainable technology where societal concerns evidently shape the technology. On the other hand, one glance suffices to see to what extent our society and culture have been shaped by science and technology. Think for instance about how the car changed the landscape, urban planning, youth culture, etc. Neither science and technology, nor society and culture develop autonomously. They co-evolve, constantly influencing and provoking each other. (Rip & Kemp 1998; Jasanoff 2004)

It is my contention that this co-evolution also applies to the relation between technology and morality – that very special sub-set of norms and values guiding our relations to other beings and defining what constitutes a good (successful, admirable) life. That moral values influence technology's development is at this point in history hard to deny. Safety, health, and sustainability, are all important moral values that have been built into technological artefacts (even if only after sustained societal and political struggle). The reverse is less readily accepted. According to many, morality is autonomous, universal and immune to external influences. Immanuel Kant argued that moral change was both a logical and a moral impossibility (Kant, 1965, 5). It would imply that today we could rightfully be condemned for acts that only yesterday were considered a moral duty. This condemnation would constitute an obvious injustice that would conflict with morality's kernel. And to date, the majority of ethicists still abhor, and thus ignore, *moral change*, because acknowledging the phenomenon would equal admitting to moral relativism – the most cardinal sin in any ethicist's book. The very few publications on moral change dwindle in comparison with the libraries that can be filled with studies claiming to unveil, finally, the universal and unshakable foundations on which morality is built. (Van der Burg, 2003) Philosophical publications that investigate the specific phenomenon of *techno-moral change* are even more rare. (Keulartz et al 2004; Swierstra et al 2009; Boenink et al 2010; Stemerding et al 2010) I intend to show that techno-moral change is very, very real, but that acknowledging it doesn't imply moral relativism in any serious sense.

3. Technology destabilizing morality

People in parts of Asia have already benefited for some years from this particular technological innovation, but it has only recently been introduced into the Middle East: arti-

ficial virginal blood. By inserting a simple capsule into her vagina, the bride can simulate having her hymen still intact. This is very conducive to the relation with her husband, because in these territories the virginity of the bride is still highly appreciated.

It is clear that this technology meets a societal need and embodies a value: even a woman who is no longer a virgin should still be able to enjoy respect and marriage.² But of course not everyone endorses this value. “This product encourages illicit sexual relations”, according to religious authority Abdel Moati Bayoumi. (quoted in the Dutch newspaper *De Volkskrant* 2009; my translation) Indeed, as people in the West know all too well, this fear that novel technologies undermine established sexual morals is far from far-fetched. Only a few decades ago, for example, the Netherlands witnessed a similar moral panic when the contraceptive pill was introduced (Ketting, 2000).³ Religious authorities sternly warned against female licentiousness. And who would, after the sexual revolution of the sixties and the second feminist wave of the seventies, dare to deny that their fears were well grounded and that sexual morality in fact did change? Even if most readers today don’t regard this *change* as moral *corruption*, it is hard to deny that a technological device like the pill did contribute substantially to this change.

Both the hymen-substitute and the contraceptive pill illustrate how technology influences morality. To better understand the underlying mechanism, we best distinguish morality from ethics (Keulartz et al., 2004). ‘Morality’ refers to a particular sub-set of values and norms. ‘Values’ indicate what is important or desirable, ‘norms’ describe what one should do to realize these values. In a formula: a value gives the ‘why’ of a norm, whereas a norm provides the ‘how’ of a value. Trust is a value, that one should keep one’s promises is a correlating norm. But not all values or norms are *moral*. The adjective ‘moral’ is reserved for issues of considerable importance, dealing with mutual rights and obligations, or with a conception of the good life. Not everyone, of course, always agrees on whether something is indeed important. For some chastity is a moral value to be publicly sanctioned if not enforced; for others it is merely a private option best left to the tastes and preferences of the individual.

Morality, as the pragmatist philosopher John Dewey was the first to point out, primarily exists in the form of practical routines that seem so self-evident that their impact on how we act, think and feel usually goes unnoticed (Gouinlock, 1994, 21-22). And this is how it should be. Explicitness and reflexivity are not things to be valued under normal circumstances. For instance, if you first deliberate whether or not to kill your obnoxious colleague, only to decide after careful reflection that you cannot do this because it would be immoral, then there is already something deeply disconcerting about you. The taboo on killing should be so self-evident that under normal circumstances one obeys it unthinkingly. (Williams, 1985) The more self-evident a norm, the less visible it is; the less visible, the more effective.

*Ethics*⁴, by contrast, refers to the conscious reflection and discussion on morality. One doesn’t do ethics just for fun. That effort needs an occasion. That occasion is pro-

² That this technology embodies a value, doesn’t imply that the inventor endorses this value. Maybe (s)he only recognized a business opportunity and acted on it.

³ As a matter of fact, compassion with women’s fate to be victims of their fertility did lie at the basis of the pill’s invention (Ketting, 2000, 283-284).

⁴ Or, in Dewey’s terminology: ‘reflective morality’.

vided when established norms and values, or our interpretation or application of them, become *problematic*. This happens for example in situations when values or norms are not (or no longer) obeyed or shared by everyone. This is why the ratio between ethics and morality changes when communities with different value systems meet, clash or co-exist side by side. But values and norms can also conflict within a community, or within one person. What to do if your friend just confided in you that he is unfaithful to his wife, and his wife questions you about his whereabouts? In such a case normally uncontroversial values like confidentiality and truthfulness come into conflict and have to be weighed against each other by careful ethical reflection. In such dilemmatic situations morality loses its self-evidence and its invisibility, and turns into a topic for reflection and deliberation. ‘Cold’ morality turns into ‘hot’ ethics: reified norms and values become fluid again, as a result of which they can be – if necessary – adapted, reinterpreted, reformulated, etcetera. (Swierstra & Rip, 2007) Moral self-evidences thrive best in a stable environment where they find continuous confirmation. But modern societies are defined by their dynamism, which is fuelled by scientific and technological developments. The consequence is endemic moral uncertainty and controversy.

In practice, morals don’t rely on persuasion alone. They need to be backed up with a credible sanction. Let’s turn back for a moment to the hymen-substitute and the contraceptive pill. Both technologies are or were perceived to be a threat to established sexual morality. Why? Because they enable the users of these devices to get away unpunished with transgressing the moral rules. The capsule makes it possible to avoid the social punishments of pre-marital sex: shaming, cancelling the marriage, or much worse. The pill allows women to escape the ‘punishment’ for sex in general: an unwanted pregnancy (and social stigmatization for unwed women). It is undeniable that in practical terms these devices do make it easier to dodge those norms. And many do seize the opportunity – secretly, or openly.

It is worth stressing that this mechanism doesn’t imply *automatically* the end of the (public) existence of these norms. Artefacts are often morally ambiguous. The capsule for instance, makes it simultaneously possible to escape from the virginity-norm, and to confirm it. After the introduction and the diffusion into society of capsule and pill, there remain hosts of women and men who firmly stick to their moral beliefs. For them, chastity remains highly laudable and pre-marital sex remains highly reproachable. And the pill can, in a patriarchal context, actually disempower women, because the device makes it impossible for them to withhold sex from their husbands by ‘threatening’ with an unwanted pregnancy. In this context, the pill can increase women’s sexual availability. Furthermore: the immanent undermining of a norm or value often provokes powers to come to their defence, for example in the form of priests and imams, and the outcome of this trial of strengths is always uncertain. So, new technology challenges existing morals, but the outcome of the ensuing ethical controversy is always uncertain, as it depends on other factors too.

4. Technological mediation of morality

For decades now, philosophers have studied the various ways in which technology ‘mediates’ our relation to the world. Verbeek (2006) distinguishes two – complementary –

traditions. The *hermeneutical* tradition draws its inspiration from phenomenology, with Heidegger, Merleau-Ponty and Ihde as its main representatives. This approach explores how technology discloses the world to our sense experience, e.g. how new scientific instruments make new ways of perceiving reality and thus new forms of knowledge possible. The *existential* approach, as for example exemplified by Actor Network Theory, explores how technology affects our relation to the world by opening up (or closing off) practical possibilities. In short: technology influences, or mediates, how we interpret the world and how we interact with the world. This distinction is also useful for analysing technology's influence on morality.

The hermeneutic dimension

Technologies can destabilize morality by throwing a new light on things. Or by hiding morally relevant parts of reality from sight. I distinguish three such mechanisms.

First, technology can provide us with new knowledge about the *consequences* of our acts. That is morally relevant insofar we justify our norms, values, or practical choices by pointing at (intended) consequences. An example: when I was young it was fairly common to offer guests a cigarette. This was considered to be hospitable and civil. Were one to do the same today, the response would in all likelihood be shocked rather than pleased: 'Do you want me dead?!' Norms have changed because we now realize that smoking is dangerous. But this knowledge we owe to technology, for instance to the X-rays that made us aware of the tar and tumours in our lungs or to the computers that uncovered statistical relations between smoking and cancer. Similarly, when a visibly pregnant woman is enjoying a glass of wine, that will now be frowned upon by the rest of the party. Because today we know what alcohol does to the foetus. New science and technology help generate new knowledge with regard to the consequences of our actions. In this way it can make previously acceptable or laudable behaviour reproachable. Or vice versa: in earlier times washing oneself was considered not done, now it is a duty.

But technology can equally blind us to the consequences of our actions. It is characteristic of much technology that it increases the spatio-temporal distance between using the technology and becoming aware of (all) its consequences. When people chopped wood to warm their houses, it was fairly easy to see what that did to the local environment. But now that most enjoy central heating? That technology hides from sight where the energy we use comes from. And few will link the agreeable temperature in their rooms to the BP oil spill in the Gulf of Mexico in 2010.

Secondly, new technology can make us aware of *stakeholders* of whose existence we were previously not or only dimly aware. The concept 'stakeholder' refers to those parties who carry the consequences of our (in)actions, and thus have a 'stake' therein. In general terms, acting morally means at least that we take the rights and interests of these stakeholders into consideration while making practical choices that affect them. But who gets acknowledged as stakeholder? The answer to that important question turns out to be often mediated by technology. Our concern with the hungry and down-trodden in developing countries cannot be separated from the images our television shows us and from the stories in our newspaper (Boltanski 1993). As long as we were unaware of their misery, we were under no moral obligation to help. Now that technology

has opened our eyes, we are.⁵ So, morality has changed under the influence of technology

Another example, closer to home. Medical technology influences what we perceive to be truly human life, worthy of protection. Before technological progress enabled us to follow (and intervene in) life's progress from conception, life more or less started at birth. But technological progress now has us debate whether a single fertilized egg cell qualifies as human life, worthy of protection. (Singer, 1994) Similarly: embryos could only enter the stage as moral subjects since technology made them visible. (Verbeek, 2008) And it is only to be expected that the moral status of (many) animals will change, when MRI-scans start to show that their brains react to fear, pain and boredom as human brains do.

Again, the reverse also happens. Half a century ago, the German-American philosopher Günther Anders pointed out that modern weapons of mass destruction cut the tie between actor and victim. (Van Dijk, 2000) An employee in the Pentagon can now push a button before going home to eat with his family, while at the other side of the world people die as a result of this button-pushing. That is a radically different way of killing than killing from close-by, for instance with a knife.⁶ Modern technology can keep the stakeholders out of sight, and thus helps to still any moral qualms. On the other hand, the constant observation of the target that precedes a drone attack can help establish a (involuntary) bond between killer and victim.

In the third place, history has shown how technology is able to shake up established ways of perceiving the world's order, and our place therein. And sometimes this translates into destabilizations of existing conceptions of the good life. To take the most famous example: Galileo Galilei, looking through his telescope – the Renaissance's *high tech* – declared that the sun doesn't revolve around the earth, but the other way around. When the earth turns out to be an infinitesimal speck of dust in a dark corner of the Universe, the established worldview of a well-ordered Creation where God placed humans at the apex, crumbles. The biblical story of Genesis becomes untenable, and – at best – lingers on as an allegory. Similarly, genetic and aetiological research – building on foundations laid down by Darwin – has demonstrated how small the differences are that set us apart from apes. This finding has relocated morality itself firmly within the domain of natural history (de Waal, 2007). As a consequence, we now have to re-evaluate fundamental moral notions like responsibility and guilt. If criminal behaviour is partly produced by our brains, shouldn't we label an offender diseased rather than evil? And what exactly do we mean by 'diseased'? New technologies promise that soon diseases will be diagnosed long before they become symptomatic. That is good news, as it opens the door to preventive medicine. But will this imply that we can be 'pre-symptomatically ill'? (Boenink, 2009) Trying to answer such questions is not exclusively a theoretical af-

⁵ Or to put it more precisely: we find ourselves under a *prima facie* obligation to do so. In reality, there can be other obligations that are more pressing, and that overrule this obligation.

⁶ In Krzysztof Kieslowski's film *Dekalog 5* (1989), a cinematographic reflection on the Biblical commandment 'Thou shall not kill', he explores this contrast between direct and this indirect forms of killing in an extremely confronting way.

fair. Labels like ‘diseased’ or ‘healthy’ carry practical connotations, for instance whether one has to undergo therapy, or whether one is still insurable.

The existential dimension

To summarize, technology influences morality by making us interpret the world differently. But by allowing new novel ways of acting in this world, technology also effects moral change. Technology undermines the boundary between Fate and Will (Grunwald, 2007): what was ‘chance’ yesterday is transformed into ‘choice’ today. (Buchanan et al. 2001) And by increasing the domain of choice, technology also increases the domain of morality. For example: at this moment most people condemn ‘doping’ in sports because it makes the competition ‘unfair’. But hardly anyone protests against the ‘natural’ biological differences amongst sport men and women, although no one can deny that these too do affect chances of success. That’s just how it is, isn’t it? But what if gene doping evolves to a stage where these ‘given’ differences can be redressed? Where technology can finally create a ‘level’ playing field? Would the (controlled) use of doping then increase or decrease the ‘fairness’ of sportive competition? How ‘natural’ and ‘given’ are biological differences, if technology enables us to neutralize them (Buchanan et al., 2001; Sheridan, Pasveer & Hilvoorde, 2006)? Would we not be morally obliged to neutralize such differences? Don’t the people who are ill-treated by Nature have a moral right to medical – that is: technical – help? If we refrain from redressing such differences even when we could, this means that we deliberately choose them. And thus accept responsibility for their continued existence and role.

This extension of the moral domain rests on the ethical axiom that one can only be under an ethical obligation, or possess a moral right, when the moral action is in fact doable. *Ought implies can*, as David Hume put it in 1740. (Hume 1987, 521). I am under no moral obligation to save a drowning person when I cannot swim or when circumstances make saving impossible. But if my abilities (I learn to swim) or the circumstances change (the storm quiets down, a boat becomes available), then a moral obligation can arise. *Can* sometimes implies *ought*. In this way, by creating new practical opportunities, technology tends to create new obligations and rights.

Together with opportunities for new actions, new technology can help create new responsibilities and can cause existings distributions of responsibilities to be renegotiated. (de Vries, 1989) By increasing our powers, technology increases our accountability. The contraceptive pill makes women more accountable for their pregnancies. The increasing availability of personalized genetic risk profiles will make us accountable for our health to a degree that is as yet still unimaginable. The technological availability of pre-natal and pre-implantation diagnostics makes parents and doctors co-responsible for the quality of unborn life. In a ground-breaking court case in 1996 in the Netherlands, the parents of the severely handicapped child ‘Kelly’ sued the hospital, because the gynaecologist had judged it unnecessary to research the foetus, even though at the time it was known that the family had a history of severe hereditary disease. And it doesn’t require a leap of the imagination to see that in a not too distant future handicapped children might sue their own parents for ‘wrongful birth’.

The practical possibilities created through technology also call forth new questions pertaining to the question ‘What is a good life?’ Test tube babies, for example, can make us question whether there exist ethically relevant differences between ‘receiving’ and

‘taking’ children. The debate on human reproductive cloning revolved around the question whether it is allowed to turn humans into replicable products, even if these replicas wouldn’t suffer any physical or psychological harm. The possibility to genetically test or even enhance embryos raises similar issues. What kind of attitude toward imperfection manifests itself in these types of technological projects and fantasies? And how desirable do we deem such an attitude to be? Is a good life really a life with as little imperfections as possible, or is it a life that can deal with these imperfections by turning them into something meaningful? (Kass 2002; Sandel 2004) What is the ethical value of suffering, if any? Is it truly desirable to push back completely the role of Fate by extending our control over more and more domains of reality, or is openness towards what comes to us, towards what happens to us, essential for living a *human* life?

Technology doesn’t only causes us to raise moral questions about the good life, it also affects the answers. Technology makes some answers harder to defend, while other answers are made more acceptable. Take the example of Pre-Implantation Diagnostics. When in earlier times a child was born with a severe handicap, that was, as it of course still is, a tragedy for both child and parents. But as it was impossible to avoid such a tragedy, the only thing to do was to bear the burden as something decreed by God, or Fate.⁷ In such a case, ethics played an important role in answering the question how to integrate this tragic situation into one’s life story. And sometimes child and/or parents were indeed able to do so. It was even possible that afterwards they would conclude that their lives had been enriched and made more meaningful by the experience. Of course, this is never the whole story, and it certainly doesn’t hold for everyone in such a situation, and outsiders should never request such heroism from parent or child. But such enrichment did (and does) occur. And outsiders can admire it, even if they wouldn’t change places for anything in the world.

Now, this situation changes drastically when certain new technologies become available to prospective parents. First of all, thanks to these technologies we now know more about the consequences of the mother’s lifestyle for the foetus. This introduces novel responsibilities for the mother. Interesting prediction: the more we will learn about how the behaviour of the prospective mother influences the well-being of the foetus, the more this will translate in further moral obligations for these mothers. And in discussions how the conflicting interests between mother and child should be negotiated. Furthermore, thanks to new diagnostic technologies some handicaps become avoidable, at least in the sense that one can prevent such a child from being born by not implanting the checked embryo in the womb. Previously the prospective parents lacked a choice. Now technology provides them with one. And this fact alone changes their moral situation profoundly. This is manifest on the societal level, as there are some signs of a growing pressure on women in known risk groups to make use of the new diagnostic technologies. (Isarin, 2002)

On a deeper level, the situation is now also morally changed. If we understand Fate and Free Choice as the two extremes on a gliding scale, than Pre-Implantation Diagnostics alters the birth of a handicapped child from being a matter of Fate into something

⁷ Of course, one has to realize that medical technology here makes yet another difference: whereas in earlier days severely handicapped children would often die soon after being born, modern technology now keeps them alive longer and more often.

like a Conscious Choice – even if it goes much too far to say that parents who decline these diagnostic technologies freely choose to have a handicapped child. Technology has created a new situation in which abstaining from a choice is turned into a choice in itself. In the case of choices that weigh heavily on the well being of others, moral justifications may and will be demanded from prospective parents.

To conclude, new technologies do much more than expanding the space for free individual choice, because they turn existing, and potentially valuable, ways of dealing with Fate into something morally problematic. The availability of re-implantation diagnostics itself doesn't force people to use this technology, but it does fundamentally alter the ethical – and not only the social - field in such a way that it becomes harder not to do so.⁸

5. *Morality as a forcefield*

Until now I restricted my analysis to technology's influence on one isolated norm or value. This is of course a gross oversimplification.

Let's return for a moment to the example of the contraceptive pill. (Ketting, 2000) Before its introduction in the Netherlands a conservative sexual morality reigned: only sex with one's spouse; sex solely for sake of reproduction because hedonism is very wrong; women are allowed less than men and it is in particular their sexuality that is guarded; there is precious little talk about sexual autonomy for women (as a result of which marital rape is considered a logical and legal impossibility); and abortion is a crime. In the decades after the pill's introduction, under the headings of 'women's liberation' and 'sexual revolution', these sexual morals were radically transformed. In the Netherlands it is now acceptable to experiment sexually before marriage, the link between sexual intercourse and reproduction has become contingent on conscious choice, lust is no longer frowned upon, sexual autonomy for women has become firmly entrenched as a moral principle, marital rape has been made punishable by law, and children are planned rather than received.

⁸ By the way, this last example shows that we shouldn't attach too much weight to the previously introduced distinction between the hermeneutic and existential dimensions of technological mediation. The fact that we can change things that we previously had to accept (= existential) is sufficient to put the situation in a new perspective (= hermeneutic). In practice, both dimensions are often intimately connected. With another example: the increased mobility, enabled by technology, puts us into contact with other communities and cultures, which serves to destabilize established perceptions of the world. Or: when new technologies convince people that their miserable condition is changeable rather than given and unalterable, they will morally redefine these conditions as being unjust. Vice versa, when technology makes people aware of previously unknown consequences or stakeholders, this often motivates them to avoid these consequences and to help these stakeholders. Perception and action, action and perception, mutually inform each other.

In short, this technological device – the pill – has proven to be a motor of moral change. But let us not overstate the case. More than forty years after the pill was introduced, there are still many Dutch citizens for whom nothing has changed: they deliberately live their lives within the moral perimeters of the fifties. For another group the pill made little difference for the opposite reason: long before its introduction they had already opted for sexual libertarianism and/or female autonomy. And more generally: the desire for birth control and non-reproductive sex is considerably older than the technological devices that made both possible.⁹ So, the older morality has not completely been substituted with a modern one, nor is the modern one truly modern. On the other hands: sexual morality *did* change since the sixties. There is both continuity and discontinuity. In what terms, then, can this change best be described?

Morality should be understood as a *force field* wherein conflicting norms and values compete for hegemony. In this competition, technology can and does sometimes tip the scales. The pill created new conditions that enabled more people than previously to take the dominant norms and values less seriously, while previously marginalized norms and values could come to the fore and gain societal acceptability. As I pointed out in section 2, the pill helped undermine the moral principle of female chastity by enabling women to ignore this principle ‘unpunished’. But the same device also had a considerable influence on the moral perception of abortion. A pragmatic general objection against contraceptive devices was their unreliability. Using these devices could therefore result in unwanted pregnancies, and thus in an increase of (illegal, immoral, dangerous) abortions. The fear to become co-responsible for those abortions led a majority of General Practitioners to discourage these devices. The contraceptive pill proved to be a major technological breakthrough in this respect. In effect it constituted the first truly reliable contraceptive device in history. As a result, the previous pragmatic argument was now turned upside-down: if a general practitioner wanted to help decrease the number of unwanted pregnancies and abortions, (s)he from now on had to champion the pill.

This example of the contraceptive pill helps to illustrate a more general pattern. Moral change doesn’t take place on the plane of individual, isolated norms and values, but on the plane of morality as a whole. Morality should be perceived as a texture with admittedly vague boundaries, and as pervaded by tensions between conflicting values and norms. These tensions can be more or less pacified by allowing each a separate field of application or by establishing a hierarchy between them, or they can be hidden by compromises and trade-offs. This situation is usually referred to a value-pluralism, but this concept can be misleading. Research shows over and again that people don’t differ all that much when you ask them which values they hold to be important. Differences mainly show up when one tries to determine the relative force of these moral principles. This can only be determined in relative terms, that is: by comparing the force of one moral element with the force other moral elements exert. These relative differences show up when people find themselves in a situation where they are forced to choose between conflicting values and norms. For example, assume that I both attach value to the happiness of my daughter and to the social standing of my family. I will only find out which value exerts the most force upon me, when I arrive in the extremely unfortunate situa-

⁹ The relevant technology is also much older than the pill. In the Middle Ages condoms made out of a pig-bladder were already in use.

tion that I am forced to choose between the two. Then differences become visible between my choice and that of other parents faced with the same dilemma. In moments of truth, people choose differently. Some norms or values prove to be pulling harder than others.

Understanding morality as a force field helps to understand the interaction between technology and morality. By mediating our (hermeneutic, existential) relations to the world, technology influences a) the relative force of norms and values, and/or b) the quantity of people they appeal to. Take for example the situation where technology mediates our perception of the consequences of our actions. This mediation can strengthen or weaken the force of a norm. The prohibition to masturbate has by now lost virtually all its force, the ban on smoking and drinking for pregnant women grows more stringent every day. A norm also increases in strength when we perceive new stakeholders, as the obstetrics example illustrated. If technology makes it easier – or more difficult – to help those in need, the strength of the relevant norms and values waxes - or wanes - accordingly. And so forth.

It needs pointing out, though, that it is not always easy to determine how a norm or value is modulated by technology. For instance: does a hymen substitute undermine traditional morals underpinning the importance of virginity, or does this technology help to prolong these morals by enabling people to avoid a direct confrontation?

6. *Techno-moral learning*

Does the theoretical approach outlined above have practical relevance? More particularly: does it help to enhance ‘responsible innovation’ in the field of emerging technologies in general, and in that of nanotechnology in particular? I think it does. In the first place it provides us with an alternative to the traditional focus in philosophy of technology on the question: who dominates who? As stated at the beginning, it can no longer be denied that norms and values co-determine human decisions on the course of technology development. Morality helps to single out more desirable options from less desirable ones, even if she has to share the stage with economy and politics. But the hope that morality can constitute an autonomous force laying down the law to technology, is naive. She herself is constantly provoked and influenced by technological developments. I have tried to show that there is no reason to be concerned about that influence – notwithstanding what classic philosophers of technology like Heidegger, Ellul or Marcuse have told us. Specific technologies can modulate moral choices and decisions, by making some options more pressing or attractive, and others less so. But this doesn’t imply a loss of morality, or moral decay. It can easily lead to more or better morals, for instance by enlarging the moral community of stakeholders. In this way, the relation between technology and morality appears as a marriage between two partners who neither have nor desire absolute autonomy. Is it possible to say something about the quality of that marriage?

Technology can help to stabilize and affirm norms and values, as well as help to destabilize and undermine them. The latter possibility is the more interesting, even though destabilisation is usually primarily conceived to be a problem. When it is unclear what moral routines we can still rely on, that not only makes our own lives more difficult, it

also burdens our relations with others. These relations require mutual trust, but this trust is hard to establish when partners are uncertain what norms and values apply. So, a technologically induced destabilisation of morality constitutes a problem, but it is also a gift as it invites us to reflect, discuss, learn and improve. Anyway, fun or not, destabilisation is unavoidable in modern societies, as these are characterized by their dynamism. (Misa et al 2003) We simply have no other option than to reflect on how best to negotiate this fact of modern life.

Ethical controversies on emerging technologies like nanotechnology are often marked by a revealing asymmetry. Technology promoters stress that the *new* technology will help realize *existing* values: less disease here, less hunger there, and it is great for the environment too. Their conclusion: it is immoral to obstruct this marvellous new or emerging technology. Opponents and sceptics equally tend to stress the novelty of the emerging technology, but they present this novelty *as a threat* to existing values. For this reason, they argue that the technology is immoral. Notwithstanding these surface differences, we can now discern an underlying complicity between promoters and opponents: technological innovation may be good or not, but the standard against which this innovation is measured is current morality. *Moral* innovation, in stark contrast to *technological* innovation, is rarely acknowledged, and even more rarely applauded.¹⁰

One could say that Western cultures are, by and large, growing accustomed to the idea of scientific and technological innovation. One could even say that we have become addicted to it. But this is certainly not true for moral innovation. We may be or not be technological revolutionaries, but most of us remain moral conservatives. And that is probably understandable. Norms and values seem to a larger degree to constitute someone's identity than facts and artefacts do. (MacIntyre 1981) Although I have no evidence to offer for this claim, it is telling that most people are able to discuss the validity of their factual claims fairly detached, whereas the questioning of their normative claims easily runs into touching their nerves. Moral controversies get emotional much more quickly than scientific or technological discussions, even though there too emotions can flare. When our values and norms are seriously questioned, we experience this as a personal affront. But, understandable as our moral conservatism may be, it frustrates dealing in an open and fruitful manner with technology's challenges to morality. It keeps the door closed to *techno-moral learning*.

Let me try to clarify this with an example. (Swierstra et al 2010) The first organ transplantation – of a kidney – took place more than fifty years ago in the U.S.A. Reaping the benefits of this technological revolution was slowed down, however, by the then prevailing definitions of 'death'. It is clearly immoral to take vital organs out of living donors.¹¹ On the other hand, organ transplants only have a chance of success when the bodily functions of the donor haven't yet ceased completely at the moment of donation. In other words: the donor should be dead enough, but not yet completely dead. As a re-

¹⁰ What comes closest, is the 'argument of habituation' (Swierstra & Rip 2007), used by technology promoters, which holds that morals will slavishly adapt to the dictates of 'inevitable, unstoppable' technological progress. This argument acknowledges the phenomenon of moral change, but only by denying all agency to morality.

¹¹ This is why the first successful organ donation regarded a kidney, as people have two of them and can – in principle – spare one without dying themselves.

sult of the new transplantation technology, the rights of the donor now came into conflict with the rights of the patient in need of the organ. Techno-moral restabilization required a few years, but in the end the introduction of the morally innovative definition of ‘brain-death’ made it possible to take organs out of bodies that were still alive under the old definitions.

As crucial as this *moral* innovation was, it didn’t suffice to help transplantation technology make its decisive break. For this, a *technological* innovation was needed first: the invention of Cyclosporin, a drug suppressing immune reactions. Now, finally, organ transplantation could begin to fulfil its initial promise. But while doing this, it immediately created a new moral issue. Technological success transformed transplantation medicine from a marginal and experimental intervention into a mainstream treatment. But as more and more patients began to claim the new technological possibility as their moral right, a scarcity of donor organs soon ensued. As a result, there is in the Netherlands since the seventies a never-ending discussion about the best way to solve this scarcity. Interestingly, the proposed solutions involve both pleas for technological *and* for moral innovation. Some proposals focus on changing technology: artificial organs, xenotransplantation, or regenerative medicine. Other proposals lean towards changing morality, for instance by replacing the current consent-systems by a no-objection system.¹² But more bold moral innovations get explored too. Maybe government information should be a little less neutral and a bit more persuasive? Or maybe we should base organ donation on reciprocity rather than on need: only those indicating their willingness to donate can become receivers. Or maybe we should make it easier for relatives to donate to known relatives instead of having to donate anonymously, even if this would increase the risk of psychological and emotional pressure on possible donors. Or maybe we should declare moral what is at this stage already legal: to purchasing organs in countries where people are poor enough to consider selling a kidney a ‘good deal’?

At this moment, scarcity remains a problem in the Netherlands. And as yet it is not possible to predict which technological or moral innovation, or which combination thereof, will be selected in the future as solution to the problem. But there is no need to. To engage productively with the inevitable technology-morality interaction, we only have to expect, and allow, such competing proposals. The rest can best be left to open public discussion. Techno-moral learning just demands that we are willing to investigate, when problems pressure us into doing so, all thinkable solutions – be they primarily technological or be they primarily moral in character.

For our dealing with nanotechnology this implies that we stop focusing all attention on hard impacts like toxicity and environmental damage, and create public space to explore plausible ways in which current morals – in care, in the military, in the family, and so forth – may become challenged by new nano-enabled devices. Technology Assessment of this type requires that we train our capacities for techno-moral imagination by developing scenarios and vignettes about nanotechnology’s soft impacts, and then discuss these openly with the public.

¹² The two systems have a different default-mode: under the first system one has to take action if one wants to donate, under the second system one has to take action if one does *not* want to.

So, what marriage counselling do I have to offer? I realize that marriages come in all sorts and kinds, and what works for one doesn't work for someone else. But all the same it is possible to say something in general about the marriage between technology and morality. As divorce is not an option, the only way they can make their relation work is by respecting one another's differences. In most cases, morality will be the stiff, conservative partner, only willing to change when all other options are cut off. In comparison, technology is likely to be the investigative, dynamic partner, always open to new opportunities. Neither can make the other obey, but what they can offer to each other is to keep the other alert. And thus learn from one another. How the problems will be solved eventually, or who will solve them this time, is then of little consequence.

And sometimes, of course, it helps to bang the doors.

Bibliography

- Beck, Ulrich. 1992. *Risk society: towards a new modernity*. London: Sage Publications.
- Berman, Marshall. 1991. *All that is solid melts into air: the experience of modernity*. London: Verso.
- Boenink, Marianne, Swierstra, Tsjalling, Stemerding, Dirk. 2010. "Anticipating the interaction between technology and morality: A scenario study of experimenting with humans in bionanotechnology." *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 4.
- Borup, M., Brown, N., Konrad, K., & Van Lente, H. 2006. "The sociology of expectations in science and technology." *Technology Analysis & Strategic Management*, 18 , 285-298.
- Buchanan, A.E., Brock, D.W., Daniels, N. & Wikler, D. 2001. *From chance to choice: genetics and justice*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Butler, S. 1872. *Erewhon, or Over the range*. (gutenberg.org/files/1906/1906-h/1906-h.htm)
- Bush, V. 1945. *Science The Endless Frontier. A Report to the President*. Washington: United States Government Printing Office.
- Bijker, W.E., Hughes, T.P. & Pinch, T.J. 1987. *The Social construction of technological systems: new directions in the sociology and history of technology*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bijker, W.E. 1995. *Of Bicycles, Bakelites and Bulbs, Toward a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- De Vries, G. 1989. "Ethische theorieën en de ontwikkeling van medische technologie." *Kennis en Methode* 13, pp. 278-294.
- Geels, F.W. & Smits, W.A. 2000. "Failed technology futures: pitfalls and lessons from a historical survey." *Futures*, 32, pp. 867-885.
- Giddens, A. 1999. "Risk and responsibility." *The Modern Law Review* 62, pp. 1-10.
- Gouinlock, J. 1994. *The moral writings of John Dewey*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Grunwald, A. 2007. "Converging Technologies: visions, increased contingencies of the *conditio humana*, and search for orientation." *Futures* 39, pp. 380-392.
- Hume, D. 1987/1740. *A treatise on human nature*. New York: Penguin.

- Isarin, J. 2002. "Als het maar gezond is. Over ongelukkige kinderen, ongelukkige ouders en ongelukkige beslissingen." *Filosofie en Praktijk* 23, pp.243-249.
- Jasanoff, S. (Ed.). 2004. *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*. New York: Routledge
- Kant, I. 1965. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Kass, L.R. 2002. *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. New York: Encounter books.
- Keulartz, J.M., Schermer, M., Korthals, M & Swierstra, T. 2004. "Ethics in technological culture: A programmatic proposal for a pragmatist approach." *Science, Technology & Human Values* 29, pp 3-29.
- Ketting, E. 2000. "De invloed van orale anticonceptie op de maatschappij." *Nederlands Tijdschrift Geneeskunde* 144, pp. 283-286.
- Latour, B. 1992. "Where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts." In W.E. Bijker and J. Law (Eds.). *Shaping Technology/Building Society, Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge Mass.: The MIT Press, pp. 225-259.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Clarendon lectures in management studies. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Lente, H. van. 1993. *Promising Technology: The Dynamics of Expectations in Technological Developments*. Universiteit Twente, Faculteit Wijsbegeerte en Maatschappijwetenschappen.
- Marcuse, H. 1964. *One-Dimensional Man*. London:
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue. A study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Misa, Tom, Rip, Arie & Brey, Philip (Eds.). 2003. *Modernity and technology*. Cambridge, Mass.: MIT Press
- Plato. 1980. *Verzameld Werk*. Baarn: Ambo.
- Rip, A. & Kemp, R. 1998. "Technological Change". In S. Rayner & E.L. Malone (Eds.). *Human Choice and Climate Change*. Columbus, Ohio: Battelle Press, pp. 327-399.
- Roco, Mihail C. & Bainbridge, William S. 2002 "Converging Technologies for Improving Human Performance NANOTECHNOLOGY, BIOTECHNOLOGY, INFORMATION TECHNOLOGY AND COGNITIVE SCIENCE", NSF/DOC-sponsored report. National Science Foundation.
- Sandel, M. J. 2004. *The case against perfection*. *Atlantic Monthly*. (theatlantic.com/doc/200404/sandel).
- Selin, C. 2007. "Expectations and the Emergence of Nanotechnology. *Science*." *Technology & Human Values*, 32, pp.196-220.
- Sheridan, H., Pasveer, B. & van Hilvoorde, I. 2006. "Gene-talk and sport-talk: A view from the radical middle ground." *European Journal of Sport Science* 6, pp. 223-230.
- Swierstra, T. & Rip, A. 2007. "Nano-ethics as NEST-ethics: Patterns of Moral Argumentation About New and Emerging Science and Technology." *NanoEthics* 1, pp. 3-20.
- Swierstra, T., Stemerding, D. & Boenink, M. 2009. "Exploring Techno-Moral Change: The Case of the Obesity Pill." In P. Sollie & M. Düwell (Eds.). *Evaluating New Technologies: Methodological Problems for the Ethical Assessment of Technology Developments*. The International Library of Ethics, Law and Technology 3. Dordrecht: Springer, pp. 119-138.

- Swierstra, T., Bovenkamp, H. van de, Trappenburg, M. 2010. "Forging a fit between technology and morality. The Dutch debate on organ transplants." *Technology in Society* 32, pp. 55-64.
- Swierstra, T, Molder, H. Te. 2012. "Risk and Soft Impacts." In S. Roeser et al. *Handbook of Risk Theory*. Dordrecht (etc), Dordrecht (etc), Springer Academic Publishers, pp. 1050-1066
- Tenner, E. 1996. *Why Things Bite Back: Predicting the Problems of Progress*. Londres: Fourth Estate Edition.
- Van der Burg, W. 2003. "Dynamic Ethics." *The Journal of Value Inquiry*, 37, pp. 13-34.
- Van Dijk, P. 2000. *Anthropology in the age of technology: The philosophical contribution of Gunther Anders*. Amsterdam: Rodopi.
- Verbeek, P. P. 2006. "Materializing morality: Design ethics and technological mediation." *Science, technology and human values*, 31, pp. 361–380.
- Verbeek, P.P. 2008. "Obstetric Ultrasound and the Technological Mediation of Morality: A Postphenomenological Analysis." *Human Studies*, 31, pp. 11-26.
- Verbeek, P.P. 2010. *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago: University of Chicago Press.

From Nanoethics to the Normativity of Technological Visions

Arianna Ferrari

Karlsruhe Institute of Technology

Institute for Technology Assessment and Systems Analysis

arianna.ferrari@kit.edu

ABSTRACT

Although the variety of different ethical concerns regarding nanotechnologies has been recognized, there is a diffused dissatisfaction in the debate. Nanoethics has been often reduced to a mere check list of concerns or to a sophisticated form of risk and benefit analysis. The debate is not innovative anymore and suffers from repetition. Although the traditional tools of bioethical analysis can be useful for dealing with nanotechnological applications which are already existent or in the pipeline, for a deep engagement with future possible applications the ethical analysis should go beyond the idea of applying abstract ethical principles.

Aims of this paper is to propose an alternative way for the normative reflection on those (nano)technological applications which are still at the level of visions. It will be argued that a reflection of the challenges of the future for the current (present) discourse on technological developments is a new and promising field of reflection. Longer detached from an engagement solely with the consequences of technological development, the new analysis will be more comprehensive and lie at the interface between epistemology, ethics and politics.

KEYWORDS

Nanoethics, visions, future, technology

1. Nanoethics is difficult

Nanotechnology has been widely perceived as the key technology of the 21st century, since it was expected to both produce entirely new materials and to revolutionize production processes in virtually all industrial branches (cf. European Commission 2004). Nanotechnologies, as enabling technologies, are now widely diffused and researched, although until now there has been no revolution. The hype around the promises and expectations of the “nanorevolution” has stimulated an ethical debate, also because the nanotechnological “reshaping of the world” (cf. National Science and

Technology Council 1999) has been linked with a larger project of improving human performances: Nanotechnologies have been seen as one of the four areas of convergence in the NBIC concept (Roco and Bainbridge 2002). The ethical debate on nanotechnologies, almost two decades old, appears extremely heterogeneous due to two main factors: the lack of a worldwide accepted definition of nanomaterials (at least for a long time) and the unclarity about both the appropriate method of analysis as well as the ranking of the issues at stake.

For a long time there has been a long debate around what can be classified as nanomaterial and thus which kind of technologies are nanotechnologies, because there was no worldwide commonly shared and general definition of nanotechnology beyond a general identification of the study and control of matter at the molecular and atomic scales (i.e. a definition which gives a precise range, or which refers to fields of application). Indeed, with very few exceptions, it is difficult to find any kind of matter that would not qualify as an object of such nanoscale research: every branch of experimental science and technology nowadays deals with material objects structured at the nanoscale. There have been various efforts in different continents to find a definition, which are influenced by the topics regarded as the most important in the local context. In Australia for example there has been a huge debate about the size of nanoparticles in suncreams. Recently, the EU has adopted the “Recommendation on the definition of a nanomaterial”, which is provisional until it will be reviewed in December 2014¹ “in the light of experience and of scientific and technological developments”. This Recommendation defines a nanomaterial solely based on the size of the constituent particles of a material (between 1 and 100 nanometers), without regard to hazard or risk. For the European Commission the necessity of confining the definition solely to properties connected to the scale has been motivated by the need to formulate a definition which can be broadly applicable in Union legislation and to be in line with other approaches worldwide, as it is stated in the Recommendation.

¹ According to this Recommendation a *nanomaterial* means: “A natural, incidental or manufactured material containing particles, in an unbound state or as an aggregate or as an agglomerate and where, for 50 % or more of the particles in the number size distribution, one or more external dimensions is in the size range 1 nm - 100 nm”. The definition will be used primarily to identify materials for which special provisions might apply e.g. risk assessment or ingredient labeling.

Despite this attempt, there is still disagreement of what nanotechnologies are and whether they can be distinguished from nanoscience: For example the Royal Society and the Royal Academy of Engineering (2004) define nanotechnology as encompassing a wide range of tools, techniques and potential applications, and nanoscience as the study of phenomena and manipulation of materials at atomic, molecular and macromolecular scales, where properties differ significantly from those at a larger scale. Due to the multiplication of activities around nanotechnologies, Sweet and Bradford (2006) have pointed out the unusualness of agreement around this definition. This disagreement can be explained not only as a technical matter (cf. Decker et al. 2004; Schummer 2004), but also as a political one: Weber (2008) for example has proposed to see nanotechnology as an *empty signifier* and as a political project that serves certain interests and strategies, acting as a technosocio-political innovation strategy for economic expansion.

As already noticed (Ferrari 2010), the lack of a worldwide accepted definition of nanomaterials is both epistemologically and ethically relevant, because it influences – or at least it has influenced for a long time – the setting and legitimization of scientific research areas and therefore the scope of the research (in particular through priority setting, which can vary through different countries, cf. Schummer 2004). Furthermore, this lack can open or confine the ethical discourse, depending on which issues are perceived as relevant. In particular, questions of risks connected to nanomaterials are often discussed with other more general and visionary goals of possible future developments of nanotechnologies, such as human enhancements or particular applications in nanomedicine.

One of the main questions which have characterized the beginning of the nanoethical debate has been whether we need a new field of ethical inquiry and whether these technologies pose new questions (cf. Ferrari 2010). For Ball (2003), there is no need for a new field of ethical inquiry because the questions are the same as in the field of biotechnology. Although Moor and Weckert (2004) recognize that there are nascent but important concerns regarding nanotechnology, they remain in a central position: they do not want, on the one hand, to disregard most of the risks associated to applying nanotechnology because the technology itself is in its infancy but, on the other hand, they do not want that the ethical evaluation comes too late. Authors who focus more on issues of the individual, such as questions of autonomy and privacy or of risk perception and the legitimacy of changing

‘human nature’, often see the nanoethical debate as a development of a more general bioethical framework (Ebbesen et al. 2006). Other authors confine their analysis to specific fields of application of nanotechnologies, such as the European Group of Ethics in Science and New Technologies in its statement on nanomedicine, in which they call for the use of principles of biomedical ethics in untangling the challenges of nanotechnologies (EGE 2006).

Nanotechnologies are emerging technologies, characterized by an extreme heterogeneity of the fields of application. Therefore many authors call for treating the issues differently regarding the specific context or field of application (Ferrari 2010; cf. also Spagnolo and Daloso 2009).

2. Nanoethics is boring

Although the variety of different concerns regarding nanotechnologies has been recognized, there is a diffused dissatisfaction in the debate. Many authors express the feeling that nanoethics has been reduced to a check list of the various issues, which are common to other technological fields, and it has in some sense become boring now, since many issues are just repeated (Dupuy 2007; Ferrari 2010; Patenaude et al. 2011).

“How are we to understand the fact that the philosophical debate over nanotechnologies has been reduced to a clash of seemingly preprogrammed arguments and counterarguments that paralyzes all rational discussion of the ultimate ethical question of social acceptability in matters of nanotechnological development?” (Patenaude et al. 2011, *Nanoethics*: 285)

As already discussed (Ferrari 2010), the nanoethical debate has shown some features which are typical of the bioethical debate in general: the predominance of an utilitarian approach and the ignorance of important knowledge developed in other discourse, notably philosophy of technology and STS, concerning the uncertainty and complexity of technological developments as well as the moral and political nature of artifacts in shaping the normative space of new and emerging technologies.

Especially in the debate around human enhancement (HE) (NBIC convergence), the discourse is characterized by a polarization both of positions (foremost concerning issues of human nature, cf. Ferrari 2008) and of the way in which the issues are framed. Patenaude and his colleagues (2011) have noticed a “talking past each other” in this debate. In their

analysis of the structure of the arguments used in the debate they identify seven categories of moral arguments which are based on epistemological stances which appear irreducible for two main reasons: first because there are different opinions on the possibility of knowing moral obligations or the human condition as a moral fact; second, because there are different conceptions of practical reasoning that correspond to the epistemological positions.

Béland and his group (2011), analyzing the debate on converging technologies, have offered an explanation of the impasse: first they argue that any given argument deployed (arguments based on nature and human nature, dignity, the good life) can serve as the basis for both the positive and the negative evaluation of NBICs. Second, they point out that it is impossible to provide these arguments with foundations that will enable others to deem them acceptable and, third, that it is difficult to apply these same arguments to a specific situation. Finally they point out that moral arguments are ineffective in a democratic society, because decisions should be taken on a democratic base and thus normative issues have a political dimension.

All these analysis are valuable and interesting, but they cannot really offer an alternative to the “impasse” of the debate. On the one hand they indicate that there is something important around questions about human finitude, the role of technological development in the society and the values which frame it. On the other hand, the debate cannot escape large degrees of generality; it tends to remain abstract and unsatisfactory, and thus difficult to translate for public engagement exercises.

Following Weber (2008), we can observe that nanotechnology not only works as an empty signifier regarding its socio-economic role, but also its ethical one. Depending on which kind of ethical issues are perceived as relevant to the field of nanotechnologies, different interests and strategies are served in the debate. If the main problems concern the risks of new nanomaterials, the debate concentrates on issues regarding the most appropriate risk assessment framework to address environmental, health and safety (EHS) concerns and the need to stimulate public engagement. If, however, the main issues regard nanotechnologies as enabling technologies in the context of converging technologies or, in general, for enhancing human properties, other issues become relevant, such as the normative stance of human nature, the desirability on technological interventions modifying species-specific characteristics as well as the societal role of technological

development. Although in the second case the issues seem broader, at closer look, we see that again the way in which issues are framed is again the one that regarding risks and benefits (cf. Allhoff/Lin 2008).

In describing consequentialism as the starting point of the so called NEST ethics (the ethics of new and emerging technologies), i.e. the thinking about the possible consequences of technological developments, Swierstra and Rip point out:

“In practice, NEST-ethics starts with a consequentialist pattern of ethical argumentation: the new and emerging technology is deemed desirable, or not, because its consequences are desirable, or not. Since such consequences are still speculative, they have the form of promises, or warnings and concerns when put forward in an action-oriented context. NEST-ethical discussion typically starts with the promises made by scientists and technologists and those who identify with their message about the new options.” (Swierstra and Rip 2007: 11)

The thinking about possible consequences, i.e. risks and benefits of technologies, takes the form of a thinking about the future and thus of a reflection about expectations and promises of developments which, in many cases, have not yet taken place. De facto a large part of the nanoethical debate is characterized by the attempt to find plausible forms of applying an enriched form of risk-benefit analysis on possible future development (cf. Ferrari 2010). What appears here to be largely disregarded concerns the special nature of promises and expectations, more precisely the ethical role of (nano)technological visions.

3. Regaining enthusiasm for nanoethics through looking at the future

In the very recent debate there are emerging attempts to regain the sense of the future in talking about ethics, influenced by the studies in the field of philosophy of technology, technology assessment, STS and sociology of expectations. In particular the so-called Collingridge Dilemma, originally formulated in 1980, has gained renewed attention: This dilemma states that although in principle it is easier to influence the course of events in the early phases of scientific and technological development, it is precisely in this early stage that the required knowledge that would enable one to intervene in a constructive manner is absent. In new reflections on emerging technologies, there is a sense that preparatory ethical reflection on

technologies which are in their infancy has to deal with specific challenges: This reflection has no longer to be conceived as an application of principles or rules which are commonly shared in society, but it has to take into account the multifaceted and complex nature of technological developments which are yet to happen or not in the future. As Wynne (2006) already suggested, we do not have to conceive the ethical reflection on nanotechnology as a reflection on nanoscale objects or processes but rather as a “reflection on human relations, imaginations, meanings, commitments, and normative visions of valued ends which human knowledge and technology-making should be devoted to” (Wynne 2006, p. 2). An ethics that looks at future technological developments is, therefore, a reflection in the present but which deals with promises, expectations and imagination on possible trajectories, which may or may not happen.

Palm and Hansson (2006) have proposed an ethical technology assessment (eTA), based on indicators of negative ethical implications at an early stage of technological development, which can subsequently be used to guide design or technology policy. The focus of eTA is on the whole life-cycle of technology development, from initial R&D to ultimate impacts on society, and it takes place by confronting projected features of the technology or projected social consequences with ethical concepts and principles, in particular focusing on possible conflicts of interests. The knowledge on these possible conflicts may then be used to adjust design processes to avoid ethical concerns or to steer decision-making on an emerging technology. Palm and Hansson (2006) then propose an ethical checklist of nine issues as the most common in emerging technologies (privacy, sustainability, issues of control, influence and power and issues of gender, minorities and justice).

In 2011, Stahl has elaborated a new method for the ethical assessment of emerging information and communication technologies (ICTs), which gained the name from a project he was involved in: the ETICA approach (Stahl 2011). Despite the focus on ICTs, this approach contains general issues which can be applied to other fields of emerging technologies. This approach, which consists of three stages², relies on multiple futures methods and studies, under the assumption that while individual studies will contain

² The first stage consists in the identification of the issues; in the second, the evaluation stage, the ethical issues are evaluated, ranked and ordered in relation to each other. In a third and final stage, the governance stage, governance recommendations are developed for policy makers for dealing with the ethical issues described in the earlier stages.

biases and shortcomings, their aggregate use will tend to yield more reliable results. It aims at arriving at a foresight analysis, choosing then the future considered the most desirable or important.

The role of ethics as a reflection projected to the future is the starting point of the anticipatory technology ethics (ATE) approach proposed by Brey in 2012, based on three levels of ethical analysis: the technology, the artifact and the application level. At the technology level, the ethical analysis focuses on features of the technology at large, particular subclasses of it, or techniques within it, considering ethical issues inherent to the character of the technology, issues that pertain to consequences that are likely to manifest themselves in any or nearly any artifact or application of the technology, or issues pertaining to risks that the technology will result in, artifacts or applications that are morally problematic. At the artifact level, the analysis considers features of artifacts that present moral issues, due to the inherent character of the artifact, or to its consequences in most or all of its uses, or to the controversial nature of some of its potential applications. At the application level, the ethical analysis focuses on particular ways of using an artifact or procedure, or on particular ways of configuring it for use (Brey 2012).

The constructive technology assessment and the socio-technical scenario approach, developed in STS and TA studies originally by Rip (Rip et al. 1995; Schot and Rip 1997), focus on the futuristic character of new and emerging technologies and are informed by the socio-constructivist idea of a coevolution between science and society: Precisely because technological developments are not to be seen as separated from the rest of society but they are in a mutual shaping relationship with it, it is possible to steer technological patterns even at early stages. Rip and te Kulve (2008) have then applied this idea to analyze nanotechnologies: Since many nanotechnology applications remain little more than promises, for these authors the study of their implications can be seen as exercise in “social science fiction” based on the identification of complex and overlooked interactions between actors. The aim of the socio-technical scenarios, adopted in the Netherlands by a number of organizations including the Rathenau Institute and the Dutch national nanotechnology consortium, NanoNed, is to stimulate a reflexive change, and to broaden the technological development by including more aspects and more actors at an early stage.

Socio-technical scenarios and constructive TA are not ethical reflections in the strict sense: however, they play an important function in broadening

the normative horizon to the considerations of relationships between different actors and how different articulations of the socio-technical developments can lead to different results. Central idea of social-constructivism is namely the possibility of steering the process of technological development. As a consequence, an analysis of possible future developments cannot be static, i.e. an application of principles or criteria to some material developments in the future, but is a “process in the making”, in which technological developments change permanently through the interaction with society. In better words, there are no strict technological developments in the future, but *socio-technical developments*, therefore the ethical analysis should take this dynamicity into account. Thus besides the engagement with hard impacts of technologies (such as new knowledge and structural changes), it is important also to explore “soft impacts”: Trying to anticipate how technology, morality and their interaction can evolve is the task of the techno-ethical scenarios approach, developed in the Netherlands by Swierstra and his group (Swierstra et al. 2009; Boenink et al. 2010). This method is based on an assessment of expectations’ plausibility focused on statements on technological feasibility, societal usability, and desirability of the expected technology, together with a reflection on potential changes in morality bound to the expected technology (Lucivero et al. 2011). Since scientific and technological development coevolves with society, not only material changes are to be expected from technological developments, but also changes concerning morality. Therefore, the task of the ethicist is also to spur the imagination of the so called “techno-moral change” and to engage in a deep reflection, which has to be horizontally and vertically broadened: The horizontal extension concerns the number of people and the background knowledge against which to judge certain claims by including different sources of information as well as different stakeholders. The vertical extension regards the need to feed the discussions and assessments with historical knowledge, so that the plausibility of claims on behalf of emerging technologies can be grounded in experience, at least to some extent (Lucivero et al. 2011).

Common to the previous approaches is the thinking that if we are assessing technological visions, we should explicitly acknowledge that. Despite their differences, these approaches concentrate on the fact that technologies will materialize, that they will coevolve with society and that we therefore need (new) methods for developing the best possible scenarios or to understand possible changes in moral attitudes and conflicts arising from

the contingent nature of technologies. These attempts, therefore, try to respond in different ways to the dissatisfaction towards an ethical analysis which tends to ignore the fact that it is analyzing technological visions and not already existing applications, thus it performs a speculative analysis. Following (Nordmann 2007), the speculative ethics suffers from

“a radical foreshortening of the conditional, that is, ... what one might call the ‘if and then’ syndrome. An if-and-then statement opens by suggesting a possible technological development and continues with a consequence that demands immediate attention. What looks like an improbable, merely possible future in the first half of the sentence, appears in the second half as something inevitable. And, as the hypothetical gets displaced by a supposed actual, an imagined future overwhelms the present” (Nordmann 2007, p. 32).

The ‘if and then’ -syndrome presents technological visions which are presented as (almost) already there, thus not only distracting from more urgent questions, but also supporting expectations, serving more or less implicitly as a research agenda. Furthermore it transmits a naive and false picture of how technologies develop (not paying attention to the history of contingency and surprises in the technological development). As already argued for a particular field of cognitive enhancement (Ferrari et al. 2012), some academic debates around specific technologies develop on their own without taking in account whether the technological developments they are referred to are technologies in the pipeline or technological visions projected for a distant future. This runs the risk to transform entire discussions into “phantom debates” (cf. Quednow 2011), as the debate on pharmaceutical cognitive enhancement has shown (Ferrari et al. 2012).

Moreover, from a political point of view the engagement in speculative ethics provides a general and often implicit justification of the current status quo. It is often argued that technologies will come and that then we need to engage as soon as possible with potential ethical consequences. This way of framing the discourse does not only suffer from technodeterminism (cf. Cooper 1999; Fox and Swazey 2008), but it rules out the possibility of saying no to a technology (cf. Nordmann and Schwarz 2010). In this way, therefore, the normative reflection runs the risk of losing its principal task, which is to investigate radical questions also through challenging current frameworks of technological development. In thinking about future technological development, abstract ethical arguments which remained detached from political questions appear limited and poor, precisely because they avoid to

engage with the situatedness of this development in a concrete socio-economic context as well as the power of technological visions in present.

4. Reshaping normative reflection through visions

Due to the previously shown forthcoming in the current ethical debate on new and emerging technologies, we believe that the ethical reflection needs to be broadened by recovering a different sense of time when analyzing the challenges posed by technological visions. The openness of the future, which was recognized by the approaches previously mentioned, regards both the way in which technologies will materialize as well as the social, economic and political context in which they will develop. Despite their differences, the previous approaches tend to perform a pragmatic analysis, the one which probably fits at best with the idea of socio-constructivism, since it is interested in exploring new moral possibilities (in this case coming from new technological developments) (cf. Keulartz 2004). However, the engagement with the future can also follow different patterns and lead to a larger reflection, engaging with elements coming from other philosophical areas as well as other disciplines.

Reshaping normative reflection in relation to ideas of future technological developments begins with a deep rethinking about the task of the analysis. From the explicit acknowledgement of the fact that we very often deal with technological visions in new and emerging technologies should follow a different kind of analysis with respect to the traditional bioethical framework. Even if for the ethical discussion of already existent technological applications (such as some nanomaterials or some nanoproducts) or already in the pipeline the methods of applied ethics can be fruitful (mostly if they are also linked with a critical analysis of societal values), in the case of possible technological developments in a distant future the analysis needs to be more comprehensive. If we want to avoid technological determinism, we have to acknowledge the fact that technological visions, such as for example the idea of “reshaping the world atom by atom” (cf. National Science and Technology Council 1999) or to enhance particular human capabilities, may or may not happen not only because we do not know whether a technology will succeed or not, but also because this depends on political decisions in the present. Technological visions are constructed by different actors, deeply entangled with their

attitudes, knowledge, perceptions, values, world views and interests. Precisely for these reasons, technological visions act in the “immanence of the present” (cf. Grunwald 2006), since they develop in particular cultural context, on the basis of interpretations of current knowledge. As for example indicated for pharmaceutical cognitive enhancement, the normative questions are very concrete and regard the present, such as the opportunity to spend financial and human resources in the research for substances, to change the regulation system in the case of clinical trials as well as other reform in the health care system (Ferrari et al 2012).

For recovering a different sense of the future in the normative analysis of technological developments, different reflections on the sense of time and on the engagement with the future have been developed. In order to avoid speculative ethics, Grunwald (2010) has proposed to engage in an explanatory philosophy of nanotechnology that works as a *preparation* for future applied ethics. This form of philosophical analysis, later also conceptualized as hermeneutics of technological futures (Grunwald 2012), is necessarily as broad as the field of (applied) ethics, involving epistemological, anthropological, hermeneutical and social reflection. In particular, in order to assess the normative nature of technological visions Grunwald (2004, 2010) has elaborated the concept of vision assessment, which mainly consists of two steps: 1) deconstruction of the elements which comprise such futures (knowledge, uncertainties, ad hoc assumptions, values, etc.) and their ‘construction’ to create one picture of the future; 2) an assessment of the validity or plausibility of these elements and of the overall ‘rationality’ of this future scenario as compared to the rationality of other alternative scenarios.

Vision assessment as a form of TA (dealing with the future) has been criticized by Nordmann (2010), who perceives it as a typical instrument of technoscientific thinking since it is based on the idea of the possibility of shaping the future. Since for Nordmann (2011) technoscience is characterized no longer by a (purely) theoretical curiosity and truth-seeking attitude, but rather by the acquisition of basic capabilities of visualisation, manipulation, modeling nature, the image of a future (not yet existent) which can be constructed through the instruments of the present is an expression of the technoscientific logic. The very fact that the Collingridge dilemma is considered a dilemma that is in need of a solution reveals that efforts in the present to avoid it constructing countermeasures are efforts directly to maintain control (cf. Liebert and Schmidt 2010). Whether the

future in the science mode is conceptualized as the time in which knowledge, oriented towards a state of truth, justice and beauty is subjected to an indefinitely long process of criticism, in the technoscientific mode future indicates the time in which the attainment of physical control or the working of a device is self-vindicating: In particular, in the case of nanotechnologies there is the idea of multiple nanotechnological possibilities waiting to be realized, so that the future appears an intensification of the present, as a fulfillment of present promises (Nordmann 2010). As alternative Nordmann proposes a “forensic of wishing” as an analysis of texts in which promises and expectations are produced, but avoiding the idea of shaping the future:

“This kind of TA, as a forensic technoscience, is no longer in danger of becoming absorbed into the spirit of technoscience by assimilating the technoscientific hubris of “shaping the future”. Instead, it takes as its starting point the age of technoscience with its impoverished conception of the future as the mere realisation of technical possibilities. By assessing this conception with its logic of wishfulfilment it becomes a critical observer rather than implicit promoter of technoscientific hubris” (Nordmann 2010: 13).

A reflection of the challenges of the future for the current (present) discourse on technological developments is a new field of reflection. Longer detached from an engagement solely with the consequences of technological development, the new analysis will be more comprehensive and lie at the interface between epistemology, ethics and politics. It will play a fundamental role in the years to come, since new and emerging technologies are multiplying and they are more and more shaped along goals, rather than through a well-defined context of research. Perhaps the time is mature for engaging (again) in a deep philosophical reflection on the sense of time, as the different conceptualization of the future in science and technoscience described by Nordmann suggest. This reflection will necessarily also encompass an engagement with the past, since many ideas which currently shape visionary projects are connected with utopias and dystopias of previous centuries (cf. Coenen et al. 2010) and they also can be seen as reactions to the scarcity discourse which emerged in the 70ies (cf. McCray 2012). All in all, time has now become an essential object of reflection for disentangling the normativity of technologies.

References

- Allhoff, Fritz, Lin, Patrick. 2008. *Nanotechnology and society. Current and emerging ethical issues*. Dordrecht/Amsterdam: Springer,
- Béland, Jean-Pierre et al. 2011: “The Social and Ethical Acceptability of NBICs for Purposes of Human Enhancement: Why Does the Debate Remain Mired in Impasse?” *Nanoethics* 5(3):295-307
- Boenink, Marianne, Swierstra T., Stemerding D. 2010. Anticipating the Interaction between Technology and Morality: A Scenario Study of Experimenting with Humans in Bionanotechnology. *Studies in Ethics, Law, and Technology* 4, 2, DOI: 10.2202/1941-6008.1098
- Brey, Philipp A. E. 2012. “Anticipatory ethics for emerging technologies”. *NanoEthics* 6(1), pp. 1–13
- Coenen, Christopher & al. (2010): *Die Debatte über »Human Enhancement«: Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*. Bielefeld: Transcript.
- Cooper, Anne Coleen. 1999. “The slippery slope and technological determinism”. *Princet J Bioeth* 2(1), pp. 64–76
- Decker, Michael et al. (2004): „Ich sehe was, was Du nicht siehst ... zur Definition von Nanotechnologie“. *Technikfolgenabschätzung*, 13, pp. 10-16.
- Dupuy, Jean-Pierre 2007. “Some pitfalls in the philosophical foundations of nanoethics”. *Journal of Medicine and Philosophy* 32(3): 237–261.
- Ebbesen, Mette & Andersen S & Besenbacher F. 2006. “Ethics in nanotechnology: starting from scratch?”. *Bulletin of Science Technology Society*, 26, pp.451–462.
- EGE (European Group on Ethics) 2006. *Nanomedicine. Nanotechnology for health. European technology platform, strategy research agenda for nanomedicine*, November 2006, Belgium: European Commission.
- European Commission 2004. *Nanotechnologies: A preliminary risk analysis on the basis of a workshop organized in Brussels on 1-2 March 2004 by the Health and Consumer Protection Directorate General of the European Commission*. Luxemburg: Office for Official Publications of the European Communities.
- European Commission 2011. *RECOMMENDATIONS – COMMISSION RECOMMENDATION of 18 October 2011 on the definition of nanomaterial*, Official Journal of the European Union L 275/38, 20.10.2011, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2011:275:0038:0040:EN:PDF>

- Ferrari, Arianna 2008. “Is it all about human nature? The ethical challenges of converging technologies beyond a polarized debate”. *Innovation. The European Journal of Social Science Research* 1, 21, pp. 1-24.
- Ferrari, Arianna 2010. “Developments in the Debate on Nanoethics: Traditional Approaches and the Need for New Kinds of Analysis”. *Nanoethics* 4, 1, pp. 27-52
- Ferrari, Arianna & Grunwald A. & Coenen C. (2012): “Visions and Ethics in Current Discourse on Human Enhancement” *Nanoethics* 6, 3: 215-229.
- Fox, Renee C. & Swazey, Judith P. 2008. *Observing bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Grunwald, Armin 2004. “Vision assessment as a new element of technology future analysis tool-box”. *Proceedings of the EU-US Scientific Seminar: New Technology foresight, forecasting & assessment methods*, Seville, May 13–14 2004
- Grunwald, Armin 2010. “From speculative nanoethics to explorative philosophy of nanotechnology. *NanoEthics* 4, pp. 91–101
- Keulartz, J. & al. 2004. “Ethics in a Technological Culture. A Programmatic Proposal for a Pragmatist Approach”. *Science, Technology and Human Values* 29 (1), pp. 3-29.
- Liebert, Wolfgang & Schmidt, Jan 2010. “Collingridge’s Dilemma and Technoscience: An Attempt to Provide a Clarification from the Perspective of Philosophy of Science”. *Poiesis & Praxis* 7, pp. 55-71.
- Lucivero, Federica & al. 2011. “Assessing expectations: towards a toolbox for an ethics of emerging technologies”. *NanoEthics* 5(2), pp. 129–141.
- McCray, P. 2012. *The Visioneers: How a Group of Elite Scientists Pursued Space Colonies, Nanotechnologies, and a Limitless Future*. Princeton: Princeton University Press.
- Moor, James & Weckert, John 2004. “Nanoethics: assessing the nanoscale from an ethical point of view”, In: Baird D, Nordmann A, Schummer J (eds) *Discovering the nanoscale*. IOS, Amsterdam, pp 301–310.
- National Science and Technology Council (NSTC) 1999. *Shaping the World Atom by Atom*, <http://itri.loyola.edu/nano/IWGN.Public.Brochure>
- Nordmann, Alfred 2007. “If and then: a critique of speculative nanoethics”. *NanoEthics* 1, p. 31–46
- Nordmann, Alfred 2010. “A forensics of wishing: technology assessment in the age of technoscience”, *Poiesis and Praxis* 7(1–2), pp. 5–15
- Nordmann, Alfred (2001): *The Age of Technoscience.*, in Nordmann A. , Hans Radder, und Gregor Schiemann (ed.) *Science Transformed? Debating*

- Claims of an Epochal Break*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, pp. 19-33.
- Nordmann, Alfred & Schwarz, Astrid 2010. "Lure of the „Yes“: The Seductive Power of Technoscience". In: Kaiser M., et al (ed.) *Assessment Regimes of Technology: Regulation, Deliberation & Identity Politics of Nanotechnology*, Dordrecht: Springer, pp. 255-277.
- Palm, Elin & Hansson, Sven Oven 2006. "The case for ethical technology assessment (eTA)". *Technol Forecast Soc Change* 73:543-558
- Patenaude Johane & al. 2011. "Moral arguments in the debate over nanotechnologies: Are we talking past each other?" *NanoEthics* 5(3), pp. 285-293.
- Quednow, Boris 2011. "Ethics of neuroenhancement: a phantom debate". *BioSocieties* 5(1), pp. 153–156
- Rip, Arie, & Te Kulve, Henko 2008. "Constructive technology assessment and socio-technical scenarios". In: Fisher E, Selin C, Wetmore JM (eds) *The yearbook of nanotechnology in society, vol 1: presenting futures*. Springer, Berlin, pp. 49–70.
- Royal Society 2004. *Nanoscience and nanotechnologies: opportunities and uncertainties*. London: Royal Society, <http://www.nanotec.org.uk/finalReport.htm>
- Schummer, Joachim 2004. "Societal and Ethical Implications of Nanotechnology: Meanings, Interest Groups, and Social Dynamics". *Techné*, 8 (2), pp. 56-87.
- Stahl, Bernard. 2011): "IT for a better future: how to integrate ethics, politics and innovation". *J Inform Comm Ethics Soc* 9(3), pp. 140–156.
- Sweet L., Bradford S (2006): *Nanotechnology - Life-Cycle Risk Management, Human and Ecological Risk Assessment*, Vol. 12, 528 - 551.
- Swiestra Tsjyilling & Stemerding D., Boenink M. 2009. "Exploring Techno-Moral Change: The Case of the Obesity Pill". In: Sollie P., Düwell M. *Evaluating New Technologies*, The International Library of Ethics, Law and Technology 3: 119-138
- Swiestra, Tsjalling & Rip, Arie 2007. "Nano-ethics as NEST-ethics: patterns of moral argumentation about new and emerging science and technology". *Nanoethics* 1(1): 3–20.
- Wynne, Brian 2006. "What could the Foundations of NanoBioInfoethics be? Some lateral thoughts". Paper presented at the the Avignon-Stanford Meeting, 17-18th December 2006, available at: <http://ica.stanford.edu/france/conferences/workingpapersseries/ethics>

The Old-New Meaning of Researcher's Responsibility

Alexei Grinbaum

CEA-Saclay, SPEC/LARSIM

alexei.grinbaum@cea.fr

ABSTRACT

If the technological situation is unique, the ways to understand the contemporary moral condition are not. We link it to age-old questions: in fact, the power promised by technology only establishes a new form of human finitude. In the face of this continuity of the fundamental moral condition, we examine a number of alternative ways of thinking about the basis of responsible innovation, exploring the metaphors of quasi-parental and political responsibilities, as well as the place of virtue in innovation and the role of cultural narratives in helping us understand the limits of responsible innovation.

KEYWORDS

Collective responsibility, Frankenstein, Golem, narrative, virtue

The problem of responsible innovation stems from a contradiction that affects the social authority possessed by scientific knowledge. This is the contradiction between the promise of knowledge without intrinsic limits, and the limits that actually emerge when the products of this knowledge, in the form of technology, generate radical uncertainty about the future. Human desire is yet another part of the human condition that also possesses no intrinsic limits. Unconstrained by the voice of reason, passions can reinforce themselves with unbounded strength for an indefinite period of time. They provoke emotions, whose contribution to moral judgement stands on a par with the input of a consequentialist calculation of costs and benefits associated with one's action. Hence the necessity to take them into account in addressing the problems of responsible innovation.

The 20th century was replete with reflections and reactions on what was perceived as the failed promises of rational science and the enlightened man. From the Holocaust and the Gulag on the social side, to Chernobyl, Fukushima, the debacle of GMOs, intrusions of privacy, and contaminated medicines (from haemophilia blood products in the 1980s to cardiac drugs in the 2010s) on the technological side, all of these catastrophic events involved the unforeseen consequences of technological innovation as either leading vectors or helpful mediators of evil. The psychological and moral experiences that these events induced in human societies had a traumatic character (Frankl 1946), in which the claims of a trusted authority were unexpectedly

found to be untrustworthy – thus disrupting widely held cultural assumptions about the place of science in society as a reliable interpreter of the world. Yet most societies still react with hope and excitement to the promise of new technologies, even as they preserve the memory of past technological catastrophes. Thus the traumatic loss of trust continues to reverberate to this day.

One of the temptations of this trauma is to see it as total and irrevocable, marking out a radical discontinuity between the present of ‘open-source’ science and the past ‘ivory-tower’ science, and one that – to return to epistemological issues – discloses insurmountable gaps in knowledge that mean we cannot predict what our actions will mean to future generations. The existence of this radical separation between us and them is one way of reading Hans Jonas’s (1984) remark that we, as members of technological societies, bear a historically unprecedented responsibility to future generations. If this responsibility is genuinely unprecedented, then to be genuinely responsible innovators, do we need to innovate in the realm of responsibility too, perhaps to the extent of entirely jettisoning the ethical traditions we have inherited? Yet such a conclusion may lead us nowhere. If we decide we need an entirely new kind of responsibility, then our decision leaves us amidst the ruins of old concepts of responsibility carefully distilled in the course of human history, without any obvious path to take.

As an alternative, one option is to simply reverse the standards of proof, and make ‘being responsible’ identical with ‘being precautionary’. One could demand (to take things to an extreme) that innovators provide evidence that their innovations are safe with complete certainty even where potential harms are scientifically recognised to be merely plausible. This is, however, insufficient for an account of moral responsibility. Although the precautionary principle is based on an acknowledgement of the pervasiveness of uncertainty, by itself it represents little more than a negative version of foresight-based consequentialism: grounding decisions on worst-case scenarios still requires that we foresee what these might be, and that we make a judgement whether the benefits of acting are “proportionately” better than the potential hazards of doing so (Dupuy 2007).

Without any firm guidelines on when exactly precaution must end, we are left caught between an unjustifiable policy of precaution and an unjustifiable policy of *laissez-faire*. The ever-present possibility of paralysis between these options drives home the importance of emotional reaction to innovation and with it the analogy between the trauma of scientific authority and individual trauma: just as an individual trauma sufferer may retreat entirely from the world, unable to deal with its demands, societies may demand that technologies – or individual researchers – be certified as being entirely inno-

cent, as being either free from potential hazards or being required to extend their foresight through additional research to ferret out every possibility of harm. Even more radically, voices may be raised against technological rationality as such, representing scientific knowledge as infected with a will to exploitation and even totalitarianism. Counterposed to these demands are often found consequentialist responses from exasperated scientists: there is no innovation without risk, so if you want the benefits of new technologies, accept the risks! Such responses, however, miss the point: in technological experiences of trauma, the authority of confident pronouncements about the balance between ‘benefits’ and ‘risks’ is precisely what is at issue.

What is needed is a recognition that our situation, although technologically unprecedented in the history of humanity, is not ethically unprecedented, and rather than simply inventing new decision rules which individuals or organisations can apply, we need to look back and seek to learn from the moral thought of the past about styles of ethical thought which can be effectively applied to our present, “passionate” situation.

It is first of all important to note that, contrary to a commonly held view that a victim of wrongdoing of any kind enjoys a superior moral standing over the ordinary man, being vulnerable does not equate with being right, nor being righteous. Victimhood caused by the feeling of vulnerability does not suffice on its own to determine the meaning of action, but merely serves as one of its motivations. As Robert Musil wrote, “Even a sex-murderer is, in some cranny of his soul, full of inner hurt and hidden appeals; somehow the world is wronging him like a child, and he does not have the capacity to express this in any other way than the way he has found works for him. In the criminal there is both a vulnerability and a resistance against the world, and both are present in every person who has a powerful moral destiny” (Musil 1990/1913, p. 39) Hence the need, once the moral dimensions of vulnerability explored, to add to our ethical thinking a different component taking us beyond a mere observation of this condition. However we first focus on vulnerability as a factor of individual responsibility.

We can make a useful comparison between a parental duty of care and a similar duty which might be appropriate for innovators, based on an analogy between ‘naturalised’ technologies (technologies, that is, with something like an autonomous existence of their own) and children. We might say that parents are required to care for children in such a way as to encourage certain kinds of character traits and behaviours aligned with social norms. Parents may be thought of as having a duty to future people (and to their children’s contemporaries) not to raise offspring who ignore their responsibilities to others. Their responsibility to future people is therefore mediated by their responsibilities to their children, and vice versa. Further, the role of parent is

without the kinds of well-defined limits we may expect to find drawn around an occupation, to which explicit role responsibilities might attach. What characterises the role of parent is, first, caring for a child's capabilities and ensuring that they are given the opportunities to develop them, which requires a thickly detailed understanding of what makes for a valuable set of such capacities (or a 'good character', if you prefer). The parent is not expected to have the capacity of superior foresight regarding future consequences, which is an expectation that technological societies both promote and undermine. The capacities required are other than this, belonging to the set of personal characteristics that has traditionally been called 'virtues'. The purpose of raising children on this pattern is to make them fit them for adulthood, for relative, then full, autonomy and for taking responsibility on their own account.

Are innovators parents of their innovations in this sense? As they are unleashed to live a "life" of their own in a complex world, technologies can develop a certain autonomy – though one that obviously does not make them identical to human children, particularly because technological innovation carries an aura of novelty that human procreation does not. However obvious virtues can be formulated in the ordinary language of moral values rather than technical specifications: to rephrase the slogan promoted by one technological company, not only the innovator but technology itself must not "be evil". Those involved in research and development therefore partake, in many ways, in preparing their technological children for maturity – although we should note that if naturalised technological artefacts with the potential for unforeseeable interference effects are children, then they are certainly endowed with a special social status – not truly alive yet decidedly not simply inanimate slaves...

We see the problems that arise from such an "infantilisation" of technology in the precautionary tendencies of contemporary governance of innovation. For example, the European Code of Conduct for Responsible Nanosciences and Nanotechnologies Research contains a principle of accountability that reflects the traumatized precautionary stance we examined above: "Researchers and research organizations should remain accountable for the social, environmental and human health impacts that their research [in nanosciences and nanotechnologies] may impose on present and future generations" (European Commission 2008). The reference to future generations without any time limit for accountability, from the point of view of consequentialist ethics, subjects the innovator-parent to unbounded hazards of moral luck (Nagel 1979; Williams 1981). It is notable that we do not accept such infantilisation of technology in relation to many *past* inventions. Today, we do not hold the inventor of the locomotive, telephone, or internal

combustion engine responsible for any negative impacts that these technologies have exercised on humanity since the 19th century. It does not occur to us to blame high costs of electricity and an ensuing increase in poverty on Edison or Faraday, or illnesses caused by inhalation of particulates on Rudolf Diesel. However, if ‘should remain accountable’ were replaced with ‘care for the vulnerability of technology users’ within a finite time span of individual quasi-parental responsibility, then such an excessive extension of responsibility would be altogether removed.

Let us pause at this point to review the usefulness of the analogy with parental care. It is informative to the extent that it illustrates how the future-oriented responsibilities of innovators, based on vulnerability, can be understood in terms of what mediates between present and future for caregivers and for innovators – respectively, children and technological innovations. The potentially paralyzing duty of care for the vulnerability of future people becomes concrete, as a result, in the idea of a duty to ‘teach’ or ‘encode’ the virtues in children or in created artefacts. But before we ask which virtues should be taught in this way, the analogy itself leads us to examine, beyond the individual dimension, the relationship between the innovator and the wider social order. To what extent does the technological innovator adopt a particular *collective, hence political*, role, in addition to the ‘parental’ one?

Our analogy with parental responsibilities was presented to illustrate an important *continuity* between responsible innovation and extant conceptions of responsibility, to avoid an excessive and paralyzing concentration on the uniqueness of technological responsibility. We now examine a further continuity, between responsible innovation and collective that is, *political responsibility*. This is relevant to innovation as bringing new social practices and even institutions that transform the ways in which human beings interact with their peers and the world around them.

Society often believes that the innovator creates in order to serve some identified social need. The innovator herself may indeed be motivated by the desire to mend social injustice or to do social good. In her innovation, however, she contributes to a process that often reshapes the social and natural worlds in unforeseeable ways. In this sense, innovators are the unacknowledged legislators and co-creators of the world. They thus adopt a political responsibility as part of a particular professional group engaged in a collective endeavour.

Hannah Arendt’s analysis focuses on the collective aspect of responsibility and its implications for social groups. A German Jew who fled Germany in 1933, Arendt chose to turn her experience of ethical and social trauma into something beyond a question of her own, or anyone’s, individual ethics.

She did not ask whether an individual is good but whether his or her conduct is good for the world s/he lives in, and she emphasized the political dimension of her thought: “In the centre of interest is the world and not the self” (Arendt 1968, p. 151). The social structures observed by Arendt directed her attention to the notion of collective responsibility. By definition, collective responsibility occurs if the following two conditions are met: a person must be held responsible for something she has not done, and the reason for her responsibility must be her membership in a group which no voluntary act of hers can dissolve. Thus, all nuclear scientists share political responsibility for the human condition that we share in a world full of atomic power plants and nuclear weapons, notwithstanding their degree of personal involvement in the industry; or all scientists in general partake in shaping the world, whatever their individual research disciplines might be. Collective responsibility looms large, not in considerations regarding individual actions based on personal convictions about what is right, but in political considerations of a group's conduct. In contrast to, for example, Karl Jaspers (1947), Arendt maintains that collective responsibility is a concept quite distinct from the concept of guilt. She argued that the notion of collective guilt only serves to exculpate those individuals who are actually legally guilty of specific evils, while collective responsibility is a moral and political, but not a legal, phenomenon, and relates to collective well-being under the changing technological realities. This form of responsibility arises when complex social forces become important that cannot be reduced to individual will or intent, but the responsibility for the consequences of the action of such forces is nevertheless attributed to individuals who compose the group: this is the case for innovation!

Collective political responsibility rests on historical continuity, flowing from the past and reaching out to embrace the future. The individual who recognises his or her implication in collective responsibility recognises that who she herself is, what she values and how she acts – in other words, her own identity – is inseparable from a social identity that is historical in nature, and rooted within particular institutions. Taking responsibility means assuming an account of the history of the institutions to which one belongs, and which shape who one is, as much as it means assuming responsibility for shaping the future consequences of what they do with an eye on wider well-being. Weighing the rights and wrongs of an action here goes beyond, for example, simply concentrating on the narrow technical benefits of an invention. The innovator, as bearer of a political responsibility specific to his or her social role, has to ask herself about the wider social and political significance of what she intends to accomplish, and what her actions may accomplish despite her intentions. Here, the limitations of traditional considera-

tions of role responsibility are again apparent: the responsibilities one assumes when playing a role are a medium through which one enters the political sphere, and the role itself is but a gate that leads to an arena where moral judgement takes place.

On the group level, Arendt's conditions for collective responsibility fully apply to "naturalised technologies". The perceived autonomy of these artefacts is due to the fact that the internal functioning of complex technological devices remains opaque for the layperson. Science is perceived as a mysterious force that produces useful artefacts, i.e., a kind of modern magic. However, even if we acknowledge the autonomy and ubiquity of modern technology, the layperson will distinguish it from magic or fairy tales in that s/he knows that there exist living people, namely scientists and engineers, whose 'participation' in the inner workings of science and technology is 'direct': they are the initiates. Hence their collective responsibility: as seen by society, any scientist is engaged in 'secret' production of artefacts that will leave a deep mark on every man's life. No act of his or her own, even if s/he exits the institution of science completely, will return the scientist to the status of layperson, as long as his or her past scientific training and occupation remain known to the group. Particularly paradoxical cases of political responsibility arise when scientists working in a certain discipline are held responsible for what has been done in a very different domain. The intra-scientific differences that are evident to the initiates remain socially invisible, and, as a consequence, politically irrelevant.

We have argued so far that responsible innovation means taking responsibility in ways that are, respectively, quasi-parental and political in nature. The quasi-parental way of taking responsibility implies a limited kind of individual responsibility that focuses upon the duty of care for the malleability of technological artefacts and the vulnerability of their future users. However, being vulnerable is no guarantee that either the technological artefact or the person will act virtuously: a victim may turn into a persecutor of those who took care of him/her, given the right circumstances. If the innovator who takes care of the "virtues" of his or her creations is blamed for any unintended consequences, the reaction will primarily be internal rather than external: s/he will feel ashamed and in conflict with his or her own conscience, rather than being liable in the eyes of society and perhaps punished under the law. The latter, political form of responsibility is collective, and the "politics" to which it refers is not the usual kind. The relevant line of division within society runs, not between opposed alliances (such as those on the political left and the right) that represent contrasting interpretations of the "public good", but between technological initiates and technological laypeople, who may very well vote identically at elections but may well not

form the same opinion where the contribution of technological innovation is at stake. How these two groups can live together, and what they ought to do in order to maintain peaceful coexistence, is the central challenge posed by the innovator's specific political vocation. Its collective dimension implies that no one person, however knowledgeable about science and technology, can single-handedly answer this question. The timescale over which evolves the division line between laypeople and the initiates is larger than the scale of usual politics and its actors are diffused and impersonal: on the left (or right), naturalised technologies, on the opposite side, a world-wide constituency of their users crossing all national and natural frontiers. Decision-making in this political configuration is often implicit, and its consequences take years if not decades to become visible.

Among the two types of non-consequentialist responsibility we have discussed, quasi-parental responsibility in particular relies on 'teaching' certain virtues. This is fundamental, as moral judgement that depends on passion as well as reason includes an emotional evaluation of the technological artefact and the innovator who created it. Preparing to assume such kinds of responsibility is typically not a part of the training received by scientists, industrial entrepreneurs, or managers of scientific institutions. The non-consequentialist character of responsible innovation we have suggested must require particular forms of *education*. Without wanting to map out in detail what the virtues of the innovator might be, or the educational means of creating them, we present in the closing pages of this chapter a framework for thinking about them.

A silent alchemist who once unleashed natural processes in the darkness of a laboratory has, with the centrality of innovation to globalised, technological societies, become a political individual whom we call an innovator or technological entrepreneur. The political question asked by contemporary technological societies of such individuals is: in the first place, why would innovators *wish* to make a pact with the sleeping powers of Nature? What did they *want* to *achieve*? Both the goal and the very *desire* to achieve it are ethically suspect and subject to scrutiny. Here we should pause and reflect on the problem of desire as such, and more generally on the place of passion in the judgement of moral responsibility, for when human desire is implicated within any ethical framework governing one's actions, what counts is whether there are clearly demarcated limits to it, and not simply whether acting brings results which fulfill the desire. As Davies and Macnaghten (2010) note in a seemingly paradoxical finding in their study of lay perceptions of technology, "getting exactly what you want may not ultimately be good for you". What exactly does this imply for responsible innovation?

We answer this question from a philosophical and practical point of view that rests on two pillars. The first, as we have already discussed, is that by their very nature science and technology, like any creative process, exceed the limits of prudence. There is continuity between the human condition that they contribute to create and the condition, explored in literature, of a hero who confronts powerful natural forces. In his well-known poem “The Age of Anxiety”, W. H. Auden contrasts the demands of pure engineering: “The prudent atom // Simply insists upon its safety now, // Security at all costs,” with the forces that govern and reward desire and ambition: “Nature rewards // Perilous leaps” (Auden 1947/2011, p. 7) Hence, if responsible innovation is something more than a rephrased safety protocol, it must inevitably address, not just reason, but also passion which inhabits a courageous innovator preparing to make a perilous leap.

This analogy between modern innovator and literary hero might help to reveal unexpected moral difficulties to be faced by the former. Scientific discovery and its ensuing transformation into successful technology depend on multiple factors: assiduous research, for sure, but also serendipity and favourable business opportunities. We learn from literature that the latter aren’t morally innocent: by saying “O opportunity, thy guilt is great”, Shakespeare famously made in *The Rape of Lucrece* a moral judgement so puzzling that it either calls for a mythological personification of ‘guilty’ chance (his own solution) or, for the analytic mind, it reveals the need to open up the Shakespearean shortcut from ‘opportunity’ to ‘guilt’, by spelling out what elements may form this chain of logic. This is where the moral suspiciousness of desire comes into play. Under some circumstances, getting exactly what one wants may lead one to unforeseen disasters and catastrophes: “be wary of what you wish for...” These circumstances exist when what *may* potentially be wished for is itself boundless, like the never-ending technological progress, which can be the cause both of great expectations and of the disruption of the community (Dupuy 2010).

This moral conundrum is now unknown in history. The notion that too much success incurs a supernatural danger, especially if one brags about it, has appeared independently in many different cultures and is deeply rooted in human nature (Dodds 1951, p. 30). Ancient Greek mythology and later Greek thought distinguish between four different kinds of circumstances: successful action may provoke jealousy of the gods (*phthonos*), it may lead to divine retribution (*nemesis*), it may cause complacency of the man who has done too well (*koros*), or it may lead to arrogance in word, deed or thought (*hubris*). *Hubris* is condemned by the Greek society and punished by law, but reaction to the other three is more subtle. *Phthonos* and *nemesis* are dangerous and must be feared. The attitude that the Greeks have towards *koros* is

rather ambivalent: the complacency assumed in this notion makes someone's life untenable, however *koros* can hardly be avoided, for it goes hand in hand with ambition, or the inability to put an end to one's desire of great achievements, called *philotimia*. In a telling example, a modern commentator connects Ulysses's hardships with his *philotimia* in a way that bears striking resemblance with the innovator and his or her limitless desire to bring new technologies to life: "[it] condemns Ulysses to a hard life, for he must constantly live up to the height of new dangers, unless the reputation of his past deeds be tarnished. Peace of mind is forbidden to him, because he depends on a reputation placed under continuous threat" (Gangloff 2006, p. 103-104, our translation from French). In the later centuries of Greek thought we find an explicit argument describing the moral condition of a man who has achieved great technical feats as "always on fire from fervour", his soul "consumed by a continuous suite of loves, hopes and desires", the reason being that "the sweetness of success lures him into a painful ordeal of the worst misfortunes" (Festugière 1954, our translation from French). Thus perfect success forbids peace of mind, and, by way of analogy between ancient and modern ethical thought, this is at the same time a part of the innovator's human condition and a moral problem of its own. The impossibility to limit one's desire endlessly amplifies ambition, and the only way to escape from this eternal fire is via balancing one's desire with humility that would help to restore one's mind to peace. How exactly this can be achieved, and whether this is at all possible, cannot be answered in full generality; what needs to be done instead is an educational effort that would teach the individual to compensate his or her own virtue of scientific ambition with virtuous lucidity, inasmuch as the moral standing of this ambition is concerned, thus contributing to an accrued sense of innovator's responsibility.

The second pillar is the importance of *stories* for ethical thinking. Several recent publications insist on their relevance, both practically observed and theoretically motivated, for understanding public perception of new technologies (Davies and Macnaghten 2010; Ferrari and Nordmann 2010; Dupuy 2010; Grinbaum 2010). Ancient and modern narratives become part and parcel of the social reading of technology, making it impossible to tackle ethical questions that it raises without an evocation of mythological personifications of various technical feats and the ensuing moral punishment, e.g., Prometheus, Daedalus, or Pandora. Thinking about moral questions with the help of stories is to virtue ethics what cost-benefit analysis is to consequentialism, and the ever more evident irrelevance of consequentialism to the present science-society situation makes it urgent to resort to other tools of dealing with the growing number of problems. We survey here two such stories that are particularly relevant for the analysis of responsibility. As

with all myths or narratives, they do not contain a direct answer to the moral question that they explore. Rather, they proceed by encouraging the scientist and the innovator to reflect on the sides of moral judgement that typically are not a part of his or her rational toolkit. If consequentialism cannot but fail to predict the exact future consequences because of their high uncertainty, one can still imagine what future ethical implications might be by resorting to cultural narratives. Their interpretation may reveal a surprising degree of analogy with the scientific and technological work of modern scientists and engineers.

The first story concerns Rabbi Judah Loew of Prague, to whom a legend ascribes the creation of an artificial man called the Golem of Prague. Rabbi Loew wrote, “Everything that God created requires repair and completion” (Sherwin 2004, p. 53). On this interpretation of a Biblical verse in *Genesis* 2:3, which isn’t uncommon in the Jewish tradition, the world was “created to be made”: God has not finished his creation and therefore human beings receive a mandate to act as “God’s partners in the act of creation”, by developing raw materials and unleashing the sleeping powers of Nature. Not only is innovation *per se* free of sin; it is encouraged and praised as a mandatory activity in one’s fulfilment of his human potential. Like modern technology that is said to serve societal needs, in the Jewish tradition human creativity is always purposeful: Judah Loew creates the Golem of Prague, not on a whim or for pleasure, but in order to protect the city’s Jewish community from the many threats they encountered in the gloomy streets of Prague in 1580. Once unleashed, the golem obeyed Judah Loew’s commands and successfully protected the Prague ghetto for about ten years. Then, according to one popular version of the story, the golem went berserk, at which point Judah Loew was summoned and told to do something to stop the golem’s wrongdoing. He ‘unmade’ the golem by a procedure that was, ‘technically’ speaking, the reverse of the method he had used to make him.

This legend exemplifies several typical features of the many golem stories in Jewish literature that may cast new light on modern science and technology. In reflecting on such stories, we may learn more about the complexities of moral judgment. Points of comparison between the golem legends and modern techno-science include: (a) purposefulness: a golem is made on purpose by a human creator with a specific goal in mind, while modern technology is often justified before society as being created *in order to* serve identified social needs; (b) reversibility: a golem can be both made and unmade through a fixed procedure, while modern technological innovation can change the world so dramatically that one can hardly envisage going back; (c) machine-like obedience: the creator commands his creation at will and the latter obeys the former, while modern naturalized technologies gain a

form of autonomy that demands they be granted a special, intermediate social and moral status; (d) responsibility: when golem's actions become harmful, the community tells Judah Loew to repair the damage. Responsibility for the golem's conduct falls upon his creator rather than upon the golem himself, and this in spite of the fact that the golem behaved and looked more or less like an autonomous human being. This is strikingly similar to the quasi-parental responsibility of the innovator we have discussed earlier.

The second story concerns Mary Shelley's novel about Victor Frankenstein, which displays a different set of characteristics (Shelley 2009/1818). Unlike Judah Loew, Frankenstein, who created a monster, cannot undo what he had done: the monster wouldn't obey him and escapes his power altogether. The process unleashed here is irreversible, but even as it begins to produce terrible consequences (as the story develops the monster kills several people), Frankenstein keeps his moral perplexities to himself. He evidently refuses to acknowledge any political dimension of his action. His responsibility with regard to society, which happens not to be imposed on him by legal or any other external threat to his own person, proceeds exclusively from his own conscience. And although he is perturbed by the monster's actions, he does not reveal that he has created it, nor does he admit what he knows of its deeds, thus allowing one person falsely accused of murder to be executed. What places him in this position is the modern version of what Augustine of Hippo called the "lust of the eyes" (398/2000, Ch. 35; O'Neill, 1993, pp. 155-59), the desire for scientific truth and technical achievement above any other effect produced by the innovator's desire. The story then goes on to explore the consequences of Frankenstein's failure to admit his political responsibility. Soon the monster promises to put an end to both his and others' suffering if Frankenstein makes for him a second artificial creature to become his wife. Seduced by an easy technical solution to the problem of social evil, Frankenstein complies and begins to work on the second monster, only to realize a little later that by making this new creature he would unleash yet another irreversible process out of his control. He refuses to finish the second being and flees the country and all human company, apparently unable to cope with a moral burden.

Shelley's verdict is unequivocal: Frankenstein's creative activity was morally wrong, for it failed to stand up to the moral and political challenges it had itself generated. But why *precisely* was it wrong? Unlike Judah Loew, Victor Frankenstein created the monster without a particular societal goal — is this the source of evil? Or is it the lack of reversibility? Or the lack of control, whereby the monster's autonomy placed him altogether out of his creator's control? A small episode in the novel reveals further complexity by proposing a parabola about the source of evil in the monster, which we can

interpret as a story about good and evil in modern technology (Pavlopoulos et al. 2010, Ch. 5): after the monster's initial escape from Frankenstein, he finds refuge in a hovel next to a small house inhabited by a blind man and his two children. By observing the family and reading their books, the monster learns human language. Gradually he warms up to the poor family and started to secretly help them. One day, longing for mutual kindness, he decides to come out to his hosts. First he enters into a conversation with the blind man and is received warmly by him. But when the children arrive and see the monster, they beat him and throw him into the street. At this moment the monster puts an end to his righteous conduct and turns to wrongdoing.

This episode mingles the usual theme inherited from the Golem legends (that social success and the moral status of one's novel creation depend on the purity of the creator's intentions), with the unpredictability of nonetheless morally relevant consequences, otherwise known as moral luck. Shelley contends that evil influence in the monster is not necessarily due to a lack of reversibility in the original innovation, nor of course to Frankenstein's revealed evil intentions, but to the human conduct on which the monster models his own behaviour. When the blind man's children beat the creature, he learns from experience, and henceforth starts to spread evil himself. Taking this episode as a metaphor for the condition of modern technology, one might contend that the responsibility for misuse of technological innovation belongs with the society rather than the inventor; technology would not be prone to misuse *per se*, nor would such misuse be inevitable. If it occurs, then it is rooted in the environment in which technology operates rather than being encoded deterministically in the technical object. In other words, as we frequently hear today, moral judgement depends on how technical objects are used, while the existence of the object itself is neither good nor bad.

Yet Shelley gives reasons to doubt this interpretation. Whether the source of the monster's wrongdoing is in his creator or in a random chain of events that happened to the monster after his escape, Victor Frankenstein still feels an unbearable responsibility that forces him to flee and abandon both his work and his world. Hence evil done by the monster has something to do with Frankenstein himself. When the latter puts to a halt the creation of the second being, it is not because he suddenly mistrusts the monster's promise to live peacefully in the woods with his future partner. Rather, he realizes that episodes such as the meeting between the monster and blind man's children are inevitable because they are a consequence of his own finiteness, and of the dark side that is inherent to Frankenstein as human creator. Angelic, purely righteous beings cannot subsist, as Melville will make clear a few decades after Shelley's novel by putting to death his Billy

Budd (Melville 1924; Rey 2011). Frankenstein knows that his political responsibility for what the monster will do to the society, although not limitless, is nevertheless very real: he cannot come to terms with his conscience, affirms his own responsibility although no legal threats are made against him, and flees society.

To some extent, the innovator today is put in all these different situations at once: on the one hand, society exerts pressure on him if his work proves harmful; on the other, by turning inwards and interrogating his or her own conscience, the innovator must make a choice between his or her ambitions and desires, and face moral judgment even if (or perhaps, especially if) they are successfully realized. Yet there is no universal answer as to how to translate the lessons of old stories into action in the present. Even as one strives to possess the requisite virtues of the responsible innovator: to bind one's desire, to check ambition by humility, and to maintain both internal interrogation and external dialogue about the meaning of one's actions, there is no guarantee that moral luck in the uncertain future will not mean that one's efforts to act responsibly will not turn out to have unintended consequences. Whatever choices are made, the final verdict on a distinction between responsible and irresponsible innovation is not in our capacity to make. No one can vouch that his action is an adequate expression of the virtues of a responsible innovator: rather, living up to the demands of responsibility is a lifelong process.

References

- Arendt H., 1968. "Collective Responsibility", in: H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken books, 2003.
- Auden, W. H. 1947. *The Age of Anxiety*. Princeton University Press, 2011.
- Augustine. 398. *Confessions*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Davies S. R. and P. Macnaghten, 2010. "Narratives of Mastery and Resistance: Lay Ethics of Nanotechnology", *Nanoethics*, 4, 141-151.
- Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*, University of California Press.
- Dupuy, J.-P. 2007. "Rational Choice before the Apocalypse." *Anthropoetics* 13(3).
- Dupuy J.-P., 2010. "The Narratology of Lay Ethics", *Nanoethics*, 4, 153-170.
- European Commission, 2008. Recommendation on 'A code of conduct for responsible nanosciences and nanotechnologies research', C (2008) 424, Brussels.

- Ferrari A. and A. Nordmann, 2010. “Beyond Conversation: Some Lessons for Nanoethics”, *Nanoethics*, 4, 171-181.
- Festugière, A.-J., editor. 1954. *Corpus Hermeticum*. Les Belles Lettres, Paris.
- Frankl, V., 1946. *Man’s Search for Meaning*, Beacon Press, 2006
- Gangloff, A. 2006. *Dion Chrysostome et les mythes*, Paris: Editions Jérôme Millon
- Grinbaum A. and J.-P. Dupuy, 2004. “Living With Uncertainty: Toward a Normative Assessment of Nanotechnology”, *Techné*, 8(2), 4-25.
- Grinbaum, A. 2006. “Cognitive Barriers in the Perception of Nanotechnology”, *Journal of Law, Medicine and Ethics*, 34(4), pp. 689–694.
- Grinbaum A., 2010. “The nanotechnological golem”, *Nanoethics*, 4, 191-198.
- Jaspers K., 1947. *The Question of German Guilt*, Fordham University Press, 2000.
- Jonas, H. 1984. *The imperative of responsibility : in search of an ethics for the technological age*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Musil R. 1990. *Precision and Soul*. The University of Chicago Press.
- Nagel, T. 1979. Moral luck. In: Nagel, T. ed. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24–38.
- Pavlopoulos, M., A. Grinbaum and V. Bontems, 2010. *Toolkit for Ethical Reflection and Communication on Nanoscience and Nanotechnology* (Saclay: CEA), available at www.observatorynano.eu/project/catalogue/4ET/
- Shelley M., 1818. *Frankenstein, or the modern Prometheus*. Oxford University Press, 2009.
- Sherwin B., 2004. *Golems Among Us: How a Jewish legend Can Help Us Navigate the Biotech Century*, Chicago: Ivan R. Dee.
- Williams B., 1981. *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.

The Constitutional Effect of the Ethics of Emerging Technologies

Brice Laurent

Centre de Sociologie de l'Innovation, Mines-ParisTech,
CNRS, Paris
brice.laurent@mines-paristech.fr

ABSTRACT

This paper discusses the ethics of emerging technologies by locating the political effects of its problematization. Building on Michel Foucault's analysis of the problematization of moral behaviors as a problem about the self, it identifies a problem about the stability of the democratic collective within contemporary problematizations of the ethics of science and technology. Defining the problem of ethics is also exploring the modalities of public expertise, the modes of democratic deliberation and the definitions of material entities. Accordingly, ethics is situated particular constitutional arrangements, which constrain the ways in which ethical issues related to emerging technologies are identified. The American and European examples of nanotechnology programs illustrate the constitutional effects of the ethics of emerging technologies, and the controversies they foster.

KEYWORDS

Constitutional arrangements, democracy, emerging technologies, Foucault

1. Introduction

In 2004, shortly after the U.S. Congress authorized the Nanotechnology Act, the popular magazine *The New Atlantis* published an article that criticized "nanoethics", a term that had become to be known as the domain of ethical reflection targeted to nanotechnology (Keiper, 2004). In this account, "nanoethics" was little more than an artificial construct aimed to satisfy the intellectual and financial interests of self-absorbed ethicists. This article compelled ethicists and social scientists interested in nanotechnology to argue for the need for specific approaches to nanotechnology, able to tackle the ethical issues related to the control of the atomic scale and the technological applications it implied. It directly raised the question of the need for a new ethics for nanotechnology. Whereas the article questioned the need for new ethical methods to deal with nanotechnology, others argued that the uncertainties about the health and safety of nanotechnology objects, and their potential applications in medicine and enhancement required expert interventions able to close what some of them identified as a gap in the policy landscape (Lin, 2007a).

This episode is an example of a wider debate about the need for a “new” ethics for nanotechnology, a “nanoethics” that would be characterized by specific approaches, different from bioethics or from other technology assessment methods¹. “Nanoethics” is a term that encompasses a variety of approaches (Ferrari, 2010), some of which have been critiqued from basing their contributions on “speculations” about future developments of nanotechnology (Nordmann, 2007). It is an example of attempts at developing ethical reflections on emerging technologies. As such, nanoethics is a component of a broader problem related to the ethics of science and technology in general, and emerging technologies in particular: how to define the ethical issues related to these domains and how to deal with them?

This paper argues that the problem of the ethics of emerging technologies is directly related to the constitution of democratic order. It will demonstrate this by examining the mutual relationships between the definition of ethics as a problem about contemporary science and technology and the organization of contemporary democracies. It first builds on the work of Michel Foucault about ethics in order to discuss the ways in which the ethics of science and technology is problematized as a collective issue (section 1). This will lead me to argue that the contemporary problems of the ethics of science and technology is also that of the democratic organization, and that problematizing ethics participates in the construction of the democratic order (section 2). Using American and European examples related to the ethics of nanotechnology, I argue that the problem of the ethics of emerging technologies is necessarily situated within “constitutional arrangements”, which this analysis can help describe, and possibly displace (section 3).

2. Analyzing the problematization of the ethics of science and technology

In his late works, Michel Foucault develops an analysis of ethics that revolved around the notion of problematization. By describing the ways in which certain behaviors were defined as problems for the individual, and the range of solutions that were proposed to deal with these problems, Foucault proposed to conduct a study of the genealogy of ethics, from classical Antiquity to medieval Christianity (Foucault, 1984). While originally centered on the history of sex and sexuality, the project gradually evolved towards ethics and the evolution of the self. Indeed, examining the instruments that problematize ethics in various periods of time, Foucault described various *techniques of the self*, such as personal notebooks or individual confessions, that made ethics a problem of truth about the self. He then accounted for

¹ For a review of nanoethics, see Ferrari, 2010.

intertwined continuities and discontinuities. Consider for instance the comparison he proposes between the Augustinian account of desire and purity with those one can derive from the Stoic thought (Foucault, 1981). While the first one considers that desire is to be understood in every detail of the self even before a single reprehensible act has been performed, the second one focuses on practical activities and their consequences. They are two techniques of the self, two ways of knowing the human subject. They are both about purity and truth. And while the Augustinian account builds on Greek philosophy, it also displaces central elements in the exploration of the human soul, so that the will (and its potential sins) cannot be examined at a distance anymore, but needs to be constantly re-questioned in every move of the soul.

For Foucault, techniques of the self are instruments and practices that define the problem of ethics for individual behaviors. The Foucauldian perspective on ethics draws the connections between moral problems and knowledge about the self. This acquires another dimension in the particular case of science and technology, where the making of scientific objectivity is also a moral matter, and relies on techniques of the self addressed to the individual scientist. Historians of science have described the historical evolution of scientific objectivity, and in particular, the gradual development of a “mechanical objectivity” characterized by the retreat of the human subject from the production of the scientific representation (Daston and Galison, 2007). These accounts are not just about the making of objectivity as a scientific practice of production of knowledge. They also provide a history of the making of the scientific subject. The birth of mechanical objectivity, indeed, goes hand in hand with the development of a male scientific self, able to control and limit his interventions in the depiction of nature. The knowledge making enterprise about nature requires that the biases and potential filters in scientific representations can be controlled and corrected. Knowing and controlling the scientific self thereby becomes a necessary condition for the production of scientific knowledge. Consequently, the techniques used to produce scientific knowledge in the mechanical objectivity era are techniques of the self, which developed with the technical apparatus through which the scientific self can delegate the production of scientific images. Mechanical objectivity problematizes the very nature of the human subject, and makes it a central issue for the production of knowledge about a nature in front of him, with a constant threat of misrepresentation.

In this account, the problem of the production of scientific knowledge is not different from other moral problems, and can be described as a problem of individual moral behaviors, to be dealt with thanks to techniques of the

self². But it acquires another dimension when one follows the moral problems raised by technological innovation, as voiced by scientists themselves after the second half of the 20th century. Consider for instance the case of nuclear energy. As historian of science Soraya Boudia showed, the early social movements against the use of nuclear energy for military purposes originated from scientists themselves. Nuclear scientists were “entrepreneurs of social mobilization” in developing a movement that would refuse the uncontrolled spread of nuclear weapons (Boudia, 2007). The life sciences offer another telling example. During the 1975 Asilomar conference on recombinant DNA, molecular biologists and chemists discussed the threats caused by recombinant DNA and the various precautionary measures that ought to be taken in order to avoid potential risks. It can be regarded as the first attempt, in the life sciences, of self-regulation by the scientific community of a technological innovation³. In both cases, scientists undertook a moral reflection about their research and their potential effects. They considered that their ethical role was to voice concerns about the impacts of technological innovation and explore ways of dealing with them. They associate the production of knowledge and the exploration of ethical issues in the definition of their role in society. Ethics, then, was not just a matter of individuals behaving in acceptable ways, but a question of collective good. In these cases, science and its developments are framed as a problem not just of the individual scientist facing the challenges of the quest for knowledge, but of humanity itself. Here, the problem of behaviors is not limited to the individual scientist and his sake as an objective producer of knowledge, but concerns the entire humankind.

In these two episodes, one can identify a problem of measure and self-limitation, as in the accounts of mechanical objectivity by the historians of objectivity. But the problem of ethics acquires, in these two cases, a collective as well as an individual dimension. The problem of ethics is here not so much a question of truth about the self as it is a matter of the stability of the human collective. Nuclear energy threatens to destroy all human life on the planet. Recombinant DNA, if artificial organisms with modified genomes get loose, might radically transform living conditions of all organisms. For the scientists involved, these threats were to be collectively addressed, possibly

² Foucault discussed briefly in an interview the connection between knowledge about the self and scientific knowledge as framed in Kantian ethics, which poses the universal subject as the common subject of knowledge and ethics (Foucault, 1982).

³ Numerous sociological and historical studies have commented on the Asilomar conference. For a recent comment on this body of scholarship, as well as a proposition to rethink the role of this event in the genealogy of the relationships between science and its “publics”, see Giesler and Kurath, 2011.

through moratoria of at least some technological domains (such as nuclear for military applications).

As it appears through these two examples, scientific and technologies issues transform the problem of ethics as it makes it a collective problem, for which specific techniques need to be implemented. In these two examples, these techniques rely on the delegation of ethical reflection to scientists: scientists (or a subset of them able to speak for the whole research community) are spokespersons of not only nature but also of the whole human specie, and possibly of the entire planet itself. These delegation operations have caused numerous debates about the role of scientists and the modalities of their political interventions (Callon et al., 2009). These debates extend the connection between the definition of ethical problem and the variety of questions concerning the democratic organization. Contemporary scientific issues are indeed defined as ethical problems in various ways, which all engage the stability of the democratic order. The next section discussed in what ways.

3. The problem of ethics and the democratic organization

In what way is the problem of ethics with science and technology a matter of democratic order? Below, I examine three intertwined dimensions of this connection. First, the problem of the ethics of science and technology is that of the role and accountability of expertise. Second, ethical deliberation about science and technology is also a problem of democratic organization. Third, the problem of the ethics of science and technology is that of the constitution of acceptable technological entities and programs of development.

The problem of the ethics of science and technology is that of public expertise

Professionals have developed a body of knowledge about ethical argumentation in technological areas, with the explicit purpose of systematizing the forms of argumentations and their values as public discourses. Their interventions directly connect the definition of the problem of the ethics of science and technology with that of the organization of public expertise.

The case of bioethics in America is particularly telling for that matter. It has become an expertise with known professionals and stabilized instruments that can be mobilized for the collective management of technology (Evans, 2002; 2006). The 1979 Belmont report defined an approach to bioethics that was supposed to answer concerns about the conduct of medical research, and which was grounded on four principles: autonomy,

beneficence, non malficence, and justice⁴. Accordingly, a school of thought in the bioethics profession then emerged as a body of specialists in philosophical argumentation based on these four principles (Evan, 2002). For instance, problems addressed by these experts consist in balancing “autonomy” and “justice” in the definition of the acceptable way of making particular technological innovation available.

This mode of argumentation is based on two separations. The first distinguishes the production of ethical advice and the production of scientific facts, as experts in bioethics need the latter for the former. The ethical argumentation is based on a moral evaluation of technologies, and thereby requires stable descriptions of them. The second separation draws a boundary between the production of ethical advice and decision-making processes. Ethicists are experts producing “moral” evaluations, which can then be used by policy-makers to ground “political” decisions. These two separations are not unproblematic: they relate to numerous issues about public expertise and its relations with wider scientific and political arenas (Jasanoff, 1990). This makes the problem of the ethics of science and technology also a problem of expertise organization, and a tricky one.

Consider for instance the case of the U.S. Human Genome Project, which allocated 3% of its funding to the study of “Ethical, Legal and Social Implications” (ELSI) of genetic research. The ELSI program funded studies of the “ethical implications” of human genome research. For all the enthusiasm of its initiators, the ELSI program was heavily criticized. A source of tension was the conflicting demands it was submitted to. The ELSI program was expected to provide ethical advice about a scientific domain with uncertain outcomes, which could also be directly translated into policy-making about research programs and the regulation of scientific innovation (US Congress, 1992). Yet the ELSI program was also supposed to ensure that it was not captured by political interest and based on sound scientific methods. Ethics then, and the two separations I mentioned earlier, could be a way of answering these demands, but in the same time made it more difficult to ensure the policy-relevance of the program’s outcomes. These competing expectations resulted in a complex institutional history, during which the program faced multiple changes of status, in order for the institutional body not to be absorbed by alleged political interests (McCain, 2002)⁵.

⁴ The Belmont report itself originated from the work of the National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research.

⁵ Critics of ELSI were the basis for the creation of the National Bioethics Advisory Commission (McCain, 2002), which institutionalized the principles of bioethics, as instruments for the functioning of the expertise of the advisory committee (Evans, 2006). This evolution occurred very much to the dissatisfaction of Eric Juengst, a bioethicist and the first

This episode is revelatory. The constitution of a body of professionals in ethics is connected to issues of political organization related to the nature of ethical advice. It faces challenges, which, in the American case, resemble tensions that other expert bodies have had to deal with, as they are caught between calls for objectivity and for political relevance⁶. In other contexts, the problem of the ethics expertise might take other formats. Take for instance the European Group on Ethics in Science and Technology (EGE). The EGE is conceived as an expert body that is supposed to inform public decision-making, notably about European funding for scientific research. Since the renewal of its mandate in 2005⁷, the EGE has been closely linked to the European Commission. The regulation defining the 7th Framework Program, which organizes European funding for scientific research, stated that the “opinions of the European Group on Ethics in Science and New Technologies are and will be taken into account”⁸. In the past, the opinions of the EGE have led to restrictions of European funding, for instance for human stem cell research. The EGE usually faces two opposite critiques. The first blames European ethics for getting into substantive questions, for instance by advising the Commission not to fund scientific research about human embryo produced within the Union, while it should stick to “general principles” in order to follow the subsidiarity principle (Plomer, 2008). It contends that the EGE is not “genuinely independent” from the Commission (Plomer, 2008: 846) and thus pushes for tacit regulation by advocating for the ban of new technologies. It then argues that the EGE should rely on general principles that allow the market to adequately function (e.g. “transparency”), without attempting to exercise “normative power” (which would fall outside the scope of its competences) for instance by recommending that research on European stem cells or nanotechnology for “non therapeutic enhancement” is

director of the ELSI program, for whom the role of ELSI was to generate knowledge and a community of specialists able to use it, with no formalized process of connection between the production of objective knowledge and that of policy-making (Juengst, 1991 ; 1994 ; 1996).

⁶ Such a tension was clearly at play in the case of the former Office of Technology Assessment (OTA), expected at the time of its inception in the 1970s to provide both “independent” and “policy-relevant” advice. This eventually caused its elimination in a later period marked by severe cuts in the federal budget, as it proved unable to demonstrate the link between its expertise and law making, precisely because of the institutional construction of its neutrality (Bimber, 1993)

⁷ Commission Decision of 11 May 2005 on the renewal of the mandate of the European Group on Ethics in Science and New Technologies (2005/383/EC), OJ L127/17

⁸ Regulation (EC) No 1906/2006 of the European Parliament and of the Council of 18 December 2006 laying down the rules for the participation of research centres and universities in actions under the Seventh Framework Programme and for the dissemination of research results (2007-2013), Article 30.

not funded. The second critique directly opposes the alleged shallow and general approach that European ethics would pursue, and which would ultimately base technology development on market rules. By sticking too much to the definition of general “European principles”, the EGE would take too small a part in the discussion about “ends”, and refuse constraining regulatory evolutions (Talacchini, 2006; 2009). These debates show that the problem of European ethics is also that of subsidiarity and of the ways of organizing the European expertise and its relationships with initiatives undertaken by member states.

Ethical deliberation is about democratic organization

The work of contemporary ethics committees related to science and technology takes the form of deliberations among ethics committee members, often based on hearings of external experts. Thus, the definition of ethical concerns strongly depends on the practical organization of the production of ethical advice. Membership in ethics committees is a crucial stake, as it has consequences on the conduct of deliberation, the competencies required to actively participate in them, and the outcomes of collective work (Memmi, 1996). The tension between the restriction of membership and the openness to diverse social groups is pervasive in this context, and makes the problem of the production of ethics advice that of the constitution of acceptable political representation. It is telling, for that matter, that the recent revision of the French bioethics law (currently discussed at the Parliament) was based on a nation-wide participatory process called Bioethics General Estates. The historical echo also points to the inherently political nature of who the acceptable participants in ethical deliberations are.

But the connection between the problem of the ethics of science and technology and that of the democratic organization is not just about the composition of ethics committees. It also relates to the actual practices of ethical deliberation. These deliberations raise questions that connect the nature of technological innovation and the modes of public deliberation in democratic society. Considered for instance the case of the U.S. Human Embryo Research Panel (HERP)⁹, as described by sociologist Susan Kelly. The HERP was in charge of consensus production, and navigates between a pluralist representation of social groups and the reference to universal categories from which consensus could be built (Kelly, 2003). Accordingly, the issues discussed by the members of the HERP were about the way of producing

⁹ The HERP recommended that the NIH fund research on embryos under regulatory oversight (e.g. criteria such as scientific importance, lack of commercial gains...). Yet this advice was not followed by the subsequent legislative decisions, which banned human embryo research for several years.

consensus, and the modalities of the representation of diverse opinion, including the most radical ones (which were eventually excluded in order “to operate as a consensus-oriented group” (Kelly, 2003)). This example displays the tension between the search for consensus (possibly based on common values such as the ones defined by bioethics) and the need to politically represent a diversity of opinions and moral positions in a pluralist society. In the U.S. context, this dichotomy echoes long-term debates about technical controversies, during which the call for scientific objectivity and the purity of “sound science” might contradict the representation (e.g. through adversarial processes in court) of opposed interests. This tension might result (as in the HERP case) in the failure of ethics committee to make their position heard. But it is the sign, in any case, that ethics bodies are places where norms of acceptable public deliberation in democratic society are debated.

This implies that the places where ethics advice is produced are also sites where these norms are questioned. This is particularly visible when the modalities of democratic legitimacy are not granted, as in the case of the European institutions. The uncertainty about the practices of European ethics (cf. above) made it necessary for the European Group on Ethics to release a report about the “European approach to ethics”. The 2000 report is a good introduction into the modes of reasoning of the European institutions regarding ethical issues. It presents a list of principles such as “human dignity”, “individual freedom”, “principle of solidarity”, “freedom of research”, and “principle of proportionality” (EGE, 2000: 11). Some of these principles, such as “safety”, “responsibility” and “transparency” are deemed “Europe specific”. The deliberation of the EGE then takes the form of discussions about these principles and their practical meaning for each technological domain. For instance, the case of nanomedicine required that the principles be re-worked in order to consider that non therapeutic human enhancement was ethically questionable¹⁰. Thus, ethical deliberations at the EGE are also about the nature and implications of the “European principles”, that is, about what they specifically European (as opposed, for instance, to American principles according to which converging technologies would be developed “for improving individual performances” (Roco and Bainbridge, 2003)) but also acceptable within a political entity where the concern for subsidiarity is central.

These examples explain why the sites of the production of ethical advice can be described as “experiments in democracy” (Hurlbut, 2010). They are about the exploration of acceptable ways of conducting collective deliberation in democratic societies. As such, their success depends on their ability to

¹⁰ Interview with Anne Cambon-Thompsen, member of the EGE

re-enact the acceptable forms of political legitimacy in particular national or international contexts.

Ethical issues are about the making of material categories

Ethics committees directly raise concerns about the nature of the objects they need to examine. A third connection between the problem of the ethics of science and technology and that of the stability of democratic order is that the former engages the construction of material categories.

Works in the domain of Science and Technology Studies have been particularly interested in the situations ethical normative objectives, at both the level of universal values and of democratic legitimacy, are intertwined with ontological interventions. Consider for instance Sheila Jasanoff's account of ethical deliberations about embryo research in Britain (Jasanoff, 2005: 152-155; Jasanoff, 2011: 63-66). In Britain, research on embryo is possible up to fourteen days after conception, under the supervision of a regulatory body. Before the fourteen-day limit, the embryo is not considered a human legal subject. Afterwards, it becomes a legal human member of the polity, with rights and protections. This "ontological surgery" – to paraphrase Jasanoff's expression - is the outcome of a long process of collective exploration of the nature of the early steps of human life. One of the central steps of this process was the work of a Commission headed by moral philosopher Mary Warnock, which, in 1985, argued that the fourteen-day limit was ethically acceptable. In doing so, the Warnock Commission performed an ontological work necessary for the stability of the collective, which translated in various regulatory measures necessary to implement it at the level of scientific research. The 14-day limit was the outcome of a process during which the problem of the ethics of embryo research was also a problem of the nature of the embryo itself, and of its inscription in a stable society.

Regulatory innovations about the human embryo were not limited to Britain. The European institutions for instance, had to face the diversity of positions adopted by the member states about human embryo research. The dual importance of subsidiarity and the definition of common European principles resulted in yet another ontological surgery. Following the advice of the EGE, the 5th Framework Program of the European Union (which organizes European public funding for scientific research project) banned European funding for research on embryonic stem cell produced within the E.U. (Jasanoff, 2005). This initiative distinguished stem cells produced within and outside the E.U. It acted at the level of European funding, saying nothing about research conducted with other sources of funding, and leaving Member States free to legally allow or not research on stem cells.

It is important to acknowledge the intertwined ontological and normative interventions of ethics bodies such as the Warnock committee, since it forces the analysis not to consider as granted the relationships between problems of ethics and problems of science and technology. As the discussions about the 14-day limit shows, ethical issues are not necessarily about the impacts of technological developments, but deal with their very characterization. Accordingly, considering that the problem of the ethics of science and technology is to perform a moral analysis of technological objects once their definitions are settled is a particular problematization of ethics, situated within particular political organizations (this is the case, for instance, of American bioethics, as discussed above). The Warnock Commission, by contrast, directly associated the problem of the ethics of science and technology and the problem of the making of technological objects.

For Jasanoff, the definition of the human embryo as performed by the Warnock Commission is a “constitutional moment”, that is, an episode during which the very stability of the polity is engaged, and the sources of political legitimacy explored (Jasanoff, 2011). It is “constitutional” in that it constitutes material entities (the human embryo itself), while also questioning the allocation of power, the modalities of political representation, and the forms of accountability for experts in ethics. One could describe the European example in these terms. Indeed, the decisions about European and non-European human embryos define the modality of political intervention of European institutions and member states in moral domains, the entities on which they can act, and the form of legitimate collective action.

4. Situating the problem of the ethics of emerging technologies within constitutional arrangements

The problem of ethics, as it is raised on issues related to science and technology, relate to the modalities of public expertise, to the form of democratic deliberation, and to the construction of new material beings. Accordingly, the problem of the ethics of science and technology, as it is defined in contemporary societies, is simultaneously a problem of constitutional organization. This does not mean that after historical forms of ethics practices (as described, for instance, by Foucault’s techniques of the self) that solely dealt with individuals, contemporary ethics would focus on collective issues and only them. Contemporary examples of regulated autobiographical practices (for instance in abortion procedures) show that the practice of ethics continuously re-invents techniques of the self (Memmi, 2003). But it is crucial to see that the sites where the ethics of science and technology is defined as a

problem in contemporary societies are also sites of exploration of democratic order. As the problem of the ethics of individual behaviors is, in Ancient Greece as in the Christian Middle Ages, a problem of truth about the self, so is the problem of the ethics of science and technology a problem of the stability of the democratic collective.

The Foucauldian approach brings more than a telling parallel though. Together with research perspectives opened by Science and Technology Studies, it also directs the attention to the performative effects of the techniques used to deal with the ethics of science and technology in the shaping of objects, individuals and collective orders. Following the discussions of the previous section, these effects can be grouped together in the description of “constitutional arrangements”, that is, of associations of techniques aimed to deal with the problem of the ethics in science and technology in ways that define the modalities of public expertise, the forms of public deliberation, and the ontological nature of acceptable material entities.

How does this perspective help rethink the problem of the ethics of emerging technologies, such as nanotechnology? First, it forces the analysis to situate this question within the constitutional arrangements in which ethics is problematized and which ethics contributes to stabilize. Second, it directs the attention to the sites and moments where re-configurations might occur. Following on some of the examples discussed above, I use the example of the U.S. and Europe nanotechnology programs in order to explore the re-definitions of the problem of the ethics of emerging technologies that an analysis focusing on constitutional arrangement proposes.

Nanoethics in the US: transforming ethics?

The problem of the ethics of nanotechnology in the U.S. is situated within discussions about the nature and role of the expertise in ethics, most notably in bioethics. The argument of the proponents of “nanoethics” (who created in 2003 a “Nanoethics Group” based at the California Polytechnic State University in San Luis Obispo) is that ethics had to permanently “catch up” with technological development. The way to do so is to mobilize a body of expertise based on skills in moral argumentation, using notably the bioethic principles. Ethicists involved in the creation of the “Nanoethics Group” have worked on bioethics, “computer ethics” and “space ethics”, and identify the same type of “policy vacuum” in nanotechnology as in these other domains (Allhof, 2008 ; Moor, 2001 ; Lin, 2006). While the ethicists of the Nanoethics Group argue for the novelty of the field, they also contend that their methods can travel from one technological domain to another, from biotechnology to computer ethics, from space exploration to nanotechnology. The problem of the ethical reflection consists in intervening

as soon as technology is available, and reflects on its potential ethical implications.

Nanoethicists, then, comply with the two dichotomies central for American bioethics – namely the dichotomy between expertise and decision-making, and between ethical advice and technological objects. Their definition of the problem of the ethics of nanotechnology is based on the novelty of the technological objects: nanomaterials might raise new risks, nanoscale brain implants might raise issues about individual autonomy or fair allocation of risks and benefits. But the methods of ethical reflection are unchanged: ethicists have to wait for these objects to be developed and scientifically characterized, in order to be able to mobilize a body of knowledge about ethical argumentation (which might consist in the call for the risk evaluation of nanomaterials, or for the fair distribution of medical applications of nanotechnology).

Framed this way, nanoethics reinforces the constitutional arrangement that American bioethics is based on, and contributes to stabilize it. It restates the boundary between scientific development and ethical expertise, and the separation between the mobilization of ethical advice and later political decisions (for instance about the regulation of chemicals or medical devices). But the problem of the ethics of emerging technologies is also displaced by critics of the Human Genome Project ELSI program, particularly by scholars who argue for a “real-time technology assessment” (RTTA) (Guston and Sarewitz, 2002). RTTA challenges the two dichotomies on which American ethics is based. First, it proposed to actively intervene in the production of science and values. Second, it claimed that it could propose an approach that would be directly “politically relevant” (as opposed to the ELSI program of the Human Genome Project, see above¹¹) and offered a renewed, more practice oriented technology assessment method associating “policy-relevance” and “quality research”.

The RTTA proposition led to the creation of a Center for Nanotechnology in Society funded by the National Science Foundation (NSF), where projects such as collective scenario writings about potential nanotechnology applications and laboratory studies coupled with active intervention of social scientists have been undertaken (Guston, 2007; see also Barben and al., 2008). In the work of CNS and the approach proposed by RTTA, there are indeed “new” approaches to develop about nanotechnology and its ethical implications. First, RTTA is supposed to act at the level of the construction of new socio-technical entities (e.g. nanodevices for targeted drug delivery in the human bodies) to which social scientists and engineers are expected to

¹¹ Bennett and Sarewitz used (Cook-Deegan, 1994). See also (Fisher, 2005) for a critique of the HGP ELSI program by a proponent of RTTA.

participate (for instance, through collaborative work in the laboratory or in the development of scenarios). Second, the organization of expert advice about the social issues related to technology is renewed by these initiatives, in that they attempt to integrate the work of social science in the innovation process itself.

Thus, RTTA proposes to reconfigure the constitutional arrangement within which ethical advice has been produced in the U.S. For the analysis of the problem of the ethics of emerging technologies, it means that it is crucial to understand the epistemological and normative dimensions of the problematization of ethics in order to understand the constitutional arrangements that the bioethics model and the RTTA alternative propose. One can then ask crucial questions about the sites where these arrangements are performed, the ways in which they stabilize, and the alternatives they eliminate. The bioethics model relies on the reproduction of a body of expertise and renders the intervention of ethics in the making of scientific objects impossible. The RTTA alternative aims to dissolve the distinctions between science and policy, and science and ethics. It is therefore included in the programs that explicitly aim to develop nanotechnology and directly contribute to their extension. Eventually, as the director of the U.S. National Nanotechnology Initiatives and scholars involved in RTTA wrote, “adopting an anticipatory, participatory, real-time technology assessment (...) for nanotechnology” will “prepare the people, tools, and organizations for responsible development of nanotechnology” (Roco et al., 2011: 3575). Thus, RTTA makes it impossible to question the very fact that nanotechnology ought to be developed in the first place. Accordingly, it proposes to participate in its very making, and makes it necessary for its proponents to explore the ways in which social scientific interventions in the making of nanotechnology objects might transform them.

Experimenting the ethics of nanotechnology in Europe: from “ethics” to “responsibility”

Public concerns of nanotechnology were framed as ethical issues as soon as the European institutions defined nanotechnology as a priority in the early 2000. The European Group on Ethics (EGE) released an Opinion on Nanomedicine in 2007, which was yet another example of experimental use of “European principles” in order to define a European approach to ethical problems that would not contravene subsidiarity (see above). For the members of EGE involved in the discussion about nanomedicine, the field was particularly difficult as there was no agreement about its exact definition,

nor about the objects and practices it was made of¹². Neither the exact definition of what a “nanomaterial” is, nor the way of deciding whether or not medical devices are meant to “non therapeutically enhanced” were available to the members of the EGE. Accordingly, the treatment of nanotechnology issues by the European institutions was not only about subsidiarity, but also about the ways of dealing about various ontological uncertainties about nanotechnology objects and practices.

The intervention of the EGE was complemented by innovative devices for the European research policy. A “Code of Conduct” (CoC) was released in 2008 and eventually became one of the main components of the “responsible” European approach not only to nanotechnology, but also to any scientific field with future and uncertain applications. The CoC was regularly presented by DG Research officials as the most visible attempt to define a “European approach to ethics”, which would both “promote dialogue” while “not imposing some forms of ethics rather than others” (von Schomberg, 2010). It refers to seven “principles”: “meaning”, “sustainability”, “precaution”, “inclusiveness”, “excellence”, “innovation”, “accountability”, while also introducing “prohibition, restrictions or limitations” regarding “non therapeutic enhancement of human beings” and “research involving deliberate intrusion of nano-objects into the human body, their inclusion in food, feed, toys, cosmetics”¹³. The code delegates to project coordinators and scientists the reflection on both the appropriate domains of research in nanotechnology, and the practical details of research practice, without introducing mandatory actions or constraining requirements. Therefore, the code negotiates the constraints of the subsidiarity principle by proposing a particular interpretation of the balance between the affirmation of general European principles and the definition of restricted areas of research for voluntary scientists (and, later, for scientists wishing to get funding from the European research programs).

The CoC is expected to foster the harmonization of national research programs of member states. Together with the Council, the European Commission recommended that member states “be guided by the general principles and guidelines for actions to be taken, set out in the Code of Conduct for Responsible Nanosciences and Nanotechnologies Research (..), as they formulate, adopt and implement their strategies for developing sustainable nanosciences and nanotechnologies (...) research.”¹⁴ In addition, it is used in

¹² Interview with Anne Cambon-Thompsen, member of the EGE.

¹³ European Code of Conduct: 9.

¹⁴ “Commission recommendation on a code of conduct for responsible nanosciences and nanotechnologies research & Council conclusions on responsible nanosciences and nanotechnologies research 2009”: 3.

the management of European projects: proposals need to refer to the code and define their objectives and methods in ways that do not contradict it¹⁵. Projects might then be encouraged to add research components in ethics, or a more formal “ethics board” expected to supervise the potential issues raised by the project.

Throughout these initiatives, nanotechnology appears less as a new entity that would require innovative ethical approaches than as a general research program of which moral concerns are inherently part. It was, for the European actors in charge of research policy, an opportunity to formulate an objective of “responsible research and innovation”, which then became a central component of European research programs (European Commission, 2012). Framed in the terms of “responsibility”, the moral issues regarding scientific development are dealt with through non-constraining instruments (such as the code of conduct) and participatory devices (such as focus groups conducted in science museums and meant to inform the definition of research objectives for European programs). For proponents of Responsible Research and Innovation, there is indeed a need for renewed ethics of nanotechnology: it is characterized by the extension of the experiments with European principles and subsidiarity that the EGE has been performing in order to realize an objective of “responsibility” according to which technologies could be developed in acceptable ways. This stimulates the development of various non constraining devices aimed to turn scientists, research institutions and member states into “responsible” actors. By contrast, the European Commission that the regulation of nanomaterials is considered adequately dealt with by the existing body of legislation, under a “case-by-case” approach according to which each separate nanomaterials would be examined within the existing regulation of chemical substances (European Commission, 2009).

This approach has been contested by the European Parliament (EP). The Parliament has argued for a regulation specifically targeted towards nanomaterials and for the “consideration of all nanomaterials as new substances”. This ontological stance was followed by a series of regulatory initiatives that required the labeling of cosmetic, novel food and biocide products containing nanomaterials¹⁶. In doing so, the EP had to define nanomaterials in a constraining manner and gather them into new techno-legal categories. For instance, the cosmetic regulation defined nanomaterials as such:

¹⁵ This is assessed through the review process of project proposals.

¹⁶ Regulation (EC) No 1223/2009 of the European Parliament and of the Council of 30 November 2009 on cosmetic products.

“nanomaterial’ means an insoluble or biopersistent and intentionally manufactured material with one or more external dimensions, or an internal structure, on the scale from 1 to 100 nm”¹⁷.

Contrary to the experimental constitutional arrangement of the European Commission, within which the existence of nanotechnology remains uncertain and responsibility is distributed through non constraining instruments, the Parliament proposes a liberal approach in which elected representatives of the European public constrain industries to make it possible for consumers to choose whether or not they want to buy nanotechnology products (Laurent, 2012). This opposition has to do with the definition of acceptable channels of democratic legitimacy as well as to the making of acceptable regulatory and market material entities. Accordingly, examining the problem of the ethics of nanotechnology in Europe leads the analysis to question the constitutional organization of the European Union.

5. Conclusion

The problem of the ethical issues of emerging technologies is raised by the actors involved in the definition of research programs. This is particularly visible in the case of nanotechnology, which has been construed as a scientific program comprising technological developments as well as social scientific explorations of its ethical, social and legal issues. This paper has argued that the problem of the ethics of emerging technologies cannot be considered without examining its implications for the constitution of democratic order. The way of doing so was to discuss the constitutional effects of the ethics of science and technology. As the problem of moral behaviors in Ancient Greek and Christian medieval times was about truth about the self, the moral problems of contemporary science and technology are about the stability of the democratic collective. The problem of ethics is also that of the organization of public expertise, of the rules of democratic deliberation, and of the making of acceptable material entities. Together, these three dimensions participate in the enactment of constitutional arrangements. It is within these constitutional arrangements that the problem of the ethics of emerging technologies is situated. The American and European examples of the development of nanotechnology programs and the ethical issues they raise display two dif-

¹⁷ Regulation (EC) No 1223/2009 of the European Parliament and of the Council of 30 November 2009 on cosmetic products: Art. 2.1, alinea k. Further regulatory texts introduced more sophisticated definitions, for a discussion of the controversies regarding the definition of nanomaterials, see (Laurent, 2013).

ferent ways of defining the problem of the ethics of emerging technologies, related to two different constitutional arrangements.

The comparative approach demonstrates that there is no single way of defining the problem of the ethics of emerging technologies, and, accordingly, the range of its possible solutions. But the approach that this paper has proposed has more to offer than a description of stable ethico-political constructs, among which one could possibly pick up and choose. When asked about the lessons one could draw from the problematization of ethics in Ancient Greece, Foucault was reluctant to “apply” Greek approaches to moral quandaries to contemporary times (Foucault, 1982). His approach precisely intended to account for the entanglement of certain practices (and techniques of the self) and the definition of acceptable problems. It would make no sense to dissociate some of the elements of these social arrangements in order to import them in contemporary debates. One can oppose the same argument to the problem of the ethical issues related to emerging technologies. As the problem is situated within particular constitutional arrangements, it cannot be easily dealt with using ready-made definitions of what is, for instance, a new method in ethics reflection.

But this does not mean that there is no critical power in the analysis. By describing the problematization of ethics, Foucault re-opened the techniques of the self, and the very making of the individual subject. He sought to displace the problem of ethics from that of compliance to general and unquestioned norms to that of the making of the human subject. This was both a way of accounting for the problematizing activities of the actors he was interested in, and a mode of intervention in contemporary problems, which were then situated within particular genealogies. In the cases discussed in this paper, the analysis questions techniques of the collective, and explore the sites where the making of democratic order is engaged. It grounds the ethical imagination in the practices of the actors involved, locates the sites where constitutional orders are re-stabilized and where they can be displaced. It is a way of opening up both the ethical reflection and the making of contemporary democracy.

References

- Allhoff, Fritz. 2007. “On the autonomy and justification of Nanoethics”. *Nanoethics*. 1, pp. 185-210.
- Barben, Daniel, Erik Fisher, Cynthia Selin, and David Guston. 2008. “Anticipatory governance of nanotechnology: Foresight, Engagement and Integration”. In Edward Hackett, Olga Amsterdamska, Michael Lynch, and Judith

- Wajcman (Eds.). *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 979-1000.
- Bennett, D.J. and Daan Schuurbiens. 2005. "Nanobiotechnology: Responsible actions on issues in society and ethics". *NSTI Nanotech*. 2, pp. 765-768.
- Bimber, Bruce. 1996. *The politics of expertise in Congress. The rise and fall of the Office of Technology Assessment*. Albany, NY: SUNY Press.
- Boudia, Soraya. 2007. "Naissance, extinction et rebonds d'une controverse scientifique : les dangers de la radioactivité pendant la guerre froide". *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*. 25. pp. 157-170
- Daston, Lorraine and Peter Galison. 2007. *Objectivity*. New York: Zone Books.
- European Commission. 2012. *Responsible Research and Innovation. Europe's ability to respond to societal challenges*. Brussels: European Commission.
- European Group on Ethics. 2000. *General report on the activities of the European Group on Ethics in Science and New Technologies to the European Commission, 1998-2000*. Brussels, EGE
- Evans, John. 2002. *Playing God? Human Genetic Engineering and the rationalization of public bioethical debate*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Evans, John. 2006. "Between Technocracy and Democratic Legitimation: A Proposed Compromise Position for Common Morality Public Bioethics". *Journal of Medicine and Philosophy*. 31(3). pp. 213-234.
- Ferrari, Arianna. 2010. "Developments in the debate on nanoethics: traditional approaches and the need for new kinds of analysis". *NanoEthics*. 4(1). pp. 27-52.
- Fisher, Erik. 2005. "Lessons learned from the Ethical, Legal and Social Implications program (ELSI): Planning societal implications research for the National Nanotechnology Program". *Technology in Society*. 27. pp. 321-328
- Foucault, Michel. 1981. "Sexuality and Solitude". *London Review of Books*. III, 9. pp. 3-6.
- Foucault, Michel. 1982. "On the genealogy of ethics : an overview of a work in progress". In Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow. *Michel Foucault : beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1984. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Gisler, Priska, and Monika Kurath. 2011. "Paradise Lost? "Science" and "the Public" after Asilomar". *Science, Technology & Human Values*. 36(2). pp. 213-243.
- Guston, David. 2007. "The Center for Nanotechnology in Society at Arizona State University and the Prospects for Anticipatory Governance". In Cameron N and E Mitchell (eds.). *Nanoscale : Issues and Perspectives for the New Century*. New York, NY: John Wiley & Sons. pp. 377-392.

- Guston, David, and Daniel Sarewitz. 2002. "Real-time technology assessment". *Technology in Society*. 24. pp. 93-109.
- Hurlbut, James Benjamin. 2010. *Experiments in democracy: The science, politics and ethics of human embryo research in the United States, 1978-2007*. Diss. Harvard University Cambridge, Massachusetts.
- Jasanoff, Sheila. 1990. *The Fifth Branch*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jasanoff, Sheila. 2005. *Designs on Nature. Science and Democracy in Europe and the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- Jasanoff, Sheila. 2011. "Constitutional moments in governing science and technology". *Science and Engineering Ethics*. 17(3)
- Juengst, Eric. 1991. "The Human Genome Project and Bioethics". *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 1(1). pp. 71-74.
- Juengst, Eric. 1994. "Human Genome Research and the Public Interest: Progress notes from an American science policy experiment". *American Journal of Human Genetics*. 54. pp. 121-128.
- Juengst, Eric. 1996. "Self-critical federal science? The ethics experiment within the U.S. Human Genome Project". *Social Philosophy and Policy*. 13(2). pp. 63-95.
- Keiper, Arthur, 2004. "Nanoethics as a discipline?". *The New Atlantis: A journal of technology and society*. 60. pp. 55-67.
- Kelly, Susan. 2003. "Public Bioethics and Publics: Consensus, Boundaries, and Participation in Biomedical Science Policy". *Science, Technology, & Human Values*. 28(3). pp. 339-364.
- Laurent, Brice. 2012. "Responsible Agencements: Constructing Markets for Nanotechnology Trough the European Regulation". *Nanotechnology Law & Business*. 9(3). pp. 267-282.
- Lin Patrick. 2006. "Space ethics. Looking before another leap for mankind". *Astropolitics*. 4. pp. 281-294.
- Lin, Patrick. 2007a. "In defense of nanoethics. A reply to Adam Keiper". *The New Atlantis Correspondence*. Summer 2007 issue.
- Lin, Patrick. 2007b. "Nanotechnology bound: evaluating the case for more regulation". *Nanoethics*. 1. pp. 105-122.
- McCain, Lauren. 2002. "Informing technology policy decisions: the US Human Genome Project's ethical, legal, and social implications programs as a critical case". *Technology in Society*. 24(1-2). pp. 111-132.
- Memmi, Dominique. 1996. *Les gardiens du corps : dix ans de magistère bioéthique*. Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Memmi, Dominique. 2003. *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*. Paris: La Découverte.

- Moor, James. 2005. "Why we need better ethics for emerging technologies". *Ethics and Information Technology*. 7(3). pp. 111-119.
- National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. 1979. *Ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research*.
- Nordmann, Alfred. 2007. "If and then: a critique of speculative nanoethics". *NanoEthics*. 1(1). pp. 31-46.
- Plomer, Aurora. 2008. "The European Group on Ethics: Law, Politics and the Limits of Moral Integration in Europe". *European Law Journal*. 14(6). pp. 839-859.
- Roco, Mihail C., et al.. 2011. "Innovative and responsible governance of nanotechnology for societal development". In Mihail C. Roco, mark C. Hersam and Chad A. Mirkin (Eds.). *Nanotechnology Research Directions for Societal Needs in 2020*. Science Policy Reports. Springer Netherlands. pp. 561-617.
- Tallacchini, Mariachiara. 2009. "Governing by values: soft tools, hard effects". *Minerva*. 47(3). pp. 281-306.
- US Congress, House of Representatives. 1992. *Designing Genetic Information Policy: the Need for an Independent Policy Review of the Ethical, Legal, and Social Implications of the Human Genome Project*. Committee on Government Operations, US House of Representatives.
- von Schomberg, René. 2009. "Organizing collective responsibility. On precaution, codes of conduct and understanding public debate". Keynote lecture at the meeting of the Society for the Study of Nanoscience and Emerging Technologies, Seattle, September 11, 2009.

Nanotechnology, Aims, and Values

Ludovica Lorusso

Scienze Politiche, Scienze della Comunicazione e Ingegneria dell'Informazione

Università di Sassari

lorusso@uniss.it

ABSTRACT

This paper seeks to understand the importance of adopting an ethical framework based on values in the socio-ethical discussion on nanotechnology and generally on emerging technologies. In particular, within such framework it is introduced a distinction between two ideal types of science, defined on the basis of their different aims. Such distinction is considered to be a useful guide in the ethical debate on the technological development of our society, because it may help to understand what are the values of science and their relations with our values as members of the social community. My point is that a reflection on the values of science is needed to make scientists aware of their responsibilities as scientists in the society. Once scientists have understood their responsibilities as scientists they could be involved in a broader ethical reflection on their responsibilities as citizens. Technological development makes sense only if intended as an evolution of socio-technical systems and it is not possible to make an ethical evaluation of such evolution without having established what are our values and our idea of a common good. For these reasons nanotechnology should deal with our values, our idea of a common good, and our being responsible as citizens.

KEYWORDS

Nanotechnology, nanoscience, emerging technologies, values, socio-technical systems

1. *Different aims of science*

“Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim” (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book I).

Three terms are mostly used in the scientific and philosophical literature of nano: nanoscience; nanotechnology; nanotechnologies. The terms “nanoscience” and “nanotechnology” are mostly used interchangeably, due to the inextricability of scientific and technological research converging at the nanoscale¹. However, nanotechnology/nanoscience are not considered

¹ There are obviously some exceptions, as for example Tiefenauer (2006).

synonymous of nanotechnologies (plural), nanoindustry and nanoengineering.

There are *two* main types of contrast in the literature between nanoscience/nanotechnology on the one side and nanotechnologies on the other side: in the first case the contrast is founded on *the different goal* that nanoscience/nanotechnology and nanotechnologies respectively have, and in the second case the contrast is founded on the specification of the research topic, from a *general* nanotechnology to many specific *applied* nanotechnologies.

Here we have an example of the first kind of contrast:

Nanoscience is the study of phenomena and manipulation of materials at atomic, molecular and macromolecular scales, where properties differ significantly from those at a larger scale. Nanotechnologies are the design, characterization, production and application of structures, devices and systems by controlling shape and size at nanometer scale (Royal Society & Royal Academy of Engineering, 2004, p. 6).

A distinction is made between nanotechnologies that “design” and “product” nano-objects and nanoscience that “studies” and “manipulate” nano-objects. As for the second kind of contrast:

Nanotechnology, in the singular, is perceived as a unified program of research; an ideograph, a unique scheme of innovation, which informs the framing of ethical issues and expectations of these technologies. Nanotechnologies, in plural, consist of the applications of this new technology within their different contexts, such as, for example, the life sciences (‘nanobiotechnologies’) or medicine (‘nanomedicine’). In entering these fields, nano can be re-shaped and assumes different connotations because it is oriented toward particular goals (Ferrari 2010, p. 30).

While terms like ‘nanoengineering’, ‘nanoindustry’ and ‘nanotechnologies’ refer to different levels of application of nanoscience or nanotechnology, the terms ‘nanoscience’ or ‘nanotechnology’ refer to a general idea of science at the nano level. What is it hidden behind this difference in the use of terms? My idea is that behind such different use and perception of terms we

can find two different conceptions of technoscience, which can be defined by means of their different aims. Looking at the recent history of science, we may see that both philosophers and scientists have felt the necessity of making some kind of distinction between different concepts of science, like the distinction between *science* and *technology*, *basic science* and *applied science*, and so on.

Popper (1935) made a distinction between pure theoretical science and applied science or technology that is still present today in some common images of science and technology; such distinction was based on the *different goals* that were attributed respectively to pure and applied science: he argued that pure theoretical science aims at the discovery and testing of general laws whereas applied science or technology aims to use initial conditions in conjunction with known laws in order to obtain desired final conditions. Agassi (1966) like Popper considered the distinction between pure and applied science as founded on their different ends; however, he also distinguished between applied science and technology, considering the latter to be constituted by applied science and other elements like *invention* and *implementation of the results* of both applied science and invention. Skolimowski distinguished between science and technology in terms of the *concept of progress*, by arguing that “whereas progress in science results from the continuous improvement of scientific theories and consequent enlargement of the scientific store, it is a peculiarity of technological progress that it provides the means (in addition to providing new objects) for producing better objects of the same kind” (Skolimowski 1966, p. 378).

In the ‘80s the difference between the culture of science and the culture of technology was matter of an intensive debate. At that time philosophy of science and social studies of science were very interested in understanding the differences between science and technology and in analysing their relations in the innovation process. One of the main issues in the debate was the issue of understanding the degree at which technological innovation incorporates basic science. One of the models representing the innovation process was a linear flux from the basic science to the usage, passing through the applied research:



Figure 1. The “six-stage linear model” of the innovation process (Pinch & Bijker 1984, modified).

This model stressed a *linear* relationship between basic research and technological development, considered two steps of a common innovation process. The linear model failed to represent the different relationships between basic research and society and between technological development and society, because it did not consider the feedback mechanism by which the usage of an artefact in a society may influence both basic research and technological development. Moreover, such model considered technology subordinated to basic research under several aspects: chronological, logical, and epistemological. Alternative models like the “interactive model” (Barnes 1982) suggested an egalitarian and interactive relationship between science and technology, where technology was not anymore subordinated to basic science. Such kind of model stressed the independence of technology from basic science as a discipline that creates knowledge as well, even if a different kind of knowledge: a *technological knowledge* vs. a *theoretical knowledge*: technology was considered an autonomous discipline with its own history, its own innovation process, and its own relationships with the society.

In the ‘90s other kinds of contrast emerged, like for example that between “industrial” and “academic” science: e.g., Ziman (1998) described them as *two distinct cultures* different from a “sociological” point of view, where industrial science represented the culture more involved in ethical considerations about the personal needs and values of customers, patients and other users; such ethical involvement, however, was not at an individual level of the single scientist working in the industrial science, but at the level of the company leading the industrial research. On the other hand he claimed that academic science and scientists working in the academic science did not feel any ethical commitment towards the society, neither on an individual level nor on the broader level of a community. Today a distinction between science and technology does not make much sense, given the fusion of science with technology; moreover, industrial and academic sciences are not so different as they were used to be, if we consider that university laboratories and hospitals are funded by private investors and therefore get a direct benefit in investigating a certain kind of issues and producing a certain kind of knowledge. The worst constraint to freedom is the *selection of knowledge* based on specific interests.

However, my point is that a teleological distinction between two ideas of science still makes sense today and could be useful in the ethical debate on nanotechnology. I propose the following distinction between two ideal types of science:

1. Knowledge-Oriented Science (KOS) that aims to produce scientific *knowledge*.
2. Market-Oriented Science (MOS) that aims to make a *profit* by producing artefacts to introduce into the market.

The different aims of these two ideal types of science make them conceptually and ethically distinct.

KOS has the aim of producing knowledge and therefore searches for *novel* methods, objects, functions, mechanisms, and theories. KOS does not make any selection of knowledge based on specific interests: in this sense KOS is free.

MOS has the aim of making a profit and therefore produces a profitable knowledge by means of searching for *profitable* methods, objects, functions, mechanisms and theories, in relation with the desires and needs of society and the rules of marketing: in this sense MOS is not free to search for *any* knowledge, but only aims at a profitable knowledge. Moreover, its products do not need to be novel, because MOS just follows the rules of marketing: an old scientific product may be sold as a new one, just changing its image or some non-essential feature. An example of the fact that there is no necessity of novelty for MOS products is well represented by the racial drug BiDil. The combination of the active ingredients present in such drug (isosorbide dinitrate/hydralazine) is known from the '80s to treat cardio-vascular diseases in humans: however, from 2005, such combination of ingredients in BiDil has become specific for blacks, since BiDil has been approved by FDA as a racial drug to treat cardio-vascular diseases in African-Americans (Sankar & Kahn 2005). It is clear that BiDil is only marketing and does not represent any scientific innovation.

The conceptual distinction between MOS and KOS highlights different ideal types of science that co-evolve with society through a reciprocal and constant influence. The fact that they are defined by different aims it implies that they have precise and distinct values and responsibilities (see e.g. Jonas 1979). My point is that considering such different values and responsibilities

is necessary to establish the role of socio-ethical discussion in science and technology from both a conceptual and operational point of view.

2. *The values of science*

“The absence of a commonly accepted definition of nanotechnologies has precise *epistemological* implications, because it influences the setting and legitimisation of scientific research areas and therefore the scope of the research. The setting of goals clearly has *ethical* implications, because goals and aims are shaped by society and because goals are matters of research policy—in particular through priority-setting” (Ferrari 2010, p. 30).

To find a unique and unambiguous definition of nanotechnologies has of course a great epistemological and ethical relevance in order to set and legitimate scientific research areas with their specific goals and aims; however, I think that a philosophical analysis of the distinction between KOS and MOS has a great relevance as well either in the epistemological and in the ethical debate. Distinguishing between these two ideal types *of science* may be very useful in particular to the ethical debate about an emerging technology like nanotechnology, because emerging technologies attract more private interests with respect to non-emerging technologies. The distinction between the two ideal types of science should be conceived as fluid in the sense that it changes in relation to many variable factors, as for example the amount of economic interests at stake. What is important to remark is that the two ideal types of science are differently related to the *values* we think science should be inspired and regulated by. Consider, for instance, *freedom*. It is evident that both KOS and MOS can claim to be intimately connected to the value of freedom. Nonetheless, the particular way they can do it is different - and this difference has crucial and interesting consequences on our ethical appraisal of their nature and their position within democracy, society, law and the other spheres of collective life.

Recent interviews made to academic researchers during some experiments of interdisciplinary engagement (Schuurbiens 2011) show clearly that they feel that their work should be free of any particular interest. At the question whether the society benefits from their research the common way of answering was: “I hope so. *It’s not my immediate goal*; I haven’t thought much about it. What I’m doing is basic research; this is probably a little bit far away from ... What I’m doing is *too far away*” (Schuurbiens 2011, p. 782).

The paper reports a general picture that emerges from such interviews in which “the ultimate benefits of research *cannot* and *should not* be accurately predicted. Participants gave several historical examples of knowledge flowing from basic research that only much later turned out to have practical use” (*ivi*). Another researcher claimed: “If you invest more in society-improvement, then the learning curve of science will become less steep. So ... in the end it’s less good for science ... And in the end maybe also for society ... in the long term” (*ivi*).

From these interviews clearly it emerges that KOS has a specific relationship with the value of *freedom*. KOS’s freedom is expressed, among other things, as the absence of a *direct* and *immediate* dependence on the societal consequences; the aim of KOS *should not* be to benefit society at first, but it should be to produce an unrestrained knowledge; only through the process of producing knowledge - indirectly - society will benefit of scientific research. Although it is arguable that society will eventually benefit from scientific research, it is a shared image of KOS that it is *free* in the sense that its goals should not be affected by any pressure depending on society and its immediate needs. In order to ethically evaluate KOS, then, we have to decide what we collectively ethically think about *this kind of freedom* (or, this way of being free). In fact, such freedom may require some kind of indifference towards society; and our ethical evaluation of KOS must evidently include an ethical evaluation of this aspect of its being *free*.

While KOS aims to produce unrestrained knowledge, MOS searches for a profit: and a profitable knowledge ready to be applied and introduced into the society is the means for reaching a profit. Its goal being different, MOS cannot be said to be free (or, demanding to be free) in the same way KOS is. No doubt that MOS is in principle more concerned about societal needs and desires: under this respect, it is more careful about what we need and what makes us happy. Its being less free to investigate topics that are not expected to bring immediate societal positive consequences is indeed required by its secondary goal of *making us more free*, through satisfying more of our desires. So after all MOS is related to the value of freedom in a very different way with respect to KOS. People working in MOS are free to earn money (profit being MOS’ primary goal), and people living in societies affected by MOS get free to satisfy a larger number of preferences and needs. How do we value these aspects of freedom? Our ethical evaluation of MOS will surely be different from our ethical evaluation of KOS. That is why I think that distinguishing the KOS and the MOS ideal types of science is useful and even

necessary in order to develop a clear and consistent ethical evaluation of science. And, of course, this is even more compelling for nanoscience and nanotechnology, where goal-deriving differences are stressed by fast progress, huge funding, and business competition.

Once we admit that ethical considerations vary in dependence of ideal-typical goals of MOS and KOS, we could nonetheless claim that such ethical considerations are trivial. For instance, we could say that what really counts is that MOS can benefit society more and faster than KOS. But not all technological products are a response for some need of society; most of them are indeed produced to *create a new need* (a new cream for wrinkles, a new TV system, etc.). And we must discuss whether it is ethically blamable to give opportunity to satisfy a greater number of desires or needs via creating new desires and needs - even more than those that will be satisfied. This is an ethical issue directly regarding MOS, and KOS is only indirectly touched by it - as long as KOS may indirectly make MOS and its consequences possible.

Another fundamental value of KOS that lacks in MOS is the *sense of a scientific community*, the idea of the existence of a network of free scientists who collaborate for a final common goal of knowledge. This aspect of KOS is well described by Ravetz (1971), when he talks about the factors that characterize the concept of “industrialisation of science” and one of them is the loss of a network of “informal and personal contacts binding a community”. Competition prevails over collaboration, and the idea of a collective human activity disappears. Moreover, for Ravetz industrialisation of science “brings into science the instability and the rapid, uncontrolled changes reflecting the world of trade and industry in our society”. The idea of a scientific community as a community of free scientists who share the goal of reaching a free knowledge can be compared with Sandel’s idea of a community of free individuals who cooperate for the common good (see Sandel 2009).

Here we have a clear opportunity to see why KOS is rather an ideal type than an objective sociological reality. In fact the academic research system is not the same thing as KOS - distances from KOS being greater or smaller depending on local variances having to do with economical, social, political and technological geographical differences. *De facto* academic scientists do compete for funds, laboratories, jobs, teams, chairs, leaderships, visibility, publication, prizes, glory, immortality, and many other things. So *de facto* the ideal of a human scientific community struggling for the common goal of conquering true knowledge is seldom purely realized. Still this ideal goal affects both their activity and our way of ethically judging it. What I mean is

that, for example, we find that an academic scientist who does not collaborate with her colleagues and does not prevent them from taking a wrong way in their research is violating some prescriptive norms ideally regulating her profession, so that we judge her more ethically blamable than an industrial scientist acting in the same way. Of course the problem of private funding of academic research is a very delicate point under this respect, considering that it also affects the scientists' freedom. As long as freedom of academic researchers is limited because of the expectations of the private investors, government funding should be strengthened in every country; the academic research system could still benefit of a co-participation of private funding, but not the whole amount of the money should come from private institutions.

On the other hand MOS has the goal of selecting only the profitable knowledge, which is the only one that can be applied and transformed in a product to be sold. The monetary profit of MOS is meant to be for few people and not for everyone. The societal benefit is a secondary and perhaps unintentional consequence (Adam Smith and the 'invisible hand' debate) of the primary goal of profit. Could MOS choose to produce a kind of knowledge to improve the quality of life of everyone without producing any income for who is paying for the research? No, because the goal of MOS is to make a profit. However, an utilitarian may conclude that after all MOS as an ideal type - and all its closest realizations - are ethically better than any KOS, just because MOS is more likely to maximize general happiness than KOS. A communitarian, on the other hand, may argue that KOS is better than MOS, for very different reasons. Consequently, the utilitarian and the communitarian would ethically prefer different *real* scientific groups, enterprises, systems, organizations and so on. But *the reasons* why they would differ in ethically evaluating such *real things* are much clearer if we firstly understand why they differ in ethically evaluating the ideal types of MOS and KOS, and secondly ascertain how those real things are close or far from realizing the ideal types of MOS and KOS respectively. Using some regulative concepts turns out to be very useful for applied ethics - and specifically for nanoethics. My proposal may also be seen as that of introducing a teleological, goal-dependent distinction within the well-known notion of *socio-technical system*: such old concept (see e.g., Bijker, Hughes, and Pinchs 1987) is very used today in the literature of social studies of science to stress the impossibility of isolating technology from society (see e.g., Johnson 2007; McGinn 2010). The notion of socio-technical system emerges from the interactions between technoscience and society: by introducing the conceptual framework of the

two ideal types of science we must consider the different socio-ethical issues emerging from such distinction that influence the change of socio-technical systems. KOS and MOS produce different kinds of knowledge that influence in a different way the evolution of socio-technical systems.

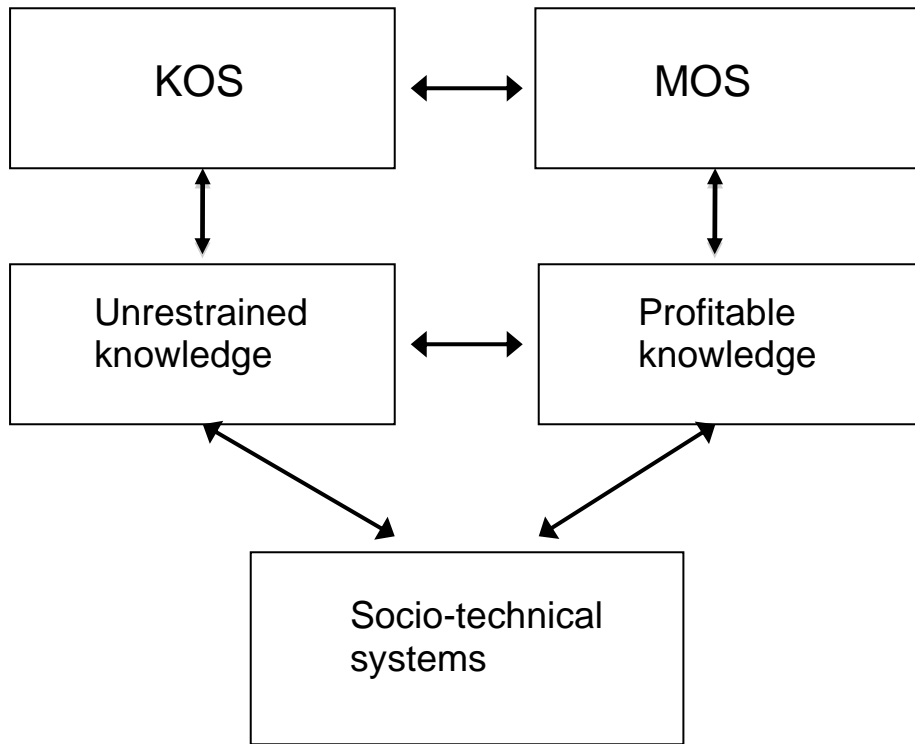


Figure 2. The evolution of the two ideal types of science and the socio-technical systems.

The model² above sketches the net of the mutual interactions between KOS, MOS, and socio-technical systems. Compared to the model of developing technological knowledge in Fig.1 there is no linear process that produces “technological innovation”: the two ideal types of science and socio-technical systems participate in a open causal net and co-evolve together. The term “evolution” is used here instead of “innovation”, since as I claimed MOS does not produce necessarily “new” scientific objects but new products (sold as “new” following a marketing strategy) and on the other hand KOS in-

² The model does not aim to represent exhaustively the complex framework of the relations between KOS and MOS, but it aims to offer a schematic suggestion of the main interactions involved in the “circle” of socio-technical systems evolution.

volves a slower process of production than MOS, which for a long period could produce no novelty. Moreover, the word “innovation” stands also for “progress” and it is not straightforward today individuating what is a socio-technical system progress: socio-technical systems are complex structures, and the idea of progress of socio-technical systems supposes some high-order goal the whole process is aiming to. But there is no guarantee that any more recent socio-technical state is objectively *better* than any older state, or that any more recent human lifestyle made possible by technological development is objectively better than any older lifestyle, and so on (MacKenzie & Wajcman 1999; Sandler and Kay 2006; Johnson 2007). We would need to fix some objective evaluative measure, which is highly problematic. We can of course say that, relatively to a particular point of view or interest or preference, some process is an improvement. But assuming that particular point of view or interest or preference is clearly not required. The same holds for natural evolution, where we can say that human beings are “better” than amoebas just if we agree to assume some particular point of view. The word “evolution” is therefore appropriate because there is no necessity of advancing to a better state, and also because it signals for the complexity of any cultural evolution, in this particular case an evolution that also involves processes of adaptation of society and/or its parts to new technological opportunities and vice versa. In such evolutionary process KOS and MOS are not separate paradigms that do not communicate to each other; they are involved in reciprocal interactions and are both embedded in complex cultural processes.

Considering the interactions between KOS and MOS, on one side, and society, on the other side, there are of course many ways in which such interactions could deploy. How can society affect KOS and MOS? There appears to be a continuum between cultural, ideological, soft, bottom-up kinds of affections on one hand, and legal, coercive, hard, top-down kinds of affections on the other hand. The latter typically occur through regulation, ban, moratorium, permission, deregulation; the former take place via cultural change. If we focus on the softer, cultural ways in which society can influence the direction of socio-technical evolution by affecting KOS, we can stress at least two main possibilities:

- 1) Influencing models, hypotheses, concepts. Science is a human activity and therefore it is embedded in the cultural and social context (Kuhn 1962). Society can affect its shape and contents, its problems and urgencies, its direction and development.

2) Influencing a re-conceptualization of science with specific aims and values. Society can transform science by changing our ways of thinking of it - included our ways of conceiving our values and seeing the relationships between our values and KOS, by means of realizing, neglecting or violating them. Such an influence takes place on multiple levels: politics, institutional discussion, media, habit change, etc.

Similarly, society has some different options in order to shape the direction of socio-technical evolution by affecting MOS on the softer and cultural end of the continuum:

1) Making choices about the usage of the products. Society can make choices about the usage of objects that could change the market and consequently the directions of MOS.

2) Influencing our relevant values, and the ways we see the relationship between our values and MOS. This has a feedback on how scientists working in MOS conceive themselves, too. The general location of MOS in our moral view of human activities, and the capacity of MOS to auto-regulate is at stake. Another point is how similar to the scientists operating in KOS the scientists working in MOS feel to be.

The development of nanotechnology may be made responsible only through the active participation of the society. The *direct participation* of the society in the socio-technical evolution involves today activities of multidisciplinary engagement for scientists and the public. Such activities are not intended in a negative way, *to limit or control* nanotechnological innovation. Otherwise, they are intended in the positive sense of “preparing” the public to receive such innovation and of improving in scientists the awareness of the socio-ethical implications of their work.

1. Public Engagement (PE) activities. Within the emerging framework of discourses regarding social and ethical issues of scientific research and the relationships between science and society, in the last years the figure of the *public* entered into the “Societal Dimensions” component of the National Nanotechnology Initiative (NNI) in the United States, which has the achievement of linking “basic science” to “societal benefits”. Such entrance has been accompanied by an emphasis on activities related to “public understandings of nano”, “cultivating public trust”, and “public interaction and outreach” (see e.g., Viseu & Maguire 2012). While one part of PE should involve people in an active participation and discussion about the values of science, another part should involve a reflection about their needs and values as members of the society. To realize such kinds of participation is not an

easy and quick process and certainly is not a process people can do without the help of scientists, philosophers, sociologists, and historians.

2. Scientist Engagement (SE) activities involve scientists in a discussion on the socio-ethical consequences of their actions. Since the '80s the sphere of social responsibility of scientists includes a critical reflection on the socio-ethical context of their work (see, e.g., Verhoog 1980; Ziman 1998). Firstly scientists must feel responsible for what they do everyday in the laboratory; they should be able to evaluate the societal relevance of their research; then, they must feel part of the society not as scientists, but as members of the social community. Therefore, one aspect of the ethical engagement of scientists consists in an ethical reflection of their work and in improving the sense of an "internal" ethics in the form of a set of ethical norms and principles that are considered necessary to be a "good" and "responsible" scientist; they must understand their part as scientists in changing the society. The second aspect, more complex, consists in "making" scientists citizens who feel the responsibility to contribute with their actions to the common good. Scientists must feel part of a broader moral community, the social community; only if they feel members of such community they will begin to understand that to be involved in the socio-ethical debate is their responsibility exactly as the public, that being involved in such debate is a matter of care and not an obligation (see e.g., Puig de la Bellacasa 2011). SE projects should work hard in this direction, since it seems the only way we could dissolve the dichotomy between science and society, or science and public. According to recent interviews (i.e., Viseu & Maguire 2012) most scientists believe that it should be the public to reflect on socio-ethical issues of technology, because such issues are outside the realm and responsibility of "proper" science: "Scientists can give you answers and can give you options, but it's really up to the public to decide what's the correct course" (Viseu & Maguire 2012, p. 200). Other interviews (i.e., Schuurbijs 2011) reveal that several scientists think that it also is up to the public to decide about what research topic should be investigated (and funded): "politicians are the voice of the people, and those are the ones that automatically decide who gets the money, because they should have, they should know, what people want. So if people want cleaner fuels, then they give money to cleaner fuel. If people wanted better dogs, than they would find someone else. I think it's driven like that" (Schuurbijs 2011, p. 783). Again, I think the ideal-typical distinction between KOS and MOS is useful to face the general problem of shaping PE and SE activities.

3. *The relationship between science and society: making science trustable*

I want to focus on three requirements for the future relationship between science and society, which nanoethics should care about. The first requirement is *making science trustable*.

In order to promote an active role of the society in the evolution of socio-technical systems we need a *transparent and trustable science*: a transparent and trustable science can be reached with a co-operative open network between laboratories in which step by step reports of the experiments and periodical reports of the directions of research are mandatory. Such research network must link every laboratory in the world. In this way we would promote the transparency required for a good communication between science and society and a right development of the scientific community. Laboratories would have to share not only *favourable* results but also *unfavourable* results; such precise request has been already formulated several years ago by physicians for clinical trial registration:

Altruism and trust lie at the heart of research on human subjects. Altruistic individuals volunteer for research because they trust that their participation will contribute to improved health for others and that researchers will minimize risks to participants. In return for the altruism and trust that make clinical research possible, the research enterprise has an obligation to conduct research ethically and to report it honestly. Honest reporting begins with revealing the existence of all clinical studies, even those that reflect unfavourably on a research sponsor's product. Unfortunately, selective reporting of trials does occur, and it distorts the body of evidence available for clinical decision making (DeAngelis et al. 2004).

Sharing unfavourable results is an important value in science which is specified in KOS's goal of searching for *any* kind of true knowledge: profit-

able and non profitable, favourable and unfavourable, advantageous and disadvantageous. The choice to select only some kind of knowledge and to hide another part considered non convenient for private interests is morally blamable because any knowledge may contribute to scientific progress. It is evident in the case of clinical trials because, as pointed out by DeAngelis et al., it represents an egoistic and dishonest behaviour towards all individual volunteers who decide to participate because they trust that their participation will contribute to improve other people's health and that researchers will minimize risks to participants. It is less evident why it should be considered morally blamable in science in general, but we may suspect this is so only because we are not used to reflect on the values of science; again, the distinction between KOS and MOS is helpful to clarify what such values are.

If we establish that a community of free scientists who search for a free knowledge is what we think science should be, to share unfavourable results in scientific practice becomes highly morally relevant. Being a KOScientist brings precise responsibilities, and to publish both favourable and unfavourable results of a research represents one of these responsibilities. Indeed the moral requirement of sharing favourable and unfavourable knowledge is part of our concept of KOS. This is a moral requirement that every KOScientist should match.

Of course the same does not hold for MOS. Although it would be obviously a good thing that a network be built among KOS laboratories in order to share knowledge, we would not say that a MOScientist who does not care about that is as morally blamable as a KOScientist. The reason is that we think that MOS has different intrinsic goals. In other words, MOS is intrinsically less trustable than KOS.

So it is not easy to make MOS trustable, because MOS only searches for profit; MOScientists are not free and can hardly feel *individually* responsible for what they do, because their work is subordinated to some higher business plans. How to solve the problem of trustability in MOS? I think that MOS must be periodically controlled by specific public institutions; through such control procedures the State would make a pressure towards transparency of the whole decision-making process inside MOS, with the final aim of making MOScientists free to be individually responsible as their KOS colleagues. However, making scientists free to be responsible is not enough, since both KOS and MOScientists are not trained for understanding moral issues related to their work: they also need to be helped to get more responsible.

4. *The relationship between science and society: making scientists responsible*

The second requirement I want to stress is *making scientists responsible*.

Indeed we all should agree that “technological revolutions are constituted by significant technological progress; technological progress enables comfort, ease, health, longevity, security and wealth; therefore, technological revolutions are social goods” (Sandler & Kay 2006, p. 675). And dealing with social goods requires a responsibility that goes beyond the responsibilities that scientists may have as scientists: it requires a responsibility as citizens.

Today many SE projects have the precise aim of promoting interactions between science and society, like for example the STIR project³, and many sociologists and philosophers have developed different approaches aimed at enhancing the socio-ethical dimension of research decision making, as for example, approaches to stimulate the “ethical imagination about the future” of researchers (Van der Burg 2009), approaches that use co-evolutionary scenarios (Robinson 2009), biographical narratives (Consoli 2008), ethical parallel researches (Zwart et al. 2006), and trading zones (Gorman et al. 2004). Engaging in different ways scientists in the socio-ethical debate will increase their sense of responsibility and will make them aware of what are the questions they should ask themselves in the everyday work in the laboratory. The idea is that a scientist should be trained to understand the socio-ethical side of its everyday decisions on experimental design. At the same time, a scientist should be familiar with a broader reflection on socio-ethical issues related to the role of science in the society. This within-lab work will help scientists to develop a reflexive awareness of the immediate ethical implications of their decisions and will reinforce the interactions between the public, scientists, sociologists, and ethicists.

The topics discussed in the STIR studies (see i.e., Schuurbiens 2011) are chosen to enhance a self-reflection on the work of a scientist in the everyday scientific context of the laboratory. Mainstream Modulation (MM) framework represents one of the most known form of STIR and it has been developed and applied in a pilot study by Fisher & Mahajan (2006) with the aim

³ The Socio-Technical Integration Research (STIR) project is a NSF-funded project conducting a coordinated set of 20 laboratory engagement studies to assess and compare the varying pressures on – and capacities for – laboratories to integrate broader societal and philosophical considerations into their work (Fisher & Guston 2008).

of testing and enhancing the capacity of researchers to integrate the socio-ethical context in their decisions: “As a policy instrument, midstream modulation (MM) is a means of incrementally influencing a technology during the “midstream” of its development trajectories. It thus asks *how* research is to be carried out, which is within the purview of engineering research, rather than *whether* a research project or product should be authorized, approved, or adopted, which is largely beyond the purview of engineering research” (Fisher & Mahajan 2006, p.3). MM can address immediate concerns of worker safety and exposure and can identify opportunities to impact longer term outcomes by means of studying the nature of researcher decisions in the context of the laboratory itself; however, such approach - as declared by Fisher & Mahajan (2006) - has not the aim of addressing the nature of societal concerns. May an approach that does not aim to stimulate among scientists a reflection on issues related to the nature of societal concerns be sufficient to reach the aim of shaping technological trajectories? I think it may not. MM framework lacks of a crucial aspect regarding a broader socio-ethical perspective in the debate on emerging technologies, which I do not think should be considered “beyond the purview of engineering research”, as claimed by Fisher & Mahajan (2006).

In particular, the questionnaire in Schuurbiers 2011 - inspired by the MM protocol - is articulated in two main categories of questions: *micro-ethical* questions regarding the reflection on safety rules within the research system, which are very specific (e.g.: “why are you wearing plastic gloves now?” (*ibidem*, p. 775)), and *macro-ethical* questions regarding the reflexion on the research system, which are very generic and embedded in a pure cost-benefit framework (e.g.: “does your research benefit society?” (*ivi*)). Among macro-ethical questions there are also epistemological questions like: “would you say scientific facts describe the world as it is?” (*ivi*). I think that such work certainly represents a first necessary step for scientists to reflect about very short term safety, ethical, and social aspects of their decisions in the experiments, however it lacks to involve scientists into the current debate on the impact of emerging nanotechnology in the society not as scientists but *as members of the society, as citizens*. In other words, current experiments of integration of societal considerations into and during nanoscale engineering research preserve the dichotomy between science and society and by focusing on practical concerns about risk and safety they forget to care about more fundamental values of our society. These limits are both caused by the cost-benefit and risk ethics framework adopted in the current debate. Such per-

spective represents the real limit for a “responsible innovation” of nanotechnology.

If we consider for example the issue of freedom of science, in Schuurbiens (2011) scientists are pushed to reflect to the fact that academic *science is not free because funded by private investors*. While it is certainly necessary to highlight this aspect, no reflection about the value of freedom of science has been stimulated by the interviewers. Such interdisciplinary works should stimulate scientists to reflect further about their idea of science, their idea of freedom in science, and other values of science. The approach used in the questionnaires weakens the ideal views of scientists instead of enhancing them. Scientists should be stimulated to re-think about KOS, MOS, and the scientific community in the Ravetz’s sense of a network of free scientists who aim to produce new knowledge. It is a result to be obtained both at an *individual* level and at an *institutional* level by enhancing public funding to academic research. For a long time science has been embedded in a matrix of non-scientific institutions, but this fact should not be an excuse to forget what the values of KOS and MOS actually are. My point is that scientists are not stimulated to reflect about the reasons *why they say that science should be free* and in which sense they think this freedom should be preserved. The distinction between KOS and MOS may help scientists to reflect on these points.

I think that this issue of MM framework has to be considered just as an example of a way of thinking about ethics, science, and society. A virtue ethics would work much better than a cost-benefits ethics in order to make scientists responsible at an individual level of what they do every day in their laboratories. The goal of influencing scientific and technological development can be reached only outside of a cost-benefit ethics; such goal can be pursued only by making scientists feel as citizens within a social community who reflect on their values and their idea of the common good. Therefore, the topics of the discussion in the STIR project studies should include broader issues like the following: *what are the values you would like to preserve for the future generations? Should every member of the social community be involved in making the common good? What do you think may be your part as a member of the social community? Does your belonging also to the scientific community make you more responsible than any other member of the society?*

Only this kind of discussion will make possible a critical dialogue on socio-ethical issues of nanotechnology in KOS and MOS. The socio-ethical discussion on the responsibilities of scientists *as citizens* may involve scientists in a deep ethical reflection on the difference between individual and so-

cietal benefits, and between benefits and common good of the social community: such concepts are very different and to understand such difference is fundamental in order to attribute a significance to the concept of well-being.

While issues related to responsibilities of scientists as citizens are exactly the same in KOS and MOS, we could expect that the concept of responsibility as a scientist is not embedded in the same way in the MOS and KOS context of work. In fact, even once we have made MOScientists free to be responsible during their work as well as KOScientists, still there is the problem of the lack of the *value* of scientific community in MOS. It is quite evident that the fact of knowing to belong to a community naturally reinforces the sense of responsibility.

Recent interviews reveal that scientists either think that it is not their job to reflect on socio-ethical issues or think that a reflection on such issues is already part of their work in the laboratory, just because they consider safety and toxicology issues while they are working (Viseu & Maguire 2012). It is obvious that reflecting about safety and toxicology issues is very important for a scientist, but it is also obvious that it represents a very small part of the whole socio-ethical reflection on the responsibilities of a scientist towards the society.

A broader reflection on the socio-ethical issues in nanotechnology should also take in consideration the current discussion on the “environmental values” in *ecological economy*, the field that studies the relations between economic choices and the environment in order to achieve a coherent vision of a sustainable development of the future (see e.g., Funtowicz & Ravetz 1994; Howarth & Farber 2002). Ecological economy investigates on the ways for embedding in the economic cost-benefit analysis the contributions of the environment to human well-being and the costs that a depletion of natural capital imposes on future generations; by searching for appropriate indicators of the welfare provided directly by the environment, ecological economy tries to establish the environmental values and the costs of the environmental changes. What is our willingness to pay in relation to willingness to accept a compensation for environmental changes?

Besides the immediate relevance of this kind of research topic in the socio-ethical debate on nanotechnology, there is a more basic question emerging from the discussion in ecological economy, which we should consider when dealing with nanotechnological choices that may have relevant impacts on the environment. I am talking about the question whether we should associate quantifiable values to ecosystems or - in other words -

whether we should establish a price for the environment. Among others, Sagoff (1988) claimed that environmental systems are connected to “core social values” that cannot - or should not - be reduced to monetary terms. For Sagoff to give a price to the environment is a mistake. He claims that consumer-product and environmental problems cannot be solved by giving a price respectively to the “commodities” of product safety and environmental pollution: these two goods do not belong to the market and should not be treated as commodities. Sagoff considers some goods of our society not evaluable by means of the methodology and the concepts used in economy: social regulation should reflect community-regarding values that every individual as citizen has to respect. Sagoff’s idea that environmental values are misplaced if traded in the market can be extended on several goods like Sandel does in a recent book (2012) where he claims that to give a price to a good that should not have a price and therefore should not be in the market it “corrupts” that good in the sense that it changes its value. Pearce (1993; 1995) argued against the idea that environmental systems can be considered as market benefits and therefore an evaluation of them should be linked to the concepts of willingness to pay for non-market benefits or willingness to accept a compensation for non-market costs: environmental systems provide material and experiential benefits that contribute directly to human well-being, and are associated to fundamental values of humankind. Nonetheless, every day economical decisions are made that are able to change our environment and therefore the environment must be considered in the economic decisions by introducing concepts that help evaluating the benefits for future generations provided by maintaining the structure and functioning of ecosystems, even when such benefits cannot be quantified in economic terms. Therefore, even if we do not want to consider the environmental change as a commodity to buy/sell in the market, we could still try to evaluate the relationship between our values, our idea of well-being, and the environment, in order to influence the direction of the evolution of “socio-environmental systems”. Decisions about any human action have to be made only in relation of human values that are not necessarily linked to societal benefits but necessarily with the higher moral concept of common good.

All these considerations clearly play an important role in the decisions about the direction of scientific research and technological development, but they also help us to understand the changing of values and the “rationality” of a technological society (see e.g., Queraltó 2013). In the investigation of socio-ethical issues related to emerging technologies we should consider all

the interactions between socio-economic, socio-environmental, and socio-technical systems; moreover, we should study what are the values linked to these systems and how they change.

All such systems and their interactions should be investigated by means of a multi-disciplinary approach, using insights from sociology of technology, innovation studies, history of technology, evolutionary economics, ecological economics, etc. in order to imagine future scenarios and ethically reflect on them. A multi-disciplinary approach can be found in Geels's work (2005), where a multi-level perspective is described, based on insights from sociology of technology and evolutionary economics: such multi-level perspective shows a substantial *co-evolution* between technology and society in the transition towards piped water and personal hygiene: the idea is that any socio-technical transition in the history is the product of a co-evolution of technology and society that involves technological innovations, such as piped water infrastructure, soap, toilets, baths, as well as cultural, political, economic and behavioural changes.

A multi-level perspective should also face the issue of clarifying the significance of concepts like *well-being* and should work on a reflection on the ways science may improve such well-being (see e.g., Alexandrova 2012). In this framework we should also promote a debate about the concept of *societal benefit* within the concepts of scientific and social community both in SE and PE activities. Sure the concept of benefit is strongly related to the concept of well-being and dependent on the culture considered. For example, consider the society of American women consumers, and an imaginary nanotechnological product that makes people tanned in just 5 minutes. For sure such product will likely be considered a benefit by such kind of society and maybe such society will be inclined to undertake the risk of using such product, in particular if who sells the product undertakes the risk. If we now look at the society of Chinese women consumers - which traditionally considers to be tanned unaesthetic - such society will probably not judge such product to be a benefit and will not be inclined to undertake the risk of it. A reflection here has to be made about the fact that it is not so evident what it is a benefit and for whom. What is a "benefit" depends on what society I am considering. Which society? The society of US consumers? The society of rich US consumer? The society of all human beings, consumers and non-consumers?

By depriving science and society of values it is easy to loose control over the socio-technical development. It is too easy to claim that nano-products are among us and therefore we have to learn how to interact with them. The

diffusion of nano-artefacts must be controlled by means of a concrete reflection on our ideas of well-being, benefit, needs and values. MOS tries to introduce in our imaginary the idea that nanotechnology will be “a revolution in *quality of life*” (see e.g. Shelley-Egan 2010), that nanotechnology will change everything we know of the world today; why this should be a good thing? Will this new quality of life be better in the sense of being more desirable? By the way, will it be desirable by the major part of us?

Today two main issues related to the introduction of new nano-artefacts into the market are 1) the issue of distributive justice about the distribution of new artefacts (the issue of the nano divide): will this new quality of life be reachable by everyone? and 2) the aspect of safety, risk, and control: the introduction of new artefacts in the market is under examination because of potential risks involved: for example, the REACH initiative in the European Union – the “Registration, Evaluation, Authorisation and Restriction of Chemical substances” – represents one of the first effort to regulate the introduction of artefacts into us and our environment (see e.g. Robison 2011). My claim is that there is too much focus on the way the “new quality” of life will be distributed and on the costs in terms of risks related to such new quality: few people focus on the significance of such quality and risk with respect to our values. We cannot establish what is an improvement in our quality of life and what represents a risk if we do not fix first what are our values.

Finally, in SE activities a deeper reflection on the dependence of KOS on societal institutions is needed, in order to understand how freedom in academic research can co-exist with a private system of funding. Of course the dependence of science from the institution is not a new thing: “The dependence of science on government, the role of organizational constraints, and the intermingling of scientific and technological problems create multiple reward structures which have consequences for the social and cognitive development of science. The technical system, a centrally-administered network of actors oriented toward the solution of a set of related technological problems, is proposed as a concept which reflects this embeddedness” (Shrum 1984, p. 64). However, it seems that nanotechnology - for its being perceived as so novel a science, surrounded by many industrial interests - is bringing a new relevance to this old issue; in a recent paper Simakova (2012, p. 611) explores how a discussion on sociology of expectations regarding emerging technologies may contribute to shaping the future of socio-technical systems by means of considering moves between the categories of “basic science” and

“industrial relevance”: “The faculty on campus are enmeshed in a complex web of policies of intellectual property rights and ethics (conflict of interest) committees, the terms of which change from year to year. Articulating which entities were involved in regulatory work - funding agencies, government, industrial partners - entailed judgments upon the capacity or desirability of those entities to participate in the governance of nanotechnologies”.

5. *The relationship between science and society: eliminating false beliefs*

The third requirement for nanoethics should be *eliminating false beliefs*.

What do scientists believe about the role of technological evolution realized through socio-technical systems? They believe that technological evolution tends necessarily to promote the common good (see e.g., Sandler & Kay 2006). I have shown that this is a false assumption for MOS, because MOS aims to make a profit and we cannot assume that its products will necessarily improve the common good. What about KOS? Even KOS cannot promise to improve the common good, because new knowledge could bring to socio-technical systems that are not necessarily good or that could yield both good and bad consequences. It is therefore a false belief to assume that technological evolution will tend necessarily to the common good. The elimination of such false belief is necessary to understand the need of a discussion on our values in relation to scientific and technological evolution.

What do scientists think about the possibilities of improving the interaction between society and science?

The biggest problem is that people don't know enough science. And that's a big problem. And I want to talk to people about science so I really encourage people to take more science. So I'm an educator. I believe in that. I believe firmly that [...] an informed public can make the best decisions about what's important, and these questions about what gene tools to take, what bioterrorism methods to use... Scientists can give you answers and can give you options, but it's really up to the public to decide what's the correct course. So right now in the debates, you name it, on stem cell research, on abortion, and all these things, quite often, it's the lack of scientific knowledge that is limiting.

It is the [lack of] generic scientific knowledge of the public that is limiting our ability to do a good job (Viseu & Maguire 2012, p. 200).

Many scientists believe that a positive influence of society on scientific development can be reached only if the public knows more science. I think that this is another false belief. Scientists believe that because they belong to a complex societal paradigm in which this is the common way of thinking. Consider for example the NNI in the United States, which has the goal of promoting a development of nanotechnological research that benefits the citizens; NNI does its job by “preparing” the public to receive such new technology and by “educating” the public, instead of focusing in making scientists responsible (see e.g., Sandler & Kay 2006). A *general* scientific knowledge does not count very much because the socio-ethical debate is about our values and our idea of common good. Such debate involves all people as citizens - therefore it should not be intended as a debate of scientists (the “experts”) vs. public (the “non-expert”) or even of scientists (the “non-experts”) vs. nanoethicists (the “experts”); consider for example they way several researchers think about such debate with nanoethicists as an *unfair fight*: “Tennant [Director of Operations, Cornell NanoScale Facility] describes the actual engagement in SEI [Social and Ethical Issues] as an uneven playing field where scientists are at a disadvantage because of their lack of training” (Viseu & Maguire 2012, p. 203).

To think that the debate needs an educated public could make sense in a framework in which it is possible to calculate the immediate effect of the introduction of a new technology in our world, but this is not possible for nanotechnology. From one side the problem is that we are not able to imagine the risk involved in such kind of technology; from the other side, however, there is the fact that to make a prevision of how a technology will change a society is never possible and therefore the knowledge of that technology represents only a small part of the story and what it mostly counts is represented by the knowledge of our values. Of course, it is not a bad thing to know more about science, but it is not relevant in order to establish the responsibilities of science and the directions of science and technology necessary for a “good” development. Scientific knowledge is important but subordinated to the awareness of what are our values and our common good. To increase the generic scientific knowledge of people it does not help in knowing more about our needs and values. Moreover, often we could hear scientists to claim that the public gets “emotional” about emerging technologies

and that their emotions represent a limit to the technological progress. Maybe it is true that many people are scared about *unknown negative consequences* linked to experiments and products of emerging technologies; however, it is also true that the way MOS is selling the *unknown positive consequences* of emerging technologies by means of introducing fashionable promises (see e.g., Swierstra & Rip 2007; Shelley-Egan 2010) is “beyond reason” as well, and aims exactly to get people emotional about such kind of unknown positive consequences. Consider for example the following quote about some of the promises of nanotechnology according to Philip J. Bond, US Under-Secretary of Commerce: “reducing or even eliminating pollution through clean production technologies; repairing existing environmental damage; feeding the world’s hungry; enabling the blind to see and the deaf to hear; eradicating diseases and offering protection against harmful bacteria and viruses; and even extending the length and the quality of life through the repair or replacement of failing organs” (Swiss Re Centre for Global Dialogue 2005, p. 7). Therefore, what is the “best irrationality” to be followed?

What is necessary for the public to communicate with science is not scientific knowledge, but understanding to be part of the same community. Scientific knowledge is considered necessary only because we still use a framework of the ethics of risk, where ethics is reduced to a cost-benefit analysis (see e.g., Dupuy 2007). We believe that there exists a risk that can be *rationally* calculated, exactly like in ecological economy we think about the possibility of establishing a price for the environment: by assuming the validity of such framework we have to think that scientific knowledge is necessary to reason on socio-ethical issues of nanotechnology, because an evaluation of the risk requires knowledge. As long as we remain prisoners of the ethics of risk framework we will not reduce the distance between science and society: changing the ethical framework is a necessary step to reduce the number of those scientists who think that it is not their business to care about socio-ethical issues and finally to promote an ethically-informed evolution of socio-technical systems.

6. Conclusion

I have analysed relevant aspects of the relationship between science and society realized through PE and SE activities. Certainly such activities represent fundamental instruments to construct a good communication between

society and science, a way of rethinking about our values and needs; instruments to reconsider the ethical framework in emerging technologies. Interdisciplinary approaches are important in 1) making the process of decision shared and responsible in KOS and controlled in MOS; 2) reasoning about values and responsibilities of KOS and MOS; 3) reasoning about the hierarchy of values and needs for us and future generations. However, PE and SE do not represent the only way of influencing and controlling the evolution of socio-technical systems.

In 1980 David Collingridge said about the difficulty of controlling technology: “Attempting to control a technology is difficult, and not rarely impossible, because during its early stages, when it can be controlled, not enough can be known about its harmful social consequences to warrant controlling its development, but by the time these consequences are apparent, control has become costly and slow” (Collingridge 1980, p. 19).

Interestingly, Collingridge claims that the reason of the “technology’s resistance to control” is the “entrenchment”: “The adjustment of other technologies to one which is developing, so that eventually control of the latter is only possible at the cost of re-adjusting the technologies which surround it” (*Ivi*, p. 47). Similarly to the Duhem-Quine thesis (Duhem 1906) of the impossibility of falsifying isolated hypotheses, Collingridge sees in the networks between old and emerging technologies the reason why an emerging technology may not be controlled. The concept of “entrenchment” offers itself as a useful concept, but needs to be analyzed with a full understanding of the social processes and the evolution of socio-technical systems. Technologies are meant here to constitute a complex network in which to isolate one single technical object it is not possible: “Technology in its various manifestations is a significant part of the human world. Its structures, processes and alterations enter into and become part of the structures, processes and alterations of human consciousness, society and politics” (Winner 1977, p.6). Winner thinks about the technological process introducing the idea of “adaptation”: adaptation of technological systems, in which every system, object, process, structure, material that does not find part in the human world is eliminated. He claims that beyond a certain level the technological development becomes a self-generating, self-perpetuating, self-programming mechanism and human ends become adapted to suit the technological development.

Such images of technology and technological development highlight the importance of the influence of our choices in the everyday life and of the cul-

tural transmission of our values in shaping the direction of the evolution of socio-technical systems. This is the most fine and efficient form of controlling technological development.

Finally, the distinction between KOS and MOS will help all of us to consider different ethical questions about science:

1. What should be the values of science?
2. What should be the aims of science?
3. What are the individual responsibilities of scientists?
4. How should science meet societal challenges, needs, and values?

In order to answer these questions we should 1) change the sense of participation of scientists to the socio-ethical debate in the sense of making them feeling part of a broader moral community that is the social community and 2) go beyond the *framework of the risk*. As Dupuy (2007) claims, ethics should not be reduced to “prudence” in the sense of a rational management of the risk.

What is a risk in an action involves a discussion of the impact of such action on our values. In order to evaluate the impact and the willingness to accept such impact we need to make projections of the future. Any ethical consideration about introducing new objects into the environment potentially dangerous for the humankind and the environment itself should include an analysis of the hierarchy of values of our society. We cannot let any member of our society introduce products in the market that have unknown consequences on our health without having established first whether this is what we need according to our values. We should first think about our values: the knowledge of what are our values undermines the scientific knowledge considered nowadays necessary in order to participate to the socio-ethical debate on emerging technologies. The concept itself of sociotechnical systems makes sense only in an ethical framework based on values. Talking about risk is important but what is a risk depends of how we imagine our future should be. There is no risk assessment without having established what are our values.

References

Agassi, J. 1966. “The Confusion Between Science and Technology in the Standard Philosophies of Science”. *Technology and Culture*, 7, pp. 348-66.

- Alexandrova, A. 2012. "Well-Being as an Object of Science". *Philosophy of Science*, 79, pp. 678-689.
- Barnes, B. 1982. "The Science-Technology Relationship: A Model and a Query". *Social Studies of Science*, 12, pp. 166-172.
- Bijker, W. 1995. *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Socio-technical Change*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bijker, W., Hughes, T., and Pinch, T. (Eds.). 1987. *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Collingridge, D. 1980. *The Social Control of Technology*. London: Frances Pinter.
- Consoli, L. 2008. The intertwining of ethics and methodology in science and engineering: A virtue ethical approach. *Interdisciplinary Science Reviews*, 33, 234-243.
- De Angelis et al. 2004. "Clinical Trial Registration. A Statement From the International Committee of Medical Journal Editors". *Journal of American Medical Association (JAMA)*, 292, pp. 1363-1364.
- Duhem, P. M. M. 1906. *La Théorie Physique: Son Object et Sa Structure*. Paris: Marcel Rivière.
- Dupuy J-P. 2007. "Some Pitfalls in the Philosophical Foundations of Nanoethics". *Journal of Medicine and Philosophy*, 32, pp. 237-261.
- Ferrari, A. 2010. "Developments in the Debate on Nanoethics: Traditional Approaches and the Need for New Kinds of Analysis". *NanoEthics*, 4, pp. 27-52.
- Fisher, E. 2007. "Ethnographic Invention: Probing the Capacity of Laboratory Decisions". *NanoEthics*, 1, pp. 155-165.
- Fisher, E. & Guston, D. H. 2008. STIR: Socio-Technical Integration Research. Project Proposal for NSF Award #0849101. Center for Nanotechnology in Society, Arizona State University, Tempe, AZ.
- Fisher, E. & Mahajan, R. L. 2006. "Midstream Modulation of Nanotechnology Research in an Academic Research Laboratory". *Proceedings of the ASME international mechanical engineering congress and exposition-IMECE*, Chicago, IL.
- Funtowicz, S. O. & Ravetz, J. R. 1994. "The Worth of a Songbird: Ecological Economics as a Post-Normal Science". *Ecological Economics*, 10, pp. 197-207.

- Geels, F. 2005. "Co-evolution of Technology and Society: The Transition in Water Supply and Personal Hygiene in the Netherlands (1850–1930) - A Case Study in Multi-Level Perspective". *Technology in Society*, 27, pp. 363–397.
- Gorman, M. E., Groves, J. F., & Shrager, J. 2004. "Societal Dimensions of Nanotechnology as a Trading Zone: Results from a Pilot Project". In D. Baird, A. Nordmann, & J. Schummer (Eds.), *Discovering at the nanoscale* (pp. 63–73). Amsterdam: IOS.
- Howarth, R. B., Farber, S. 2002. "Accounting for the Value of Ecosystem Services". *Ecological Economics*, 41, pp. 421-429.
- Johnson, D. G. 2007. "Ethics and Technology 'in the making': An Essay on the Challenge of Nanoethics". *NanoEthics*, 1, pp. 21-30.
- Jonas, H. 1979. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Insel Verlag. First English edition 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacKenzie D., Wajcman J. 1999. Introduction. In: *The social Shaping of Technology*, 2nd edn. Buckingham: Open University Press.
- Mazur, A. 1981. *The Dynamics of Technical Controversy*. Washington, DC: Communication Press.
- McGinn, R. 2010. "What's Different, Ethically, about Nanotechnology? Foundational Questions and Answers". *NanoEthics*, 4, pp. 115–128.
- Pearce, D. W. 1993. *Economic Values and the Natural World*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Pearce, D. W. 1995. "Auditing the Earth". *Environment*, 40, pp. 23-28.
- Pinch, T. J. & Bijker, W. E. 1984. "The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology might Benefit Each Other". *Social Studies of Science*, 14, pp. 399-441.
- Popper, K. R. 1935. *Logik der Forschung*. Wien: Verlag von Julius Springer. First English edition 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Puig de la Bellacasa M. 2011. "Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things". *Social Studies of Science*, 41, pp. 85-106.
- Queraltó, R. 2013. "Ethics as a Beneficial Trojan Horse in a Technological Society". *Science and Engineering Ethics*, 19, pp. 13-26.

- Ravetz, J. 1971. *Scientific Knowledge and Its Social Problems*. New York: Oxford University Press.
- Robinson, D. K. R. 2009. "Co-Evolutionary Scenarios: An Application to Prospecting Futures of the Responsible Development of Nanotechnology". *Technological Forecasting and Social Change*, 76, pp. 1222-1239.
- Robison, W. L. 2011. "Nano-Technology, Ethics, and Risks". *NanoEthics*, 5, pp. 1-13.
- Royal Society & Royal Academy of Engineering. 2004. "Nanoscience and Nanotechnologies: Opportunities and Uncertainties". [online] Available at: <<http://www.nanotec.org.uk/finalReport.htm>> [Accessed 9 May 2013].
- Sagoff, 1988. *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Sandel, M. J. 2009. *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Sandel, M. J. 2012. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Sandler, R. & Kay, W. D. 2006. "The National Nanotechnology Initiative and the Social Good". *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 34, pp. 675-681.
- Sankar, P. & Kahn, J. 2005. "BiDil: Race Medicine Or Race Marketing?". *Health Affairs*, 24, w455-w463. [online] Available at: <<http://content.healthaffairs.org/content/early/2005/10/11/hlthaff.w5.455.full.pdf+html>> [Accessed 9 May 2013].
- Schuurbiens, D. 2011. "What happens in the Lab: Applying Midstream Modulation to Enhance Critical Reflection in the Laboratory". *Science and Engineering Ethics*, 17, pp. 769-788.
- Shelley-Egan, C. 2010. "The Ambivalence of Promising Technology". *NanoEthics*, 4, pp. 183-189
- Shrum, W. 1984. "Scientific Specialties and Technical Systems". *Social Studies of Science*, 14, pp. 63-90.
- Simakova, E. 2012. "Making Nano Matter: An Inquiry into the Discourses of Governable Science". *Science, Technology, & Human Values*, 37, pp. 604-626.
- Skolimowski, H. 1966. "The Structure of Thinking in Technology". *Technology and Culture*, 7, pp. 371-383.
- Swierstra, T. & Rip, A. 2007. "Nano-ethics as NEST-ethics: Patterns of Moral Argumentation About New and Emerging Science and Technology". *NanoEthics*, 1, pp. 3-20.

- Swiss Re Centre for Global Dialogue. 2005. "Nanotechnology". In: *Small Size – Large Impact?* Swiss Reinsurance Company, Zurich. Risk Dialogue Series.
- Tiefenauer, L.X. 2006. "Ethics of Nanotechnology in Medicine". *NanoBiotechnology*, 2, pp. 1-3.
- Van der Burg, S. 2009. "Imagining the Future of Photoacoustic Mammography". *Science and Engineering Ethics*, 15, pp. 97-110.
- Verhoog, H. 1980. *Science and the social responsibility of natural scientists: a meta-scientific analysis of recent literature about the role of natural science in society*. Meppel: Krips Repro.
- Viseu, A. & Maguire, H. 2012. "Integrating and Enacting 'Social and Ethical Issues' in Nanotechnology Practices". *NanoEthics*, 6, pp. 195-209.
- Winner, L. 1977. *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ziman, J. M. 1998. "Why Must Scientists Become More Ethically Sensitive than They Used to Be?" *Science*, 282, pp. 1813-1814.
- Zwart, S. D., Van de Poel, I. R., Van Mil, H., & Brumsen, M. 2006. "A Network Approach for Distinguishing Ethical Issues in Research and Development". *Science and Engineering Ethics*, 12, pp. 663-684.

From nanoscience to nanoethics: the viewpoint of a scientist

Luca Malfatti

Università di Sassari

Dipartimento di Architettura, Design e Urbanistica

luca.malfatti@uniss.it

Davide Carboni

Università di Sassari

Dipartimento di Architettura, Design e Urbanistica

dcarboni@uniss.it

ABSTRACT

Nanotechnologies are an emerging and multidisciplinary field of research, which is recently knowing a growing interest because of the basic and applied scientific breakthrough. Despite a deep understanding of the nanoscience is far to be achieved, the debate about the impact of nano-objects in everyday life is gradually involving both the scientific community and civil society. Here we provide some arguments to reflect upon the so-called “nanoethics”. We will start with a brief introduction about the definition of nanotechnology and then the circularity that links the characterization techniques in comparison with the discovery of nanotechnology will be discussed. Conclusion remarks about the presence of nanotechnology in everyday life will be finally presented.

KEYWORDS

Nanoscience, Nanotechnologies, Nano-objects, Self-assembly, Nanoethics, Characterization Techniques

1. From the discovery of nanotechnologies to present days

The birth of *Nano*-technologies as a multidisciplinary field of research can be dated up to 1959, when the Noble Laureate physicist Richard Feynman delivered the famous speech “There’s Plenty of Room at the Bottom” at the annual meeting of the American Physical Society at the California Institute of Technology (Feynman 1959). Feynman was the first scientist who recognized the possibility offered by the manipulation of matter at an unprecedented length scale, that is the nanometer scale. Nanometer is not simply a billionth of a meter; in fact the nanometer scale is commonly recognized as the boundary between *atoms* and *materials*, as reported in an interesting dissertation about the definition of “material” by Steven Moss (Moss 2012). Across this boundary, intriguing and unexpected phenomena occur, enabling a number of futuristic spin-off. When the most effective achievements were still far to be discovered, one of the first speculations about the so-called “nanoworld” were referred to the possibility of self-replications of the nano-machines, creating *de facto* the first sort of “alien virus” that the human being could experience outside the science fiction. Following the *grey goo* theory, never end-

ing self-replication of nano-structures should lead to the formation of an undefined mass of nanometric machines disaggregating our world and the whole universe (Drexler 2013; Smalley 2001; Whitesides 2005)¹. The first debate about the impact of the nanotechnology to the every day world sounded hence like a millenarian discussion about the future of the earth and, as a matter of fact, did not involve a massive participation of the civil society. However, the following development of the field led to face less generic and imaginative issues of the nanotechnology; a nanomaterial is invisible as a virus or bacteria and cannot be “killed” or “sterilized” because is not a living organism (in fact, viruses cannot be considered as living organisms themselves since they can replicate only inside living cells; however sterilization protocols can protect against virus diffusion). Compared to larger and bio-derived structures, nanomaterials, especially nanoparticles, cannot be observed neither by optical microscope nor by scanning electron microscopes. Powerful and high magnification equipment, such as the transmission electron or the atomic force microscopes, is usually necessary to clearly detect objects of nanometric size.

A nanomaterial typically shows an incredible surface compared to its weight. Since most of the chemical and bio-chemical reactions occur at the interface (or surface) between the two systems, this means that nanomaterials have a strong tendency to react with their environment.

To resume, after the very first discovery, the nanomaterials appeared as invisible, unknown and potentially very reactive materials. This scenario obviously aroused serious concerns... The European community is actually trying to tackle the “nanotechnologies issue” by applying a number of recommendations to be adopted by all the nations members. Since the implications are manifold, especially those related to industrial and mass production, to some extent, they are still under debate.

2. *What is a nanomaterial?*

A first matter of discussion is a clear definition of a nanomaterial and therefore, in order to have a better understanding of what are the most critical points, we should introduce some basics.

First of all, up to now we have talked about nanomaterials trying to figure them out on the nanoscale in all the three spatial dimensions, however it does exist a variety of nanomaterials that have to be taken into account. In particular, there are four classes of nano-objects, which can be envisaged considering the dimensional morphology of the object: 0, 1, 2 and 3-dimensional structures. The 0-dimension structures are commonly referred to as *quantum dots*; these are nanoparticles with extremely small size typically in the range between 2 and 10 nanometres (fullerene is not a quantum dot, but is usually assigned to this class). The 1-dimension objects are nanotubes or crystalline rods with a diameter of few nanometres and a length up to a few microns. Nanosheets, such as graphene or caolinite-based platelets, are commonly referred to as 2-dimensional nano objects: layers with nanometric thickness and larger planar size.

Moreover, there are also 3 dimensional nanostructures; this definition could appear slightly odd because, by following the rationale used for the three previous classes, it would involve materials with three dimensions bigger than nano-scale (in particular,

¹ An exhaustive report about the theory of self-replication and grey goo is not the focus of this brief article.

larger than 100 nm). This issue raises a question: why does a 3D nanostructured material is considered *nano*? The answer lies in the properties that nanostructured materials show, although they can be manipulated by hands and observed by naked eyes. A gram of this material, for example, can be so porous that, if one measured the area of all the pores, he would easily obtain a value comparable with several football fields. Despite their promising applications as carbon dioxide collectors or hydrogen carriers, these types of materials are very puzzling to define. In fact, if we admit that a macroscopic material can be considered *nano*- because of the organization of its structure at the nanometric level, this definition should also include cells, virus and bacteria. In other words, there is no sharp limit between nano-world and the human-scale world, because *nano* does not mean inorganic or living, but simply indicates the scale on which the phenomena occur.

Being aware of the complexity beneath this topic, The European Community has therefore decided to set a range of properties to define nanomaterials for legislative and policy purposes, with several exception and inclusions (European Commission, 2011):

“Nanomaterial means a natural, incidental or manufactured material containing particles, in an unbound state or as an aggregate or as an agglomerate and where, for 50 % or more of the particles in the number size distribution, one or more external dimensions is in the size range 1 nm-100 nm. “

“...fullerenes, graphene flakes and single wall carbon nanotubes with one or more external dimensions below 1 nm should be considered as nanomaterials.”

Finally, facing the impossibility to find a more comprehensive definition for 3 dimensional nanomaterials, the recommendation states:

“compliance with the definition in point 2 [i.e. definition of a nanomaterial] may be determined on the basis of the specific surface area by volume. A material should be considered as falling under the definition in point 2 where the specific surface area by volume of the material is greater than 60 m²/cm³. However, a material which, based on its number size distribution, is a nanomaterial should be considered as complying with the definition in point 2 even if the material has a specific surface area lower than 60 m²/cm³.”

3. Nanomaterial or characterization technique: who came first?

Since the very first achievements, nanotechnologies and their characterization techniques grew up side by side. One example is the transmission electron microscopy; although the visibility of a single atom with this technique has been reported on 1970 (Crewe et al. 1970), the first examples of imaging of molecules on graphene nanomaterials have been only recently shown (Meyer et al. 2008).

An even more interesting example is represented by the scanning tunnel microscopy, or STM. The prototype of this instrument can be dated back to 1981 from the work of Binnig and Rohrer (Binnig and Rohrer 1986) while the development of scanning probe microscopy techniques, such as the atomic force microscopy, was developed in the following years. These techniques allow identifying and studying the surface and the morphological properties of very tiny materials, such as nanomaterials, by using a tip with atomic size. They also allowed for the first time to manipulate the matter at atomic level by providing fascinating examples of nanostructures with quantum properties, such as the quantum corrals (Crommie et al. 1993). Fabrication and development of the tips for scanning probe instrument is of crucial importance for a large variety of

specimens, in particular, high-resolution images can be obtained by using *nanomaterials* as tips, such as carbon nanotubes or nanowhiskers (Wilson et al. 2009), since it is of extreme difficulty to manufacture highly reproducible standard materials with atomic termination. Moreover, sometimes the best materials used to calibrate analytical equipments are nanomaterials themselves, since they can be characterized by precise shape and size that are difficult to obtain on bulk materials. If we would like to resume and simplify the message, we could state that sometimes the best way to study nanomaterials is by exploiting their interactions with other nanomaterials.

This introduces a circularity in the ethical issues related to nanotechnology: “Is it possible to study nanomaterials without developing advanced analytical techniques based on nanomaterials?” Interestingly the method adopted to evaluate the materials size and properties are also argument of the recommendation of the European community since it is not already well established what analytical technique offers the more reliable and consistent results on nanoparticles (SCENIHR 2010; European Commission, 2011).

“Measuring size and size distributions in nanomaterials is challenging in many cases and different measurement methods may not provide comparable results. Harmonized measurement methods must be developed with a view to ensuring that the application of the definition leads to consistent results across materials and over time. Until harmonized measurement methods will be made available, best accessible alternative methods should be applied.”

The question about the birth of nanomaterials, in relation to our ability in detecting them, makes even more sense if we look at the latter studies about the impact of nanotechnology onto the environment. Several works are trying to unquestionably assess the presence of “nanocontamination” of soldiers in modern battlefields, sometimes correlating this contamination with serious diseases affecting some of them after their return from war zones (Gatti et al. 2009). Moreover, several other works deal with the possibility of nanoparticles formed as a consequence of explosions or burning coal waste (Ribeiro et al. 2010). These eventualities pose obviously a question: “are we sure that nanomaterials did not exist before their *official* discovery?” The question is not so unreasonable; it is well known that particles of small dimensions are produced by natural events, such as volcano eruptions or erosions of particular minerals; it is not unlikely that such events lead to the formation of particles with sub-micrometric dimensions (Danilhelka et al. 2011). Other sources of nanoparticles formation have been found as a result of anthropogenic activities; under particular, but not rare, conditions, fire combustion or ceramics friction with metals can produce ultrafine particulate. For this reason, it should not be too much of a surprise if the latest characterization techniques will reveal that barbecues or car brakes are nanoparticles factories.

To summarize, all the facts that have been reported until now provide a more detailed scenario for a proper evaluation of the nanotechnologies. Rather than being an “alien technology”, that is a completely new synthetic way to shape the matter, the nanoscience represents a tool capable of providing a deeper understanding of various natural phenomena occurring in the universe. Under this perspective the concept of nanotechnology does not envisage a catastrophic or radical change in the reality, as we know it, but rather an increased awareness of the events occurring on the Earth. This awareness is not obtained through uncontrolled manipulations of the matter, but more likely by a slow and fatiguing discovery of our environment. The fact that nanomaterials could pre-exist to the human perception of *nano* does not mean that they are human-friendly, as in the case of many other natural-based materials, such as asbestos, radioactive minerals or radon gas. However the possibility that nanostructures ex-

isted since the beginning of the planet Earth should change the perception of the nanoscience as completely artificial and out of our pristine surrounding. In this context, to assess the risk of nanotechnology without a careful use of nanotechnology appears an impossible task.

4. Advance of nanomaterials in everyday life

Nowadays nanomaterials are progressively entering in the everyday life, conquering an increased importance in many fields of technology; nano-based ingredients can be found in many products on the market such as paints, building materials, cosmetics and also food (SCENIHR 2010)².

In the first two applications the risk involved in the use of nanomaterials is sufficiently low because the nano-objects are usually embedded into polymers (paint) or inorganic pastes (mortar, concrete) to produce functional thick layers³; on the other hand, the second two applications require a careful study and test to avoid unexpected effects (EFSA 2011⁴).

Nevertheless, the concept of nanoscience assume different shades depending on the context; it is, for instance, explanatory to observe how the marketing specialists attribute good or bad qualities to nanomaterials or even try to hide the presence of nanomaterials into the products. It is not unusual to read “powered with *nano-something (nanosomes, nano-charges, nano-spheres etc)*” on the packaging of detergents and anti-wrinkle-creams, but, in most of the cases, it is hard to verify whether the products really contain a nano-ingredient or if it is, instead, just a way of improperly advertise them. On the contrary, although some alimentary additives are considered nanomaterials, it is extremely rare to find an explicit indication on the food packaging. A third scenario involves products and goods with innovative and nano-based formulations, which really work better than the traditional ones. In this occasion, depending on the cases, the improvement provided by the nanotechnologies is highlighted through advertisement or kept secret in order to maintain the leadership upon a specific market.

² A complete review of the nanomaterial-based products available on the market is outside of the scope of this article. More information about the industrial application of nanotechnology is available on the SCENHIR website.

³ The low risk in the use of a particular material does not exclude the possibility of a high risk in the manufacturing of the same material. Before production, in fact, an extensive risk assessment should be performed to avoid health risk of the labour and prevent accident in the production line.

⁴ The European Food Safety Authority (EFSA) has recently published guidance about the risk of the application of nanoscience and nanotechnologies in the food and feed chain. In this article, it is illustrated a practical approach for assessing potential risks arising from applications of nanoscience and nanotechnologies in the food on the basis of analytical test.

Therefore, the ambiguous management of the public perception of nanoscience and nanotechnologies has produced a grey area where disinformation and worries were free to grow up, feeding unjustified oppositions towards the nanotechnologies.

In order to increase the awareness about the possible risk related to an uncontrolled supply of nanoproducts on the market, the European Community charged the Scientific Committee on Emerging and Newly Identified Health Risks (SCENHIR) to investigate and provide a state of the art of the nanotechnologies. Although the aforementioned complexity of the problems that have to be faced, the SCENHIR is trying to identify some critical fields where the use or abuse of nanotechnology could lead to uncontrolled risk for the public health. At the same time, the committee plays an active role in understanding the nanomaterial properties and examining the development of improved testing methods. In fact, a quantitative evaluation of the percentage of nanomaterials contained on the goods is crucial for a clear legislation on this topic. A well-defined laws apparatus should contribute to provide clear data regarding the situation of the market and applications of nanomaterials, making all the information about nanotechnologies more accessible to the final customers.

5. Conclusions

The nanotechnologies have played a leading role in the scientific and technological innovation of the last decades. Since the first developments, nanomaterials gave rise to worries into the civil society because of their unknown properties and completely artificial nature. However, further improvements in the study and risk assessment of the nanotechnologies have revealed that nanomaterials are produced both in many anthropogenic and natural events. The debate about the impacts of nanotechnology on the society is largely due to a lack of awareness because of the controversial definition of nanomaterials and the intrinsic complexity of the multidisciplinary field of nanoscience. A further development of reproducible and scientifically validated protocols for the quantification and measurements of nanomaterials is at the basis of a precise control on the diffusion of nano-based products and better information for citizens and consumers.

References

- Binnig, G.; Rohrer, H. 1986. "Scanning Tunneling Microscopy". *IBM Journal of Research and Development*, 30, 355-369.
- COMMISSION RECOMMENDATION of 18 October 2011 on the definition of nanomaterial. (2011/696/EU). *Official Journal of the European Union*, L 275/38-40, 20.10.2011.
- Crewe, A.V.; Wall, J.; Langmore, J. 1970. "Visibility of Single Atoms". *Science*, 12, 1338-1340.
- Crommie, M. F.; Lutz, C. P. ; Eigler, D. M. 1993. "Confinement of electrons to quantum corrals on a metal surface". *Science*, 262, 218-220.
- Danihelka, P.; Hase, V.; Hopan, F.; Lach, K.; Mička, V. 2011. "Nanoparticles Emission from Small Output Coal-firing Furnaces". *Proceedings of NANOCON2011*. [online]

Available at http://www.nanocon.eu/files/proceedings/nanocon_11/lists/papers/1235.pdf [accessed 17/05/2013].

Drexler, K. Eric. 2013. “Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology”. [online] available at http://e-drexler.com/d/06/00/EOC/EOC_Table_of_Contents.html, [Accessed 17/05/2013].

EFSA. 2011. “Guidance on the Risk Assessment of the Application of Nanoscience and Nanotechnologies in the Food and Feed Chain”. *EFSA Journal*, 9, 2140, pp. 1-36. [online] Available at <http://www.efsa.europa.eu/it/efsajournal/pub/2140.htm>.

Feynman, Richard. 1959. “There’s Plenty of Room at the Bottom”. Annual Meeting of the American Physical Society at the California Institute of Technology. [online] Available at: <http://www.zyvex.com/nanotech/feynman.html> [Accessed 17 May 2013].

Gatti, A.M.; Montanari, S. 2009. “Nanocontamination of the Soldiers in a Battle Space”. *NATO Science for Peace and Security Series C: Environmental Security, Nanomaterials: Risks and Benefits*, 1, 83-92.

Meyer, J. C.; Girit, C. O.; Crommie, M. F.; Zettl, A. 2008. “Imaging and Dynamics of Light Atoms and Molecules on Graphene.” *Nature*, 454, 319-322.

Moss, Steven. 2012. “What Is a Material?”. *MRS BULLETIN*, 37, pp.95-96.

Ribeiro, J.; Flores, D.; Ward, C. R.; Silva, L. F.O. 2010. “Identification of Nanominerals and Nanoparticles in Burning Coal Waste Piles from Portugal “. *Science of Total Environment*, 408, 6032-6041.

Smalley, Richard. 2001, “Of Chemistry, Love and Nanobots”. *Scientific American*, 3, 76-77.

(SCENIHR) Scientific Committee on Emerging and Newly Identified Health Risks. 2010. “Scientific Basis for the Definition of the Term “Nanomaterial”“. [online] Available at http://ec.europa.eu/health/scientific_committees/emerging/docs/scenih_r_o_030.pdf [accessed 17 May 2013].

Whitesides, George M. 2005. “Nanoscience, Nanotechnology, and Chemistry”. *Small*, 1, pp. 172–179.

Wilson, N. R.; Macpherson, J. V. 2009. “Carbon Nanotube Tips for Atomic Force Microscopy”. *Nature Nanotechnology*, 4, pp. 483–491.

Decentring Nanoethics toward Objects

Bernadette Bensaude-Vincent

Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne

Institut Universitaire de France

bernadette.bensaude-vincent@univ-paris1.fr

ABSTRACT

It is now widely accepted that Research & Development in nanotechnology and biotechnology should be accompanied by research programs in ethics. This paper first critically assesses the initiatives that characterize this “ethical turn” by clarifying its underlying philosophical assumptions and its consequences. Current trends in nanoethics enhance the concern for responsibility and develop an attitude of prudence. However nanoethics focused as it is on designers’ responsibility, reinvigorates the anthropocentric modern ideal of man as the lord of nature and master of the future. Technological objects are viewed only as means for human needs and sources of profit. An alternative approach to nanoethics considers artefacts as individual entities with a life of their own and takes into account the specificities of the nanoworld.

KEYWORDS

Economy of promises, prospective, responsible innovation

1. Introduction

Over the past decade nanoethics has been promoted as a necessary complement of nanotechnology research programs. This ‘ethical turn’ might be seen as a major feature of what the German social theorist Ulrich Beck (1992) defined as “reflexive modernization”. The awareness and the management of the potential risks generated by scientific and technological choices has prompted new initiatives. Instead of the creation of ethics committees, the ethical concern prompted the implementation of research programs about ‘ethical, legal and societal impacts’ (ELSI) that are integral parts of the national nano-initiatives. These programs have attracted a number of humanities scholars around the world and prompted the creation of a new journal *Nanoethics* in 2007. It was clear from the outset that nanoethics would not be a new branch of applied ethics, like biomedical ethics for instance. The editors of the journal encouraged a broad and loose definition of ethics.

“The Ethics for Technologies that Converge at the Nanoscale provides a needed forum for informed discussion of ethical and social concerns related to nanotechnology, and a counterbalance to fragmented popular discussion. While the central focus of the journal is on ethical issues, discussion extends to the physical, biological and

social sciences and the law. *NanoEthics* provides a philosophically and scientifically rigorous examination of ethical and societal considerations and policy concerns raised by nanotechnology”. (<http://link.springer.com/journal/11569>)

Just as the view of ethics developed in this journal goes far beyond moral concerns to encompass legal and societal issues, the notion of nano itself is extended to all “technologies that converge at the nanoscale”, thus embracing the famous NBIC quartet (nano-bio-info-cognitive) promoted in the USA by Mihail Roco and William Bainbridge (2004). Consequently nanoethics emerged as a wide and loose domain pioneered by social and political scientists as well as lawyers and philosophers. Most of them have been sponsored by science policy agencies and some of them have been “embedded” in research laboratories. Nanoethics, as it has been promoted, is closely associated with the notion of responsibility. As early as 2002 the champions of nanotechnology gathered around Eric Drexler created a Center for Responsible Nanotechnology in Palo Alto, dedicated to anticipating the societal and environmental implications of nanotechnology. The European Commission also spread the word “responsible research and innovation”, which has been taken up by various think-tanks and civil associations. The notion of responsible nanotechnology is mainly focused on the anticipation of the potential environmental, health, security impacts (EHS programs) and the ethical, legal, societal impacts (ELSI programs) of the applications of this emerging technology. In this framework, diverse topics such as risks, environment, privacy, patent thickets, human enhancement, social justice, cultural diversity, and public perception have been addressed over the past decade.¹

The “ethical turn” initiated in nanotechnology is thus based on a loose notion of ethics promoted as a kind of “boundary concept” bringing together actors from various spheres and backgrounds.²

The purpose of this paper is first to critically assess this “ethical turn” by clarifying its underlying philosophical assumptions and its consequences. The current trends in nanoethics favour an attitude of prudence. But as it is focused on the designers’ responsibility, it reinvigorates the anthropocentric

¹ Such were the topics covered by one of the earliest programmes sponsored by the National Science Foundation whose results were published in 2008 : Fritz Allthoff, Patrick Lin, *Nanotechnology and Society. Current and Emerging Issues*, Springer, 2008.

² Star Susan L, Griesemer J. (1989) ‘Institutional ecology. Translation and boundary objects. Amateurs and professionals on Berkeley’s museum of vertebrate zoology’, *Social Studies of Science*, 19 (3): 387-420.

modern ideal of man as the lord of nature and master of the future. Technological objects are viewed only as means for human needs and sources of profit. An alternative approach to nanoethics considers artefacts as individual entities with a life of their own and takes into account the specificities of the nanoworld.

2. *Ethics in the race for innovation*

The official aim of ELSI programs is to “accompany” the development of nanotechnology. They proceed from a proactive attitude in stark contrast to the passive submission heralded by the motto of the 1933 Chicago World Fair - *science finds, industry applies, man conforms*. The integration of ethics in nano-research testifies to the death of the credo in the inexorable march of “technological progress”.

However the ethics companion is not supposed to question the relevance of nanotechnological research and development. Ethics is confined in a very narrow space of freedom, clearly delineated by Jean-Pierre Dupuy (2008: ix).

“What is to be done? It would be naive to believe in the possibility of a moratorium, or even, in the short term, a legislative or regulatory framework, which, in any case, would have to be worldwide. Such an approach would not stand a chance given the forces and dynamics in play. The best we can hope for is to accompany at the same pace and if possible to anticipate the onward march of nanotechnologies with impact studies and a permanent scrutiny no less interdisciplinary than the nanosciences themselves. A sort of real-time reflection on scientific and technological change would be a first in the history of humanity. The acceleration of the phenomena at issue would seem to make it inevitable”.

Most initiatives in nanoethics seem to tacitly assume that the movement of technological innovation is inescapable since their unique concern is to prevent society to lag behind. The main objective is to catch up as suggested by the title of a famous paper - ‘Mind the gap’ - which called for the implementation of ELSI programmes (Mnyusiwalla et al. 2003: R9): “As the science leaps ahead, the ethics lags behind. There is danger of derailing NT [nanotechnology] if the study of ethical, legal, and social implications does not catch up with the speed of scientific development”. Ethics is integral part of a global race where the ethical tortoise has to catch up with the innovative hare. Her ultimate achievement would be a “real-time reflection on

scientific and technological change”. Thus ethics is caught in the tempo imposed by the global competition for the leadership that technological innovations in nanotechnology is supposed to secure.

As pointed out by Alfred Nordmann (2010), the ELSI approach broke with the debates raised around the methods of technology assessment developed in the 1980s, concerning the right moment for a technology to be subjected to social control. In ELSI, the right moment is upstream, before the technology is disseminated or even proved feasible through anticipation of its potential consequences. To a certain extent, the efforts to anticipate the future impacts of technological innovations could be seen as a consequentialist approach to ethics. In practice however, it is essentially a prospective exercise focused on the potential consequences of the expected applications of today research. It is focused on potential risks or conflicts with the values of society as it is now. Ethical reflections are based on the promises made by the proponents of nanotechnology: promises of clean manufacture and cheap energy; promises of quantum computers or DNA information storage; promises of nano-implants that would repair tissues, control the body chemistry and enhance our performances. Far from being questioned or discredited, the economy of promises, which has been driving research efforts in nanotechnology over the past decade has been taken at face value by ELSI researchers. As a result ELSI programs delivered a list of a dozen of problems ranging from safety and security, privacy, human enhancement, intellectual property, global justice...The list has been widely circulated and quickly became a standard checklist for travelling safely along the roadmap set up by the proponents of the nano-initiative. However do we travel more safely with this checklist? It may generate an illusory sense of safety and control but it provides no clues about the practical measures needed to avoid potential adverse effects, especially non-intentional effects.

Furthermore the prospective exercise meant for preventing adverse consequences of nanotechnology applications has a perverse effect (Nordmann 2007, Nordmann and Rip 2009). By taking at face value the hype and hopes of the proponents of nanotechnology, the ethicists have endorsed the plausibility and feasibility of speculative and fantastic visions of the future.

“The true and perfectly legitimate conditional ‘if we ever were in the position to conquer the natural ageing process and become immortal, then we would face the question whether withholding immortality is tantamount to murder’ becomes foreshortened to ‘if you call into question that biomedical research can bring about immortality within some relevant period of time, you are complicit with murder’ – no matter how remote the possibility that such research might suc-

ceed, we are morally obliged to support it”. (Nordmann 2007:33)

Thus the ethical turn in nanotechnology assumes that our technological future is present and can be regulated or modulated. Given that the imagined futures are never questioned the ethical exercise basically boils down to generating preparedness and social acceptability.

3. *Responsible innovation and anthropocentrism*

In addition to aiming at anticipate potential adverse effects, nanoethics has been concerned with balancing the costs and benefits of the potential applications of nanoresearch. This approach certainly helped develop an attitude of prudence. But what kind of prudence is being encouraged? Is it the virtue described by Aristotle in *Nicomachean Ethics* as a practical wisdom (*phronesis*)? Or is it the prudential attitude displayed by the managers of industry and business through the routine of costs/benefits analysis? The motto “responsible innovation” does not really encourage a virtue ethics. It rather pays attention to the values held by civil society and tries to avoid conflicts with widely shared values. According to a detailed report on responsible research and innovation to the European Commission three core values seem to emerge that can be memorized with 3 P’s: people, planet and profit.

“The ultimate gain of new technologies, to provide socially or environmentally beneficial solutions to intractable problems and drive the growth of European economies, sounds like a simple, laudable goal, but brings with it many dilemmas and difficulties. Responsible Research and Innovation, *as a process*, seeks to explore these dilemmas in a thoughtful, inclusive, though still practical way. Responsible Research and Innovation *as an outcome* seeks to generate the ‘right’ end points which benefit people, planet and profit.” (Sutcliffe, Hilary (2011)

Responsible innovation is respectful of political, environmental and economical values. It is concerned with the “right end points”, the applications that might come out from current Research & Development. Responsible scientists and engineers have to redesign nature for the sake of the three core values of our society. They have to secure the control of their technological productions, to anticipate the consequences of their actions. Responsible innovation thus appears as the ethical translation of the traditional anthropocentric doctrine, which celebrates humans as “lords and masters of

nature”. The human grandeur is a source of moral duties: *Noblesse oblige*. Such duties are based on the assumption that the future is in our hands and that objects of our design are entirely transparent and under control.

In this perspective, objects matter only for their potential impacts on society, on environment and economy. They are assimilated to their roles in economy and society as means for generating wealth, profit, employment, safety or security. It is an anthropocentric view of technological objects, even though the interests of society are mitigated with concerns for the planet conceived as our environment. Objects are never taken into account for themselves as artefacts.

This anthropocentric perspective on technology does not do justice to the intrinsic value of artefacts and to their active part in shaping the world we live in. As Gilbert Simondon argued, technical objects are more than entities created in the service of humans. They are defined by their operations rather than by their functions. In stark contrast to the usual utilitarian view of technical objects, Simondon insisted on their dual nature. Technical objects are “stable mixtures of the human and the natural” (Simondon 1989: 241). They are not only mediations between mankind and nature, they are inscriptions of human reality within the objective world. (Guchet: 2010) “While they are not living, they [technical objects] nevertheless crystallize some living action: the hours of human work consumed for producing them, and the effort of invention required for designing them”. (Simondon 1960: 129) Simondon valued the technical performances of artefacts, their “technicity” as well as their cultural meaning and values. He deplored that in our society submitted to the logic of profit, only the market value and commercial success of technical objects matter. Both producers and users ignore the intrinsic value of the artefacts and consequently they treat machines as “slaves”. (Bontems 2013) They buy them, use them and get rid of them when they no longer need them or want them. The current accelerated pace of innovation is based on the obsolescence of artefacts as servants in our power. Technical innovations are just means for making profit or objects for our consumption. For Simondon our society suffers not from an excess of technology but from a lack of respect for technology.

Both producers and users of attractive gadgets want to ignore that technical objects are individualities with a life of their own, and a special way to interact with their environment. They come into being for human purposes, but the results of technological design - the works in Hannah Arendt’s terms - are enduring artefacts that survive beyond their uses. (Arendt 1958) Technical objects make up the world where they display capacities and material effects that were not anticipated by their designers. As we share the world with them, it is crucial to build a ‘common world’ instead of dumping

our debris in a no-men's land.

4. *Dignifying nano-objects as partners*

The common attitude of disrespect for technical objects that Simondon deplored in the twentieth century is even more pronounced in nanotechnology because the products of design are hardly seen as things. Nano-objects are so tiny that they seem almost immaterial. They are so harnessed with functionalities that they seem to be the pure products of human design. The access to the nanoscale and the perspective of designing from bottom-up has refreshed an old dream: to get rid of the constraints of the material world, to emancipate human design from the limits imposed by matter to human inventions. The strong claim of “shaping the world atom by atom” used as the subtitle of the US National NanoInitiative launched in 2000, has framed nanotechnology in the familiar anthropocentric framework. It even reinforces the ideal of mastery over nature with repeated claims of controlling the properties and behaviour of artefacts “with atomic precision”.

However it does not mean that nanoethics, as a reflective and normative activity, has to be shaped in such terms and to spread this anthropocentric view of the emerging technology. It is time to create a distance vis-à-vis the dominant anthropocentric view of nanotechnology and to explore an alternative approach to nanoethics that would give up the anthropocentric framework and refocus ethics on the world of objects.

This urge is not driven by a preference for alternative ethics such as biocentrism or eco-centrism. It is not a doctrinal choice. It is required by the very nature of this technology, which renders the modernist ideals of mastery and sovereignty over nature inadequate to the nanoworld. One major reason for initiating a “Copernican revolution” in nanoethics is that nano-objects are special. Unlike Eric Drexler's description of a “molecular manufacture” in *Engines of Creation*, the nanoworld is not our familiar world simply shrunk to the nanometre scale. Nano-objects have specific and unusual properties and behaviours, which are the driving forces of research at the nanoscale and the *raison d'être* of nanotechnology. Because of the unusual ratio between bulk and surface the properties of nanomaterials depend more on their interfaces and interactions than on their inner structure. Nano-objects are mainly relational entities, which behave differently according to their neighbours and their environment. They spontaneously assemble into aggregates. They are able to move across all biological barriers. They interact with complex inorganic or organic milieus. For instance graphene is a star material worth of a European one billion program because of its amaz-

ing dispositions: It is stronger than diamond, and at the same time versatile and flexible ; it is also a transparent conductor, affording electrical and optical functionalities. Yet the promises of graphene are due to its extreme dimensions : a monolayer of carbon atoms. Such monolayers can be obtained by carefully peeling graphite with a sticky tape or growing pure graphene in a clean laboratory. But how to manufacture by the ton this extreme material while preserving its purity and functionalities?The rhetoric about control and atomic precision may be adequate for describing the behaviour of nano-objects designed in laboratory conditions, but in the outside world nano-objects are not fully predictable and extremely vulnerable.

In addition, as Drexler clearly acknowledged, for designing at the nanoscale engineers have to take inspiration for biology because biomaterials are built from bottom-up. However living organisms do not assemble functional building along assembly-lines like in a car factory. The “soft engineering” displayed in biological evolution displays mechanisms that have no equivalent in human design. (Jones 2004) Even in following the instructions of the genetic code, soft engineering relies on the floppiness of nanoscale structures, which allow molecular shape changes. It takes advantage of Brownian motion combined with surface forces to correct errors and to self-assemble the parts. Because no human machines or robots can operate at the nanoscale, self-assembly is a key process for designing nanostructures and has attracted a lot attention over the past decades among nanoscientists. (Whitesides 1995, Whitesides & Grzybowski 2005) Although self-assembly is not an obscure and mysterious vital force, there is no simple calculus for predicting a continuous variation of output. The designers do not have full control of the movements of individual molecules. Self-assembly relies on the instructions embedded in the material components themselves or resulting from their mutual relations. Matter is not the passive receptacle upon which information is imprinted from the outside. Molecules have inner dispositions, an intrinsic *dunamis* and they also display collective behaviours. Self-assembly or self-organization means that the designer delegates the task of building up to a “society” of interacting molecules. (Bensaude Vincent 2009)

Consequently designers at the nanoscale have to contract alliances with molecules. Such alliances are based on a specific relation to nature. Galileo’s view of Nature as a set of inexorable laws indifferent to human projects and ends, (Hamou 2008) gives way to a view of nature as a bank of toolkits. Instead of trying to compose with nature’s rigid mechanisms, nanoscientists are exploring all potentialities and taking advantage of what they find at the nanoscale. The basic blocks of matter - atoms and molecules - are reconceptualized as machines. The ultimate components of living cells - DNA, RNA, ribosomes, polymerases - are seen as exquisite devices that can be re-

engineered for technological purposes. In brief, nature affords opportunities for human design. It is a set of affordances. This term introduced by the psychologist James J. Gibson to develop an ecological theory of perception, refers to the possibilities of action that are offered to an agent by the environment. (Gibson 1979)³ Nature offers cues for action in a specific environment that are exploited for performing specific tasks and achieving human goals.

Consequently the nano-objects designed by scientists and engineers are not entirely the products of their hands and brains, like a clock for instance. They combine – or rather they compose - generic dispositions with specific human purposes. As co-productions of nature and humans they have to be considered as full partners in technological projects. In this respect, they deserve a moral status close to that of domestic animals in farming. They are neither instruments nor slaves they belong to the house (the *oikos*, the world) and co-operate with their “masters”.

Just as domestic animals need care and surveillance, nano-objects also require continuous attention because of their extreme dimensions and condition. In addition to being unpredictable because of their high potential for interactions, they are also extremely vulnerable because their properties depend on the complex apparatus and process of their manufacture. They have to be maintained and repaired. Although the affordances of the nanoscale are often presented as the promises of unlimited power for enabling and enhancing all kinds of technologies, nano-objects are difficult to handle. They will have to be labelled and continuously traced along their life-cycle, from the manufacture through the environment in their ‘second life’ as garbage.

In conclusion, responsible innovation in nanotechnology has been shaped as the anticipation of the potential impacts of the applications of nanotechnology. This prospective approach meant for preventing risks and adverse effects is no more than a form of managerial prudence. It does not take into account the specificity of nano-objects. Neither does it address the issue: how to interact with the nanoworld, how to build a common and habitable world with nano-objects?

It is therefore time to elaborate an ethics taking into account the specific relation of nano-designers with nature. Designing nano-objects is not just introducing functionalities in a passive support. It means seizing and taking advantage of the specific properties and spontaneity of matter at the nanoscale for assembling smart artefacts. Therefore the conventional image of the engineer assembling a machine according to an overall scheme is not really adequate. As designing at the nanoscale requires negotiation with molecules,

³ The term ‘affordance’ is also used in design theory to refer to the ‘cues for action’ offered by things in a specific environment (Norman, 1990) and in epistemology to refer to complex world-apparatus (Harré, 2003)

nano-engineering is neither the inscription of human intentions or projects on a passive matter nor the construction of a building, bricks by bricks, *partes extra partes*. It is better understood as contracting alliances with active molecules. The standard portrait of *homo faber* is not adequate. Nano-engineers are more like pilots (or hackers) of spontaneous processes occurring at the nanoscale. And like pilots at sea, they not only have to know that all journeys involve a good deal of uncertainties but they also have to take care of their ship as the partner in their adventures.

References

Allthoff, Fritz, Lin, Patrick (eds). 2008. *Nanotechnology and Society. Current and Emerging Issues*, Springer.

Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.

Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*, New Delhi: Sage publications.

Bensaude Vincent, Bernadette. 2009. "Self-assembly, self-organisation: Nanotechnology and vitalism", *NanoEthics*, 3 [1], 31-43. DOI 10.1007/s11569-009-0056-0

Bontems, Vincent. 2013 "Esclaves et machines, même combat ! L'aliénation selon Marx et Simondon", *Cahiers Simondon*, n°5 (J.H. Barthélémy ed.), in print.

Dupuy, Jean-Pierre. 2008. "The double language of science and why it is so difficult to have a proper public debate about nanotechnology program" in Fritz Allthoff, Patrick Lin (eds) 2008 *Nanotechnology and Society*. Springer. pp. ix –xiii

Gibson, James J. 1979 *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

Guchet, Xavier. 2010. *Pour un humanisme technologique. Culture technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF.

Hamou, Philippe. 2008. "La nature est inexorable. Pour une reconsidération de la contribution de Galilée au problème de la connaissance", *Galilaeana/Journal of Galilean Studies*, V: 149-177.

Harré, Rom. 2003 "The Materiality of instruments in a metaphysics for experiments" in: Radder, H. (ed.), *Philosophy of scientific experimentation*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 19-38.

Jones, Richard L.. 2004: *Soft Machines*, Oxford University Press, Oxford, New-York.

Mnyusiwalla, Anisa , Daar, Abdallah S, Singer, Peter A. . 2003 "Mind the

- gap': science and ethics in Nanotechnology", *Nanotechnology* 14: pp. R9–R13.
- Nordmann, Alfred. 2007. "If and then : a critique of speculative nanoethics", *Nanoethics*, 1: 31–46.
- Nordmann, Alfred. Rip Arie. 2009. "Mind the Gap revisited", *Nature Nanotechnology*, May 2009: pp. 273-74.
- Nordmann, Alfred . 2010. "A forensics of wishing: technology assessment in the age of technoscience", special issue Technoscience and Technology Assessment, ed. by Karen Kastenhofer and Doris Allhutter. *Poiesis & Praxis*, 7:1 : pp. 5- 15.
- Norman, D. A. 1990 *The Design of Everyday Things*, New York: Doubleday.
- Roco, Mihaïl and Bainbridge, William . 2004. *Converging technologies for Improving Human performances*, http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf (accessed April 8, 2013).
- Simondon, Gilbert. 1960. "Psychosociologie de la technicité. Aspects psychosociaux de le genèse de l'objet d'usage ", *Bulletin de l'Ecole pratique de psychologie et de pédagogie de Lyon*, 15 (2): pp.128-129.
- Simondon, Gilbert. 1989. *Du Mode d'existence des objets techniques*", Paris, Aubier.
- Star, Susan L, Griesemer J. .1989. 'Institutional ecology. Translation and boundary objects. Amateurs and professionals on Berkeley's museum of vertebrate zoology', *Social Studies of Science*, 19 (3): pp. 387-420.
- Sutcliffe, Hilary. 2011. A Report on Responsible Research & Innovation. http://ec.europa.eu/research/science-society/document_library/pdf_06/rri-report-hilary-sutcliffe_en.pdf (last accessed 03.12.2012)
- Whitesides, George M. 1995 "Self-Assembling Materials", *Scientific American*, Sept : pp. 146-149.
- Whitesides George M., Grzybowski B. 2002 "Self-assembly at all scales", *Science*, 295, March 19, pp. 2418-21.

The Newness of Nanoethics and the Consequentialist Bias

Fabio Bacchini

Università di Sassari

Dipartimento di Architettura, Design e Urbanistica

bacchini@uniss.it

ABSTRACT

While many authors agree that a necessary condition for considering nanoethics as a new distinct field of inquiry is that some ethical problem arising in nanotechnology be new, I argue that we have good reasons to consider nanoethics as a new distinct field of applied ethics, although we have *no good reason* to think that any new ethical problem shows up in it. In fact, I claim that nanoethics will ask us to re-shape our ways of conceiving reality, the relationship between ourselves and the external world, and the whole ethical dimension of such relationship – and this is enough for considering it as a new distinct field of inquiry. Then I offer a view of what is part of nanoethics and what is not, and in particular I argue that – under an account of ‘ethics’ and ‘nanoethics’ as battlefields for arguments supporting rival ethical conclusions – even a description of what people ethically think about nanotechnology, or a description of nanoethics itself, are not part of nanoethics. Finally I consider the possibility of a consequentialist bias affecting nanoethics: I admit that risks have inappropriately monopolised the debate and that some interesting nanoethical issues may have nothing to do with risks, but I also stress that it is particularly difficult to adopt a non-consequentialist view in nanoethics, because non-consequentialism presupposes that consequences are going to fall within a known range of possibilities, and this presupposition is not attainable in nanotechnology.

KEYWORDS

Nanoethics, nanotechnology, uncertainty, prescriptive, descriptive, consequentialist bias, consequences, risks

1. An argument in favour of nanoethics

Researchers do not agree about whether *nanoethics* exists. It seems paradoxical, although philosophically admirable, that even a scientific journal titled *NanoEthics* publishes many papers dealing with the question whether there is such a thing as nanoethics (see, e.g., Allhoff 2007; Grunwald 2005; McGinn 2010; Swierstra & Rip 2007). But how should we interpret this question? Of course, it cannot be interpreted as the question “Do ethical issues arise in nanotechnology?”. The reason is that nobody doubts that this is the case. There are a lot of important ethical issues arising in nanotechnology. Kermisch (2012) has recently showed that fundamental ethical issues arise not only in second-generation nanotechnologies (active nanostructures, which change their behaviour according to their environment), third-

generation nanotechnologies (integrated nanosystems), fourth-generation nanotechnologies (“heterogeneous molecular nanosystems where each molecule has a specific structure and plays a different role”¹) and converging technologies (technologies resulting from the convergence of nanotechnologies, biotechnologies, information technologies and cognitive science), but also in first-generation nanotechnologies (passive nanostructures). If important ethical issues are already at stake when we are dealing with the simplest kind of nanoproducts, there is no way of doubting that an ethical dimension of nanotechnology exists.

What scholars have in mind when they wonder whether nanoethics exists is the question whether we are entitled to talk about nanoethics as a new specific field of inquiry. This is a harder question, since there is no agreement about the kind of evidence that it is necessary to produce in order to show that the answer be ‘yes’ or ‘no’. Is it sufficient, in order to claim that the answer be ‘yes’, to show that some researchers start referring to their own scientific community as the ‘nanoethics community’? Or, that new journals devoted to nanoethics appear? Or, that a considerable amount of money is invested in a field labelled as ‘nanoethics’? Indeed Allhoff & Lin (2006, p. 183) have sustained that the latest is a good argument in favour of the claim that nanoethics is a distinct field: “It would certainly be strange that there would be so much invested by various government agencies, universities, publishers and other organizations globally, if nanoethics were not a distinct or intelligible field”. However, it seems to me that McGinn (2010) is right in replying that the argument is not relevant. Being a distinct field “depends on properties of the field itself and the kinds of issues it raises compared with those of other fields of applied ethics, not on how much various organizations invest in it”². The same point holds against the relevance of there being a nanoethics community, or some journals devoted to nanoethics. The fact that some researchers start calling themselves ‘nanoethicists’ can at best reveal that they believe that nanoethics is a distinct field, not that it really is a distinct field. But what does ‘being a distinct field’ amount to after all?

A possible answer is that nanoethics is a new distinct field if and only if it can be shown that some *new* ethical problems arise in nanotechnology that cannot be found elsewhere. This idea has attracted many people, and a large number of papers have focused on the question whether there are new ethical issues in nanotechnology (see, e.g., Allhoff 2007; Allhoff & Lin 2006; Grunwald 2005; Holm 2005; MacDonald 2004; McGinn 2010; Swierstra & Rip 2007; van de Poel 2008). However, since it has not been clarified what counts for being a *new* ethical issue, as opposed to being a well-known one,

¹ Kermisch (2012: 30).

² McGinn (2010: 121).

this move has not contributed to make the original question more objective. While many have established that no ethical issue arising in nanotechnology is actually new (e.g., McGinn 2010), others have tried strenuously to detect some trace of ethical newness in nanotechnology in order to conclude that nanoethics is a distinctive subfield of applied ethics (e.g., Allhoff & Lin 2006).

I think that the ‘new ethical problems issue’ is not so important. Firstly, as I have said, it would be necessary to furnish a perspicuous criterion for objectively distinguishing a new ethical problem from an old one. Doing so may be neither simpler nor less arbitrary than directly providing a criterion for objectively distinguishing a new distinct field of applied ethics from an old one. Therefore, getting from the ‘new distinct field issue’ to the ‘new ethical problems issue’ may be not a real gain. Secondly, nanoethics can be a new distinct field of inquiry also in case there are no new ethical problems arising in it. We do not need to detect authentically new ethical issues in some new area to be entitled to start considering that area as a distinct area. It may be sufficient to show that so many new (non-ethical) things are going to happen in that area, that they will make us reframe our conception of the (old) ethical issues arising together with them. In other words, nanoethics may be innovative for applied ethics also if it is not going to engender any new ethical issues. In my opinion, this is exactly the case. If we think that nanotechnology is going to be cognitively revolutionary for applied ethics, we can consider it as a new distinct field of applied ethics also if no new ethical problem shows up in it.

After all, although we agree with McGinn that being a distinct field “depends on properties of the field itself and the kinds of issues it raises compared with those of other fields of applied ethics”, we should not believe that ‘being a distinct field’ is an objective property of the world. We do not *discover* that a given field is a new distinct field. We *decide* that it is, on the base of both empirical evidence (included some expected empirical evidence) and our goals and preferences. I think there is room for such decisions to be rational and relevantly dependent on reality. I also think it to be rational to decide that nanoethics be a distinct new field, although we have good reasons to claim that no ethical problem arising in it will ever be authentically new (McGinn 2010). This does not amount to say that we “need a new nanoethics” (Holm 2005). We do not necessarily need a new toolbox, and “the toolbox developed in applied ethics during the last 35 years probably already contains the necessary tools for the analysis of nanotechnology” (*Ivi*, p. 3). Nonetheless, it is not difficult to argue that nanotechnology can help us look at old ethical problems in new different ways, and because of this change we will need a new toolbox for the whole applied ethics. This is a sufficient reason, I claim, to think that nanoethics *is* a distinct sub-field of applied ethics.

2. *Why nanotechnology is likely to change our minds*

Why do I maintain that nanotechnology will invite us to reframe our well-known ethical problems arising in technological domains? In a word, because many new amazing things will happen in nanotechnology in the next years. We will therefore see well-known ethical problems in brand new clothes, so that our overall perception of those ethical problems will not be the same as before.

Nano-objects notoriously possess unexpected new properties in virtue of their small size. Their qualities can be radically, and surprisingly, different from larger particles of the same substance. This scale effect is due to several factors: the surface to volume ratio increases, as well as the proportion of atoms that come in contact with surrounding objects; gravitational forces become unimportant; electromagnetic forces prevail; quantum mechanics laws become relevant; the strong Brownian motion of nanoparticles has significant effects. As a result, the nano-world behaves differently and unpredictably from whatever we may know. Our knowledge of the macro-world is not useful to anticipate the interactions at the nano-scale. In fact, we have to deal with a new kind of uncertainty. As in quantum mechanics, uncertainty and unpredictability are not a result of insufficient knowledge, but are constitutive attributes of the situation. They are intrinsic and ontological features – not just epistemic ones. We must remember that some interesting nanoparticles do not actually exist in the world – or, at least, we cannot know whether they exist or not – before they are artificially created. Such new nanoparticles often are precursors of systems, structures and devices with novel functions. But we cannot know how they will behave before characterization. We just can have *a posteriori* nano-knowledge. This fact produces a radical kind of uncertainty that we are not familiar with. Although this is not ethical novelty, it is an important psychological, social and political novelty, that is likely to cast new light over old ethical problems raised by uncertainty and unpredictability. Of course we have experienced some structural uncertainty in the past, for instance with regard to environmental pollution, toxicity, ecosystems change, OGM, and human genetic manipulation. But now we are dealing with the kind of intrinsic uncertainty of quantum mechanics, not just with the one related to complexity and complex systems. Moreover, we are challenging it by *creating new objects* rather than by just altering natural processes, which is something we are

more accustomed to, and is conceptually included in the stronger and more specific action of irremediably introducing novel entities in the world. It may be objected that *creating new risky objects* yields a new ethical problem after all. I reply that we would need a clear definition of ‘being a new ethical problem’ in order to have a sensible possibility of agreeing with this claim. By the way, I prefer saying that this is not a new ethical problem with respect to altering natural processes, although it *is* a new psychologically relevant way of altering natural processes that is likely to make us start reasoning differently about the whole ethical problem of altering natural processes.

Another aspect characterizing nanotechnology that has the power to reshape our ways of conceiving reality, as well as the relationship between ourselves and the external world and, accordingly, the ethical dimension of this relationship, is the new epistemological profile of a nano-object. A traditional macro-object is defined by the properties that it has. The nature of its interactions with other objects is determined by the properties it possesses independently from such interactions. Properties are prior to relations. Nano-objects require a Copernican change: a nano-object seems to have no relation-independent property, and is defined by what it actually does when interacting with its environment. Relations are prior to properties, and nano-objects are a new kind of relational entity (Bensaude-Vincent 2013). They also can auto-assemble and auto-organise, eclipsing our traditional distinctions between natural and artificial, on the one hand, and living/non-living, on the other hand. Once again, although these features do not constitute any new ethical issue *per se*, they can change our way of conceiving old problems, in particular old ethical problems.

Nano-objects represent the most advanced human attempt to realise the ideal of perfect engineering control over matter and natural processes. It seems we can modify the macro-world directly intervening on the nano-world it supervenes upon. It is like if, for the first time in our history, we could affect directly the bottom level of reality and its casual processes. Of course we have no good reason to think that the nano-level is the fundamental irreducible level of matter, and on the contrary we have good reasons to think that it is not. But indeed we get a more accurate control over matter by applying our power of designing new functional objects and provoking new desired effects onto a lower level of reality. The conquest of a greater power also has its dark side. For instance, it is now possible to modify the macro-world in new invisible ways. Think of the new possibilities of using nanotechnology to affect biological processes in the human body. This is not absolute novelty, of course. But our chances to perceive that someone is crucially affecting the natural functioning of our body dramatically decrease if nanotechnology is used for accomplishing the purpose. This simple fact is likely to change our relation to science and medicine, but also to food, deter-

gents, goods, the law, the State, and our trust in them. We can no more conclude that everything is fine just because we cannot perceive that something wrong is happening. The level of reality at which some important human causal interactions take place is simply out-of-reach if nanotechnology is involved.

3. *What is part of nanoethics and what is not*

According to Allhoff (2007), ethical issues arising in nanotechnology can be grouped into a few categories: legal and regulatory issues; research funding and priorities; equity; environment, safety, health issues; privacy; medicine. Kermisch (2012) sustains that the main ethical issues posed by first-generation nanotechnologies are the question of their social desirability, the ethical issues associated with the difficulties to define nanotechnologies properly, the ones linked to uncertainties surrounding nanotechnologies, the threat of ‘nano-divide’, and the ethical issues linked to nanotechnology as ‘dual-use technology’. On the other side, she reconstructs that the main ethical issues raised by second-, third-, and fourth-generations nanotechnologies will concern nanomedicine in the first place: access to treatment, equity and distributive justice (rich/poor patients; developed/developing countries); autonomy and informed consent; privacy and data protection (e.g., risk of medical surveillance by insurance companies); safety and responsibility. The issue of privacy and data protection will also rise independently from the problem of medical data security. The possibility to implant nanochips in the human body without the person knowing anything about it raises concerns about “invisible surveillance” by the State, and about manipulation of desires, beliefs and the will. Obviously the human enhancement prospect involves ethical discussion concerning human dignity, physical change, cognitive change, will alteration and manipulation, and the change of our self-representation as humans. The conceptual hybridation imposed by future nanotechnological developments – human/non-human, natural/artificial, living/non-living – will require ethically debating about the novel, unclear moral status of many of our actions, as well as about patentability of nano-products. Finally, the question of desirability of nanotechnological progress will also be at stake, and Kermisch interestingly introduces the specific ethical issues regarding the manipulation of the social demand and the instrumentalization of the social debate.

I think it is important to remark that we do not need to be realist about any specific mapping of the ethical issues raised by nanotechnology. Ethical issues taxonomy and classification, as well as decisions about whether one issue is ethical or not, are partly determined by the concepts themselves, but

partly dependent on our goals and preferences. Just like ‘being a new distinct field of inquiry’ and ‘being a new distinct ethical issue’, also ‘being a distinct ethical issue arising in nanotechnology’ (as opposed to ‘being just part of a distinct ethical issue arising in nanotechnology’, and to ‘being just a heterogeneous constellation of separate ethical questions pertaining to separate distinct ethical issues arising in nanotechnology’) should not be thought as an objective, intrinsic property of the world – not even of Popper’s world 3³. Therefore we should not discuss about either Allhoff’s or Kermisch’s account is more correct. However, we can discuss about either Allhoff’s or Kermisch’s account is more useful *and* correct, or, most usefully correct – as well as about whether one particular ethical issue included in one mapping, but not in the other one, actually should be considered as an ethical issue arising in nanotechnology or not.

But what is not part of nanoethics? There seem to be three cases in which any issue should not be counted as an ethical issue arising in nanotechnology: first, it is an ethical issue but does not arise in nanotechnology; second, it is an issue arising in nanotechnology but is not an ethical issue; third, it is neither an issue arising in nanotechnology nor an ethical issue. I think that, while it is infrequent that in the literature some issue is claimed to arise in nanotechnology when it actually does not, it is easier that some issue arising in nanotechnology is supposed to be an ethical issue when it is not.

An ethical issue is an issue that can be debated only by developing, or rejecting, arguments in favour or against some ethical position about it. Under an ontological point of view, an ethical issue is therefore reducible to some arguments supporting ethical conclusions (a negation of an ethical position being an ethical position itself). An argument supporting an ethical conclusion can rely on some factual premises (and typically does), but must rest as well on at least one ethical premise, as a consequence of Hume’s thesis that an *ought* cannot be derived from an *is*⁴. As a consequence, an ethical issue is reducible to an indefinite number of arguments going from some presumably shared ethical premises to some disputed ethical conclusion about the issue itself. What is not so reducible – or, what is not debatable by such arguments – is not an ethical issue at all, and for this reason cannot be part of nanoethics.

Many things that are not part of nanoethics actually are, or may be, useful to nanoethics. In some cases they are, or may be, exceptionally useful to it. But the fact does not change that they are not part of it. Describing what people think about nanotechnology is not part of nanoethics. Even describ-

³ Karl R. Popper (1978).

⁴ David Hume (1739-1740: book III, part I, section I).

ing what people *ethically* think about nanotechnology is not part of nanoethics. In fact, when we veridically describe what people ethically think about nanotechnology, we are neither proposing nor rejecting any argument in favour or against some ethical position about it. This is history of nanoethics, or, psychology of nanoethics; still this is not nanoethics. In the same line of reasoning, sociology of nanotechnology is not part of nanoethics, just as sociology of ethics is not part of ethics. Ethical issues are constituted by arguments supporting *prescriptive* propositions, while sociology is a descriptive enterprise, like psychology and history. I therefore assume that, for example, the issue whether people ethically approve nanotechnology is not part of nanoethics. Of course this descriptive issue may become crucial to ascertain the strength of a descriptive premise of a prescriptive argument supporting some position about some ethical issue that is part of nanoethics. But the same can obviously happen relatively to any other factual, non-prescriptive issue that evidently is not part of nanoethics, such as – say – the non-ethical issue: ‘How many people bought the first beauty product containing nanoparticles?’. Answering this question, in principle, has nothing to do with ethics, and *a fortiori* with nanoethics; it has to do with *facts* pertaining with marketing and statistics. No doubts that any non-ethical issue can be recruited into some argument supporting one ethical position about some aspect of nanotechnology. But this is not surprise. Many issues that are not part of nanoethics – in particular, many issues that are not part of nanoethics because they are not *ethical* issues – can become the focus of some argument taking a stand about some ethical issue that *is* part of nanoethics. In this sense, almost every issue can become relevant to nanoethics also without being part of it. Argumentative relevance can be contingent, occasional, ephemeral and evanescent; ‘being part of’ is stable, permanent, long-term and structural.

The study of nanoethics is not part of nanoethics either. We are accustomed to considering that a researcher who reconstructs the ethical arguments used in one particular field of applied ethics actually is a researcher in that field of applied ethics. After all, what else could she be? But in order to do nanoethics we need to be (1) appropriately prescriptive, that is, prescriptive in the specific ethical modality (being *ethically* prescriptive is not the only way we can be prescriptive, since we also can be aesthetically prescriptive, for example); and (2) focused on nanotechnology. Reconstructing the ethical arguments used in nanoethics is neither (1) nor (2), since it seems to be a descriptive enterprise whose target is nanoethics itself rather than nanotechnology. Some disciplinary regard upon nanoethics can be constitutively prescriptive: it is the case of logical or argumentative evaluation of comparative strength and weakness of the arguments supporting some ethical position about some ethical issue being part of nanoethics. It is also pos-

sible to have a meta-look upon nanoethics that actually is *ethically* prescriptive – as if, for instance, we try to ethically evaluate the behaviour consisting in proposing the different opinions composing the nanoethical debate. But the fact remains that all these metalinguistic viewpoints about nanoethics are not part of nanoethics, although of course they could reveal to be – and often clearly are – very useful to nanoethics. A fundamental distinction must be drawn between (descriptively or prescriptively) analysing a pattern of moral positions about one action or practise, and ethically analysing that action or practise. Applying this distinction, it is possible to separate nanoethics from many kinds (historical, psychological, sociological, logical, argumentative, ethical, etc.) of analysis of nanoethics.

4. A consequentialist bias in nanoethics?

Some researchers have complained about there being a dominance of the consequentialist perspective in nanoethics. For example, Swierstra & Rip (2007: 17) have denounced a “consequentialist-ethics bias” in nanotechnology regulation; and Ferrari (2010: 31) has remarked that there is “a clear dominance of the consequentialist position. [...] Even if talking about consequences is not the same as being consequentialist [...], the dominance of consequentialist framework is particularly evident if we consider the centrality of issue linked to the risks of nanodevices in the debate. [...] there is a strong tendency to see risks as the sole issue emerging from nanotechnological applications”.

I think that these worries are justified, and that it would be a theoretical limitation as well as a pragmatic mistake to attribute excessive weight to consequentialist considerations in the nanoethical debate. In a different vocabulary, I would say that not every ethical issue that is part of nanoethics can be formulated in consequentialist terms. The discussion about risks, danger, regulation and its forms, and precaution, has been sometimes thought as possibly representing the whole discussion in nanoethics: but it is evident that this is not the case.

For example, an ethical issue that is part of nanoethics and that has nothing to do with consequentialism, consequences or risks, is the issue whether people have the right to live without nanotechnology also in the case nanoproducts were not more risky than natural products. Another one is the issue whether people have the right to be informed that artificial nanoparticles are specially involved in some process or present in some good, also in the case such nanoparticles were not more risky than any other particle or thing.

The right to be informed could be seen, of course, as a instrumental right protecting a more fundamental right, the right to free and autonomous choice. If I do not want to use any beauty product containing artificial nanoparticles, for example (whatever the origin of my preference: religion, ideology, extravagancy), I need beauty products to be opportunely labelled in order for my desire to be protected as a right.

On the one hand, we can register that it has been far more common in the literature to talk about an alleged right not to run augmented risks coming from nanotechnology, than considering any right concerning nanotechnology independently from risks, such as the right not to make use of any nanotechnologically equipped product at all. Such a right seems a very interesting one, as it has to do with lifestyles, personal choices, autonomy and the relationship between individual and society, and it calls for respecting some other right, as the right to be correctly informed about market and scientific and technological progress – since it is evident that it is not psychologically possible to start desiring not to make use of any nanotechnologically equipped product unless one knows that nanotechnology exists, that some goods sold in the market are nanotechnologically equipped, what is nanotechnology, and so on.

On the other hand, the idea of protecting such a right as the right not to make use of any nanotechnologically equipped product may seem exaggerated under some respects. In fact, if we suppose that the problem is not represented by risks, acknowledging this specific right would open the door to acknowledging similar rights as, for example, the right not to make use of goods manufactured by any racist person. The problem is: to what extent do I have a right to be informed about goods and, generally, about the things I make a use of, relatively to any feature of them that may be relevant for me, but not for anyone else, or in any case not for the majority of other people? Again, we could compare the right not to make use of any nanotechnologically equipped product with the right not to make use of the internet. Could the latter right be acknowledged? Defending the individual right to cultivate one's own lifestyle must be balanced against the societal need to take some sharp-cut directions, such as that of deciding that public information and institutional communication are to take place through the internet rather than by either word of mouth or printed material. As we can see, the issue whether there can be such a right as the right not to make use of any nanotechnologically equipped product also in case there is no augmented risk is an ethical issue that is part of nanoethics, of course, and it has *prima facie* nothing to do with consequences and risks.

But what Swierstra & Rip, Ferrari and others have in mind when they complain about the “consequentialist-ethics bias” and the “dominance of the consequentialist position” is a bit different from what I am suggesting. What

they are really saying is that the risk issue has been overrated, and has been addressed mainly under a consequentialist frame. As a result, deontological ethics and virtue ethics, for example, are not adequately represented in the nanoethical debate.

I agree that risks have inappropriately monopolised the debate. But I also consider it important to remark that ‘risks’ and ‘consequences’ are two very different notions. Actually risks are just a subset of the possible consequences of a nanoproduct – more or less, possible harmful consequences on human health and the environment. But the notion of ‘consequences’ is much broader, as it includes both negative and positive political, economical, social, cultural, psychological and other kind of consequences. My claim is that it is not at all easy to be non-consequentialist with respect to nanotechnology, because it is impossible to do what non-consequentialist usually do: taking for granted what the consequences are going to be, roughly. You can say that, ethically, consequences are not what really count, just in case you can presuppose that consequences are going to fall within a known range of possibilities. But if you are dealing with a ‘relational entity’ whose behaviour is impossible to predict, the resulting structural uncertainty eclipses any idea of a limited range for its consequences to fall inside. A new nanoparticle might turn out to be extremely beneficial, extremely harmful, or non-influential. It might contribute reducing the gap between the developing and the developed world, but it might contribute increasing it either (notice that this kind of negative consequence is not traditionally thought to be ‘a risk’). Both the extension and the magnitude of its possible consequences are indeterminate. In such situation, being non-consequentialist is particularly hard. I therefore maintain that, although we may complain that too much space in the debate has been dedicated to a (most-important) subset of possible consequences constituted by risks, we should understand why it is so difficult to develop non-consequentialist arguments in nanoethics⁵. In short, we cannot *afford* non-consequentialism, which seems to presuppose some kind of background supervisory control of consequences that, in the case of nanotechnology, simply seems unattainable.

References

Allhoff, Fritz. 2007. “On the Autonomy and Justification of Nanoethics”. *NanoEthics*, 1, pp. 185–210.

⁵ See Bacchini 2012.

- Allhoff, Fritz & Lin, Patrick. 2006. "What's So Special about Nanotechnology and Nanoethics?". *International Journal of Applied Philosophy*, 20, 2, pp. 179–190.
- Bacchini, Fabio. 2012. "Nanoetica e Conseguenzialismo". *Bioetica*, 2, pp. 205-224.
- Bensaude-Vincent, Bernadette. 2013. "Decentring Nanoethics toward Objects". In this issue of *Ethics and Politics*.
- Braunack-Mayer, A.J. 2001. "What Makes a Problem an Ethical Problem? An Empirical Perspective on the Nature of Ethical Problems in General Practice". *Journal of Medical Ethics*, 27, pp. 98-103.
- Ferrari, Arianna. 2010. "Developments in the Debate on Nanoethics: Traditional Approaches and the Need for New Kinds of Analysis". *NanoEthics*, 4, pp. 27-52.
- Grunwald, Armin. 2005. "Nanotechnology – A New Field of Ethical Inquiry?". *Science and Engineering Ethics*, 11, pp. 187–201.
- Holm, Soren. 2005. "Does Nanotechnology Require a New "Nanoethics"?" Cardiff Centre for Ethics, Law and Society, August 2005. [online] Available at <<http://www.ccels.cf.ac.uk/archives/issues/2005/>> [Accessed April 1, 2013].
- Hume, David. 1739-1740. *A Treatise of Human Nature*. London: John Noon. Now Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kermisch, Céline. 2012. "Do New Ethical Issues Arise at Each Stage of Nanotechnological Development?" *NanoEthics*, 6, pp. 29–37.
- Marshall, K.P. 1999. "Has Technology Introduced New Ethical Problems?" *Journal of Business Ethics*, 19, 1, pp. 81-90.
- MacDonald, Chris. 2004. "Nanotech Is Novel; The Ethical Issues Are Not". *The Scientist*, 18, p. 3.
- McGinn, Robert. 2010. "What's Different, Ethically, about Nanotechnology? Foundational Questions and Answers". *NanoEthics*, 4, pp. 115–128.
- Popper, Karl R. 1978. "Three Worlds". The Tanner Lecture on Human Value. Delivered at the University of Michigan, April 7, 1978. [online] Available at <<http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/popper80.pdf>> [Accessed April 1, 2013].
- Swierstra, Tsjalling & Rip, Arie. 2007. "Nano-Ethics as NEST-ethics: Patterns of Moral Argumentation about New and Emerging Science and Technology". *NanoEthics*, 1, pp. 3–20.
- Van de Poel, Ibo. 2008. "How Should We Do Nanoethics? A Network Approach for Discerning Ethical Issues in Nanotechnology". *NanoEthics*, 2, pp. 25–38.

SIMPOSIO



Mauro Magatti, *La grande contrazione*, Milano, Feltrinelli, 2012

Capitalismo perverso e crisi del desiderio: Magatti con Deleuze

Paolo Gomasasca
Università Cattolica
Dipartimento di Filosofia
paolo.gomasasca@unicatt.it

ABSTRACT

The aim of this paper is twofold. Firstly to show the partial agreement between two approaches to capitalism, considered as will of power and perverse metamorphosis of desire: Magatti's conception of 'techno-nihlist capitalism' and the idea of 'libidinal economy', proposed by Deleuze&Guattari and Lyotard. Secondly, to evaluate the difference between Magatti and Deleuze, in the light of the impact of financial crisis, understood as contraction of will of power and crisis of desire. From this clinical point of view, what is at stake is re-conceptualizing the nature of desire as a generative power, against the deleuzian concept of desire as nomad and anonyme flux: the key question is the possibility to think the will of power as a desire to shape social bonds, beyond its perverse temptation to kill the Other.

KEYWORDS

Libidinal economy, techno-nihlist capitalism, financial crisis, ethics of desire

1. *Banchieri-filosofi*

Qualunque sia l'angolatura da cui si legge l'attuale crisi economica, è difficile ritenere che si tratti soltanto di un collasso puramente finanziario. Stiegler è stato uno dei pochi a indicare, prima del 2008, un'altra crisi, senz'altro meno eclatante del crack tecnico, ma sintomatica di quanto stava per accadere sulla scena del mercato virtualizzato delle borse: "Il desiderio è stato liquidato [...] c'è sempre meno desiderio, mentre ci sono sempre più pulsioni. Questa è la crisi del desiderio"¹.

¹ B. Stiegler, *Reincantare il mondo. il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. di P. Vignola, Orthotes, Napoli 2012, p. 55

Mettersi da questa angolatura clinica è anche la scelta di Magatti. Il che significa inserirsi in un frame interpretativo tipicamente deleuziano. Certo, Magatti è veloce nel prendere le distanze da certe visioni deliranti: come quella, contenuta in *Logique du sens* (1969), del “mondo brulicante delle singolarità anonime e nomadi”², prontamente stigmatizzata come “assolutizzazione mitica del significato delle differenze”³. Una visione che Deleuze aveva anche prima del sodalizio intellettuale con Guattari, e che Magatti non può certo condividere, non essendo disposto a rinunciare all’idea di soggetto e di legame sociale. Ma questa divergenza estrema non è pensabile senza misurare i punti di tangenza che sussistono, proprio a partire da *Logique du sens*, tra i due approcci al capitalismo, inteso da entrambi come questione che riguarda il desiderio. Scopo di questo studio è allora provare a leggere Magatti con Deleuze, fino allo snodo teorico in cui divengono antitetici.

L’idea che il capitalismo possa centrare con il desiderio è stato l’azzardo di Deleuze nell’appropriarsi del concetto freudiano di *Libidoökonomie*. Naturalmente i puristi (economisti o psicoanalisti) si sono stracciati le vesti. A cinque anni dal crack di Lehman Brothers, l’onda della crisi finanziaria è sufficientemente lunga per convincere gli ultimi scettici che il capitalismo non dispiega solo un apparato tecnico; è un comando⁴, in grado di continuare a imporre il suo imperativo superegoico “Enjoy!”, nonostante il collasso sistemico. Dopotutto, quella del capitalismo libidinale non è una storia inventata dai post-strutturalisti del Maggio francese.

Tanto per rimanere a Lehman Brothers, fu uno dei partner esterni alla famiglia, Paul Mazur, che nel 1928 teorizzò il dispositivo mercato-desiderio come chiave della prosperità americana⁵. Il banchiere-filosofo parte da una premessa antropologica difficilmente contestabile: “All human beings are consumers.” E poi continua, facendo balenare, a modo suo, l’antica sentenza aristotelica sulla natura smisurata (ἄπειρος) del desiderio⁶: “Human desires seem to have no limits.” Da qui in avanti, però, è il banchiere che prevale,

² G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p. 125.

³ M. Magatti, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 122.

⁴ M. Hardt, A. Negri, *Common Wealth*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2009, p. 179

⁵ Devo questo riferimento a Cesare Silla e a suoi studi socio-antropologici sul marketing (cfr. C. Silla, *Marketing e desiderio. Una genealogia del capitalismo di consumo*, Carocci, in corso di pubblicazione.)

⁶ Aristotele, *Politica*, II (B), 7-8, 1267b.

perché se, in teoria, il desiderio può essere “translated into demand without end”, sfortunatamente la realtà è più complicata: “such a translation depends upon money purchasing power”.

Con l’entrata in scena del ‘mezzano universale’ (Kuppler) di marxiana memoria, l’accordo con Aristotele finisce: il potere monetario di acquistare, che a Mazur pare iscritto nella natura “no limits” del desiderio, per Aristotele si chiama “perversità insaziabile” (πονηρία τῶν ἀνθρώπων ἄπληστον). Meglio allora non farsi troppe domande, perché da qui in avanti, sempre che la prosperità resti il nostro obiettivo primario, dovremo accettare che il mercato diventi l’agenzia educativa principale della società: se, e finché, circola sempre più denaro, le persone “can be trained to desire.”⁷ Il tutto, ovviamente, grazie alla funzione ormai insostituibile del marketing, di cui Mazur, non a caso, è uno dei primi endorser.

Il mercato-educatore del desiderio, via marketing, disegna così il cerchio magico della nuova economia libidinale: “Advertising – scrive ancora Mazur – is an educational force. If effective, desires increase, standards of living are raised, purchases are made; purchases create production, production creates purchasing power, and the circle can be made complete if desire is at this point strong enough to convert that power into actual purchases.”⁸

Se si pensa alle soglie del crollo del ’29, si può forse restare sbalorditi di tanta fiducia nel sistema: Mazur è davvero convinto che si tratti solo di insegnare alla gente a volere sempre di più e “the productive capacity of the country will actually groan under the burden of the enormous demand.”⁹ In realtà, dopo il crollo di Wall Street, i gemiti del paese non saranno certo di piacere. Ma l’euforia pre-crisi di Mazur, dato l’annodamento capitalismo-desiderio, può essere spiegata solo se intesa come un sintomo, che ci riporta immediatamente alla perversità insaziabile denunciata da Aristotele. Quando il mercato diventa un dispositivo di scatenamento della spinta a godere “without end”, l’economia finisce effettivamente per assomigliare alla perversione, nel senso freudiano del termine, perché ne condivide – come direbbe Žižek – lo stesso immaginario da cartoni animati: è come voler vivere in un

⁷ P. Mazur, *American Prosperity. Its Causes and Consequences*, Viking, New York 1928, pp. 24; 42-43; 224.

⁸ Ibi, p. 224.

⁹ Ibi, p. 225.

universo dove non si muore mai, felicemente sgombro dal “reale della finitezza umana.”¹⁰ Punto di diagnosi su cui torneremo.

Nel frattempo, potremmo già collocare a questo livello clinico l’idea di Magatti: il capitalismo diventa libidinale quando trasforma il desiderio in volontà di disporre il mondo senza condizioni (o meglio, alle condizioni imposte dal potere monetario). Per questo è importante capire con che cosa abbiamo a che fare: il capitalismo libidinale non è di fronte (come ‘nemico’ o come ‘alleato’, a questo livello, poco importa); è piuttosto il terreno di gioco in cui ci troviamo. Magatti lo ammette evitando false cautele, laddove afferma, più volte, che tutti, nessuna ‘anima bella’ esclusa, “siamo in pieno nel discorso della potenza”, cioè dentro un sistema che “dispone il mondo [...] e, in questo modo, lo istituisce”¹¹.

Non diversamente da questa diagnosi, Lyotard si esprime provocatoriamente, nel ’73, in termini di “capitalismo energumeno”¹². Naturalmente la ‘cura’, essendo Lyotard ‘fedele’ a Deleuze e Guattari, è – come vedremo – quanto di più distante dalla prospettiva di Magatti. Ma è importante misurare fino in fondo la tangenza. A cominciare dalla tesi secondo cui il capitalismo, come afferma deleuzianamente Lyotard è “il punto giusto da cui vedere tutto”¹³.

Non vi è dunque critica sensata del capitalismo che si pensi ingenuamente esterna al suo frame ideologico. Sotto questo profilo, è interessante il caso citato da Lyotard: già negli anni Settanta, in largo anticipo sulle tesi della cosiddetta ‘decrecita felice’, alcuni economisti del MIT denunciavano preoccupati il nesso tra aumento della produzione e crescita esponenziale dell’inquinamento¹⁴. Soluzione proposta allora: regoliamo la macchina produttiva su *zero growth* o il pianeta esploderà. Risposta capitalista: incorpo-

¹⁰ S. Žižek, *The Matrix, or, the Two Sides of Perversion*, 1999 (<http://www.lacan.com/zizek-matrix.htm>).

¹¹ Magatti, *La grande contrazione*, p. 174, 37. C’è qui un’interessante eco teorica nella prospettiva di Negri che, analogamente, afferma: “we are immersed in Power; we are within Power” (A. Negri, *The Political Subject and Absolute Immanence*, in C. Davis, J. Milbank, S. Žižek (eds.), *Theology and the Political: The New Debate*, Duke University Press, Durham 2005, pp. 231-239; p. 237)

¹² J.-F. Lyotard, *Capitalisme énergumène*, in Id., *Des dispositifs pulsionnels*, Galilée, Paris 1994 (prima edizione 1973), pp. 21-56.

¹³ *Ibi*, p. 43.

¹⁴ Il riferimento di Lyotard è ovviamente al famoso Report commissionato al MIT dal Club of Rome nel 1972: D.H. Meadows, D.I. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *The limits to growth*, Universe Books, New York 1972.

riamo i costi di disinquinamento nei costi di produzione. Questo ‘assioma’ supplementare, come è evidente, è una tattica di dispiegamento della potenza, che riconfigura la sua strategia discorsiva inglobando l’obiezione. Ciò significa, per Magatti, che non si può evitare di parlare questo linguaggio; la posta in gioco, casomai, è dire la potenza altrimenti.

Era già questa, tra l’altro, la consapevolezza maturata in *Libertà immaginaria*, che non casualmente terminava delineando lo stesso apparato concettuale entro cui collocare il pensiero del sistema finanziario e la valutazione dei suoi eventuali fallimenti: “Ci potranno essere crisi, regressioni, ma le questioni di fondo che sono state sollevate – il desiderio, la potenza, il rapporto tra diversi – non potranno essere eluse”¹⁵.

La crisi, puntualmente, è arrivata, recandoci il suo terrificante “Welcome to the real world!”. Vediamo allora fin dove si spinge l’accordo con Deleuze, anche attraverso il filtro lyotardiano.

2. *Altrocidio*

La diagnosi di perversione è senz’altro da spiegare. Intanto è significativo notare che il sintomo dell’euforia addebitabile a Mazur si ripete poco prima della crisi del 2008: è vero che, come si dice in gergo, prevedere “cigni neri”¹⁶ è semplicemente impossibile; ma il premio Nobel Robert Lucas, che nel gennaio del 2003, in apertura del suo discorso all’*American Economic Association*, dichiara risolto, almeno per molti decenni, il problema di come prevenire una depressione¹⁷, non sta solo ignorando l’idea marxiana di “crisi periodiche”¹⁸; sta ripetendo il discorso della potenza.

¹⁵ M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 379.

¹⁶ T. Nassim, *Il cigno nero. Come l’improbabile governa la nostra vita*, tr. it. di E. Nifosi, Il Saggiatore, Milano 2008.

¹⁷ “Macroeconomics was born as a distinct field in the 1940s, as a part of the intellectual response to the Great Depression. The term then referred to the body of knowledge and expertise that we hoped would prevent the recurrence of that economic disaster. My thesis in this lecture is that macroeconomics in this original sense has succeeded: Its central problem of depression-prevention has been solved, for all practical purposes, and has in fact been solved for many decades” (R.E. Lucas, *Macroeconomic Priorities*, “American Economic Review”, 2003, vol. 93 (1), pp. 1-14; p. 1). Bisogna però dire che vi erano anche voci decisamente dubbiose, anche all’interno dell’Università di Chicago, come ad esempio quella di Rajan: «I have outlined a number of changes to the nature of financial transac-

Certo, potremmo rubricare l'euforia di Lucas sotto la voce 'imperdonabile abbaglio'. Ma c'è modo, secondo Magatti, di legare questo genere di credenza quasi religiosa nella potenza macroeconomica all'universale accettazione del regime discorsivo capitalista: il fatto è che l'euforia di Mazur e di Lucas non rimane fenomeno isolato; è piuttosto il correlato emotivo di un'interpretazione *culturale* del mondo, che funziona come un orizzonte che si pretende assoluto. Altro modo di vedere che ci siamo "in pieno" e che non è proprio una passeggiata uscire dal "piano del capitale"¹⁹. Con l'aggiunta di una precisazione clinica fondamentale, che spiega la relativa intrascendibilità del discorso capitalista: "all'interno del frame culturale del capitalismo tecnico-nichilista – scrive Magatti –, la resistenza data dall'esistenza dell'Altro e di Altro da sé viene devitalizzata [...] l'Altro è semplicemente fatto scomparire dalla vista, spintonato via"²⁰.

Non c'è definizione più accurata di perversione. L'Altro che fa resistenza è il simbolo inequivocabile del limite strutturale del soggetto. Farlo scomparire, è un sogno da cartoni animati, dove tutto – come già detto – fila liscio, perché non si incontra mai nessun limite. Ragione per cui il perverso non tollera la presenza dell'Altro. E su questo, Deleuze *docet*: "il mondo del perverso – si legge in *Logique du sens* – è un mondo senza altri [...] Ogni perversione è un altricidio, un altrocidio"²¹. Non a caso, il primo altro che viene fatto fuori, come spiega bene Lyotard, è l'altro del sesso²². È sufficiente codificare i sessi come merci e la legge della scambiabilità farà il resto. Cosa che aveva attirato l'attenzione anche di Marx: "nel valore di scambio – si legge nei *Gründrisse* – la relazione sociale tra le persone si trasforma in rapporto sociale tra co-

tions. While these have created undoubted benefits, and on net are likely to have made us significantly better off, they have opened up new vulnerabilities» (R.G. Rajan, *Has financial development made the world riskier?*, Proceedings, Federal Reserve Bank of Kansas City, pp 313-369; p. 332).

¹⁸ «Crisi periodiche, in cui la vita economica percorre successivi periodi di ristagno, di vitalità media, di precipitazione, di crisi» (K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, L.2, *Il processo di circolazione del capitale*, tr. it. di R. Panzieri, Einaudi, Torino 1975; p. 220).

¹⁹ G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006, p. 686.

²⁰ Magatti, *La grande contrazione*, p. 197.

²¹ Deleuze, *Logique du sens*, p. 372

²² J.-F. Lyotard, *Rudimenti pagani. Genere dissertativo*, tr. it. di N. Coviello, Dedalo, Bari 1989, p. 158.

se”²³. A quel punto è facile instaurare un perfetto regime di equivalenze, misurabili in denaro, che annulla ogni differenza: “I soggetti – continua Marx – sono l’uno per l’altro nello scambio solo mediante gli equivalenti, sono equivalenti e si confermano come tali mediante lo scambio dell’oggettività, in cui l’uno è per l’altro. Poiché sono l’uno per l’altro solo come equivalenti, possessori di equivalenti che confermano questa equivalenza nell’atto dello scambio, essi sono, come equivalenti, nello stesso tempo indifferenti l’uno all’altro; la loro ulteriore differenza individuale non li riguarda affatto; essi sono indifferenti a tutte le loro ulteriori particolarità individuali”²⁴.

Un mondo perfettamente piatto, senza morte e senza sesso: che cosa desiderare di più?

Apparentemente nulla, perché quando il perverso gode, come spiega Freud, risveglia un immaginario infantile irresistibilmente saturante: “non si può misconoscere che al suo soddisfacimento si riallaccia un godimento narcisistico altissimo, poiché essa offre all’Io l’appagamento dei suoi antichi desideri d’onnipotenza”²⁵. E chi non vorrebbe essere come Dio, soprattutto se l’onnipotenza, come si legge nei *Manoscritti* marxiani del ’44, è alla fine solo una questione di soldi?²⁶ Il che ci riporta al “money purchasing power” di Mazur.

3. *La ruota della circolazione*

Potrebbe allora nascere un interrogativo: qual è lo scopo della macchina capitalista che dispone il mondo altricida della perversione? Domanda sbagliata. Marx lo aveva già capito, sempre nei *Gründrisse*. Che cosa fa il denaro, si chiede Marx? “La determinazione del denaro è quella di rimanere nella circolazione con funzione di ruota della circolazione stessa, ossia di ricominciare

²³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* (1857-58), tr. it. PGreco, Milano 2012, vol. I, p. 88.

²⁴ Ibi, pp. 184-185.

²⁵ S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929)., in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 555-630, p. 608.

²⁶ K. Marx, (1844). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1973, 151-157: “Il denaro, possedendo la caratteristica di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l’oggetto in senso eminente. L’universalità di questa sua caratteristica costituisce l’onnipotenza del suo essere”.

sempre da capo la sua circolazione come *perpetuum mobile*”²⁷. Non vi è dunque alcuno scopo da raggiungere: la circolazione vuole solo continuare a circolare, eternamente. Nel discorso della potenza, l’unica legge è meccanica, non teleologica: “contrazione” ed “espansione”, sono ancora i termini di Marx, che ci mettono nuovamente sulla buona strada per leggere Magatti con Deleuze.

C’è una logica, dice infatti Magatti, che pervade tanto il sistema economico quanto quello politico: “in entrambi i casi, gli apparati istituzionali non hanno altro scopo se non quello di ampliare gli spazi del godimento individuale, trasformandolo in domanda di potenza che sostiene la crescita dei sistemi infrastrutturali sulla base dei quali le società avanzate sono organizzate”.²⁸

Riedizione contemporanea del cerchio magico di Mazur. Con la non piccola differenza che del desiderio non si parla più. Potremmo dire, come fa Stiegler, che è il costo della perversione: il desiderio che non vuole l’Altro tra i piedi cede il passo alla pulsione. Ma capire questo avvicendamento non è semplice. Non si tratta, infatti, di una sparizione, bensì di una complicata metamorfosi. Sotto questo profilo esplicativo, l’indicazione di Magatti è istruttiva: la vera partita si gioca innanzitutto nella ridefinizione dell’esperienza soggettiva del godimento.

Il desiderio continua a volere il godimento; del resto, è questa la forma del comando capitalista ‘godi!’. Ma il contenuto del comando è cambiato e significa, astutamente: ‘continua a voler godere’. Si capisce allora quando Magatti afferma che lo scopo del discorso capitalista è “ampliare gli spazi del godimento” e non, banalmente, far godere i consumatori; dunque è vero che il godimento si è “trasformato”: non è più, in senso stretto, un piacere che soddisfa, bensì una reiterata “domanda di potenza”, che espande il piano immanente del discorso e differisce l’appagamento all’infinito. Ed è così che Magatti incrocia, per l’ultima volta, Deleuze.

Proprio in *Mille Piani*, il godimento differito non viene letto freudianamente, come inibizione del desiderio nella meta, ma piuttosto come “conquista di uno stato in cui il desiderio non manca più di nulla, si riempie di se stesso e costruisce il proprio campo di immanenza”. Il riferimento di Deleuze e Guattari, come noto, è un famoso trattato taoista in cui si spiega la tecnica del *coitus reservatus*: a condizione che l’uomo non raggiunga l’orgasmo, si at-

²⁷ Marx, *Lineamenti*, vol. I, p. 139.

²⁸ Magatti, *La grande contrazione*, p. 56.

tua “un circuito d’intensità tra l’energia femminile e l’energia maschile” che dovrebbe assicurare un “aumento delle potenze”²⁹.

L’analogia con la logica espansiva di cui si dice ne *La grande contrazione* è evidente. Ma è Lyotard, cui Deleuze e Guattari – peraltro – rinviano in nota, ad associare esplicitamente coitus reservatus e capitalismo, consentendoci di allineare la diagnosi di Magatti alle tesi di *Mille piani*.

Nel suo *Economia libidinale* (1974), Lyotard richiama, ad un certo punto, il rovesciamento stigmatizzato da Marx (e da Aristotele) della relazione tra merce (fine) e denaro (mezzo): al posto del circuito normale M-D-M, ad un certo punto della storia compare il circuito perverso D-M-D. “Non è forse esattamente in questo rovesciamento – si chiede a questo punto Lyotard – che consiste il coitus reservatus, il quale con la sospensione dell’emissione mette in serbo la ricchezza in seme, in intensità Tao, e contemporaneamente eccita le regioni (la donna) capaci di rifornirlo di energia? Il mercante non attiva, non estende forse il circuito del commercio suscitando nuovi scambi che all’inizio appariranno necessariamente inutili e anche snaturati, e non sospende forse come l’erotico orientale l’emissione, vale a dire l’uso dei beni che fa circolare, a vantaggio di ciò che, solo, può metterli in rapporto, l’energia monetaria, l’energia in quanto moneta?”³⁰

Scambi inutili e snaturati: descrizione perfetta della perversione capitalista, nel suo attuale assetto finanziario, dove l’unico motore (taoista) è “l’intenzione di intensificazione” dell’energia monetaria e la raffinata “ricerca della mutabilità”, ovvero di ulteriori scambi, inutili e snaturati³¹.

Si capisce infine perché il desiderio è in crisi: la trasformazione del godimento come appagamento in godimento come rinvio infinito rimbalza su una seconda metamorfosi perversa: dal desiderio come mancanza al desiderio che si “riempie di se stesso”.

4. *Viva il capitale?*

È ormai l’ora della pulsione, o – potremmo dire – del desiderio divenuto energia monetaria e, quindi, funzione di ruota della circolazione. E non è che Deleuze e Guattari non se ne siano accorti. Ma il fatto è che, per loro, la me-

²⁹ Deleuze-Guattari, *Mille piani*, p. 247.

³⁰ J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, tr. it. PGreco, Milano 2012, p. 229.

³¹ ibi, p. 228.

tamorfosi perversa assomiglia troppo alla liberazione del desiderio, che finalmente non deve più “rapportarsi a nessun criterio esterno o trascendente”³². Sicché bisognerebbe quasi ‘ringraziare’ il capitalismo per aver propiziato questo scatenamento pulsionale. È una leggerezza nella valutazione del discorso della potenza che si vede all’opera fin da l’anti-Edipo: “il capitalismo [...] libera i flussi del desiderio in un campo deterritorializzato”³³. Sembra di sentire Marx, quando nel *Manifesto* si lascia sfuggire l’ammirazione per la potenza rivoluzionaria borghese: “Solo la borghesia ha dimostrato che cosa possa compiere l’attività dell’uomo. Essa ha compiuto ben altre meraviglie che le piramidi egiziane, acquedotti romani e cattedrali gotiche”³⁴.

Il capitalismo fa meraviglie. E Deleuze e Guattari non hanno resistito, almeno per un attimo, alla sua cattura immaginaria: chissà infatti cosa succederebbe se si potesse “andare sempre più in là nella tendenza, fino al punto in cui il capitalismo si spedirebbe nella luna con tutti i suoi flussi: in verità non si è ancora visto nulla”³⁵. Naturalmente è solo per un attimo. La conclusione de *L’anti-Edipo* suona assai diversa: “il capitalismo è definito da una crudeltà incommensurabile”, perché ci fa morire gridando “viva il capitale”³⁶.

Eppure, bisogna ammettere che la fantasia di seguire la liberazione dei flussi, fin “nella luna”, è stata (loro malgrado?) più forte di tutte le cautele e gli avvertimenti. Così, quando anche in *Mille piani* si legge, ancora, di assecondare i flussi liberati dal capitalismo, facendo solo attenzione che la tendenza “non si converta in distruzione, abolizione pura e semplice, passione d’abolizione”³⁷, si potrebbe anche sorridere, se non fosse che è proprio quello che è successo: “Welcome to the real world!”

È su questa irruzione del reale che si snoda la divergenza di Magatti *non più* con Deleuze. Ma qual è il motivo che ha consentito a Magatti di non interpretare la perversione del desiderio, che pure ha visto *con* Deleuze, come una liberazione?

Si possono dare due risposte ‘facili’: la prima è che ha visto la crisi, cioè la realizzazione oscena del fantasma perverso. Ma questa, a ben vedere, non è

³² Deleuze-Guattari, *Mille piani*, p. 247.

³³ G. Deleuze - F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. Di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 36.

³⁴ K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it., Bari, Laterza 1964,

³⁵ Deleuze-Guattari, *L’anti-Edipo*, pp. 36-37.

³⁶ Ibi, p. 429.

³⁷ Deleuze-Guattari, *Mille piani*, p. 340.

nemmeno una risposta corretta, perché Magatti ha scritto anche *Libertà immaginaria*, quindi ha già decostruito, prima del 2008, il capitalismo libidinale³⁸. La seconda risposta chiama in causa l'idea di soggetto umano. E ovviamente è troppo facile contrapporre l'antropologia di Magatti al congedo deleziano dal soggetto. Una contrapposizione macroscopica, ben visibile di nuovo attraverso il filtro lyotardiano: lungi da dover guarire il soggetto dal fantasma perverso, scrive Lyotard, dobbiamo finalmente “*guarirci dal soggetto, liquidandolo nell'anonimato*”³⁹.

La nostra ipotesi è che la divergenza dipenda da una sottovalutazione, da parte di Deleuze e Guattari, del potenziale nichilistico della tecnica, nel momento in cui si accoppia al capitalismo libidinale. È vero che in *Mille piani* si parla, ad un certo punto, di “perversione tecnocratica”⁴⁰, ma sempre come un tradimento, una riduzione totalitaria dei flussi perversi e liberanti del desiderio. Ciò che invece gli eventi hanno mostrato è il contrario: il predominio acefalo della tecnica, accoppiata al capitalismo libidinale, è l'inveramento, o piuttosto lo specchio del desiderio che “si riempie di se stesso”. Cosa che Magatti ha visto subito con gli occhi di Heidegger. Vale dunque la pena di vedere quello che a visto, lasciando Deleuze e Guattari alle prese con il loro fantasma.

5. *La tecnica come questione*

Nella famosa conferenza del 1953, Heidegger dà una definizione di tecnica del tutto omologa all'intenzione ‘taoista’ incorporata capitalismo: la tecnica funziona come un'intelaiatura (*Ge-stell*), “la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata”⁴¹.

Stessa logica di espansione, sorretta da una volontà di potenza che, per Heidegger, si auto-organizza in apparato (*Rüstung*). A quel punto, tutto (nel

³⁸ Va detto che anche Guattari, nel vedere la crisi degli anni Ottanta, abbandonò ogni fantasia sul capitalismo. Arriverà infatti a chiedersi se “la crisi non sia, nel suo fondamento ultimo, altro che una crisi dei modelli, espressione di un capitalismo psicotico che conduce al disastro” (F. Guattari, *Les années d'hiver (1980-1985)*, Les Prairies ordinaires, Paris 2009).

³⁹ Lyotard, *Capitalisme énergumène*, p. 43.

⁴⁰ Deleuze-Guattari, *Mille piani*, p. 675.

⁴¹ M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, pp. 5-27; p. 20.

linguaggio heideggeriano, “gli essenti”) diviene indifferentemente strumento da usare “a beneficio dell’apparato”. Ma questo ‘uso’ degli essenti non è indolore. Heidegger ne legge l’effetto nichilista, che progressivamente si svela: siccome la tecnica come apparato, esattamente come la circolazione monetaria, “dà luogo all’incondizionatezza dell’accrescimento e dell’assicurazione di sé, e in verità ha come scopo l’assenza di scopo, questo usare è un usurare”⁴².

Illuso dunque chi volesse governare l’apparato e il processo di accrescimento della potenza tecnica⁴³. Illuso soprattutto perché l’uomo, dice Heidegger, è la “materia prima” più importante da usurare, “nel senso che getta incondizionatamente in questo processo la sua volontà”.

Così, una volta usurato tutto, desideri inclusi, il mondo si trasforma in “non-mondo”⁴⁴, uno spazio – cioè – dove il regime perverso delle equivalenze tende sempre più a evacuare l’umano .

Che fare, allora? Si può volere la potenza senza per forza far fuori l’umano? In fondo, l’impulso alla potenza, come insegna Nietzsche, è “il più terribile e fondamentale desiderio dell’uomo”⁴⁵. Forse un contraccolpo,

⁴² M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id. *Saggi e discorsi*, pp. 45-65; p. 60.

⁴³ Bisognerebbe davvero dire illuso, e tragicamente, Heidegger stesso, che ha creduto al terrificante sogno che il nazionalsocialismo potesse rappresentare quel tipo di governo mondiale dell’apparato tecnico. Questione aperta e lacerante, cui qui possiamo solo accennare. Forse Heidegger si è accorto che la cosa non poteva funzionare e forse, come suggerisce Habermas, il nazionalsocialismo dev’essergli finalmente apparso come “un’espressione particolarmente caratteristica, dunque un semplice sintomo, di quel funesto destino della tecnica contro il quale un tempo essa avrebbe dovuto reagire.” (J. Habermas, *Martin Heidegger: opera e visione del mondo*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 49-84; p. 66). Certo è che è difficile non subire l’urto di *Introduzione alla metafisica*, in quel famoso (ambiguo?) passaggio della lezione in cui si dice che il nazionalsocialismo non ha niente a che fare con quello che normalmente si dice e che invece bisogna capire “l’intima verità e la grandezza di questo movimento (cioè l’incontro tra la tecnica planetaria e l’uomo moderno)” (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. Di G. Masi, Mursia, Milano 1968, p. 203).

⁴⁴ Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 60.

⁴⁵ F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, tr. it. di A. Treves, Bompiani, Milano 2001, p. 393. Sotto questo profilo, è vero che Nietzsche, da aristocratico della potenza, non ha alcuna simpatia per la democratizzazione gregaria degli scambi economici e dell’accesso al godimento. Basta leggere il famoso paragrafo “Delle mosche del mercato” contenuto in *Così parlò Zarathustra* (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr.it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 78). Eppure, non si può evitare che certi passi, come ad esempio l’incipit de *L’anticristo*, entrino in risonanza con le perversioni capitaliste: “Che cos’è buono? – Tutto ciò che eleva il

un'esperienza di impotenza, non sarebbe a questo punto solo un male. Con uno strano interrogativo, Heidegger sembra presagire qualcosa del genere: "Forse l'eccesso di sofferenza potrebbe qui ancora apportare un cambiamento?"⁴⁶ Da non intendere come il macabro augurio del disastro. Assomiglia piuttosto all'ipotesi su cui lavora Magatti e cioè che sia possibile "far tesoro di quello che la crisi ci insegna"⁴⁷, per provare a dire l'impulso alla potenza in un altro modo.

6. Un'altra potenza

Una "grande contrazione" è uno shock terrificante, soprattutto per un sistema ebbro di espansione. Ma, proprio per questo, rappresenta l'esperienza reale del limite, di quell'Altro che abbiamo spintonato via e che fa segno della nostra vulnerabilità e bisognosità. Dunque è il ritorno di qualcosa che la perversione ci abitua a ignorare, nel gioco raffinato dei suoi feticismi. Un ritorno doloroso, ma immediatamente istruttivo di un paradosso che Heidegger aveva ben chiaro: "l'assenza di bisogno (Notlosigkeit)", cioè credere perversamente di possedere il mondo, "è la massima e più nascosta indigenza", perché proprio quel reale che pretendiamo di "tenere in mano" ci manca⁴⁸.

E così viene in mente che la potenza è un desiderio che non si realizza esclusivamente nel possesso. Certo, Heidegger è spaventato dagli effetti sradicanti della tecnica⁴⁹. Al punto che, a volte, sembra che l'unica risposta possi-

senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa dell'uomo. Che cos'è cattivo? – Tutto ciò che ha origine dalla debolezza. Che cos'è la felicità – Sentire che la potenza *sta crescendo*, che una resistenza viene superata. *Non* appagamento, ma maggior potenza" (F. Nietzsche. *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1988, pp. 4-5). Sembra davvero, al di là di Nietzsche, la ricetta per la metamorfosi perversa del godimento.

⁴⁶ Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 65.

⁴⁷ Magatti, *La grande contrazione*, p. 13.

⁴⁸ Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 59. Da notare l'analogia tra la Notlosigkeit e la nozione lacaniana di "manque du manque" (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, tr. it. di A. Succetti, Einaudi, Torino 2007).

⁴⁹ Durante una famosa intervista rilasciata negli anni Sessanta a *Der Spiegel*, Heidegger dichiara all'intervistatore il suo timore: "non so se lei sia spaventato: io, in ogni caso, lo sono, dopo che ho visto le fotografie della terra scattate dalla luna. Non c'è affatto bisogno di una bomba atomica. Lo sradicamento dell'uomo esiste già. Non ci rimangono che

bile per lui sia il “radicamento nella propria terra”, cioè non farsi strappare dalle mani ciò che è “famigliare (*heimish*) per l’uomo”⁵⁰.

Ma forse quello che sta indicando non è un banale (o ancor più spaventoso) ritorno alla natura incontaminata, come fosse la rivendicazione di una proprietà violata. La posta in gioco è se sia possibile dare luogo a un’esperienza di mondo, dove le cose e le persone non siano per forza rese equivalenti da una logica che funziona solo secondo “il calcolo e l’organizzazione totale”⁵¹.

Un’esperienza di mondo da inventare, con uno stile, però, che è chiaramente indicato da Heidegger alla fine della conferenza del ’53: il domandare, inteso come “pietà del pensiero”, che sa rinunciare non alla potenza, ma – per l’appunto – alla pretesa di tenere in mano il reale. Un esercizio che, in tempi di crisi, diventa più urgente che mai, perché tanto più “noi domandiamo”, conclude Heidegger, “quanto più ci avviciniamo al pericolo”⁵².

Sintomatica flessione del domandare al plurale. Perché in effetti si domanda veramente solo ad altri. Stavolta è Socrate che *docet*. C’è un passaggio, tra i tanti, che sembra fatto apposta per capire che cosa sta dicendo Heidegger: è quando si discute, nel *Fedone*, di immortalità dell’anima, e Socrate si interrompe, perché capisce che la discussione ha sollevato nei suoi interlo-

rapporti puramente tecnici” (M. Heidegger, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992, pp. 122-123).

⁵⁰ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 61. Questo panico per lo sradicamento, cui Heidegger non era nuovo, divenne – come noto – oggetto di un incauto sarcasmo da parte di Lévinas. Ovviamente Lévinas aveva delle buone ragioni per obiettare ad Heidegger, essendo convinto che la denuncia dello sradicamento operato dalla tecnica fosse il naturale preludio dell’ambigua seduzione nazional-socialista per la terra. E quindi, pur di segnare il suo netto rifiuto, finì per fidarsi, incautamente, del potere supposto liberante della tecnica: strappandoci dalle superstizioni pagane à la Heidegger, la tecnica può, secondo Lévinas, “lasciare che il volto dell’uomo brilli nella sua nudità” (E. Lévinas, *Heidegger, Gagarin e noi*, in Id., *Difficile libertà*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, pp. 289-292). Di certo, a conti fatti, si può dire che si trattò di una fiducia frettolosamente riposta. Il che non vuol dire, naturalmente, che si possa fare a meno della tecnica, cosa che anche Heidegger non si è mai sognato di dire. Su questo punto vale, forse, il più equilibrato giudizio dell’allievo di Lévinas, Derrida: “la vita è un processo di auto-sostituzione, il trapassare della vita è una *mechanike*, una forma di tecnica. Non soltanto, allora, la tecnica non è in opposizione alla vita, ma essa la infesta dal suo primo inizio” (J. Derrida, *Nietzsche e la macchina. Intervista con Richard Beardsworth*, tr. it. I. Pelgreffi, Mimesis, Milano 2010, p. 63).

⁵¹ Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 52.

⁵² Heidegger, *La questione della tecnica*, p. 27.

cutori la paura della morte. Quale rimedio, allora? Socrate, all'inizio, ironizza: cercate pure gli incantesimi di un bravo incantatore, non potreste spendere meglio il vostro denaro. Ma soprattutto – e qui non sta più scherzando – “sottomettete voi stessi, è necessario, ad una ricerca reciproca, perché è difficile che troviate persone capaci di assolvere questo compito, più che voi stessi”⁵³

Non è detto, allora, che sia solo il capitalismo a fare meraviglie. Chissà che cosa potrebbe succedere, riadattando Deleuze, se andassimo sempre più in là nella tendenza alla ricerca reciproca cui Socrate invita i suoi. Del resto, era questo l'auspicio di Heidegger, quando, alla fine della guerra, diceva ai suoi studenti del bisogno della “meditazione pensosa su se stessi, nel mutuo dialogo dei popoli l'uno con l'altro”⁵⁴.

C'è qualcuno, come Magatti, che ha cominciato a raccontare le storie di questa meditazione pensosa che si fa opera comune. La chiamano “libertà generativa”. Non è un incantesimo contro il discorso della potenza e la sua grande contrazione. È piuttosto la potenza che trova “la sua dimora nel limite”⁵⁵. E qui davvero, per dirla un'ultima volta con Deleuze, “non si è ancora visto nulla”.

⁵³ Platone, *Fedone*, 78 ab.

⁵⁴ M. Heidegger, *La povertà* (1945), tr. it. di A. Ardovino, “MicroMega”, 3 (2006), pp. 112-118; p. 118.

⁵⁵ Magatti, *La grande contrazione*, p. 225.

I fallimenti della libertà

Pier Luigi Porta

Università di Milano-Bicocca

Dipartimento di Economia, Metodi Quantitativi e Strategie di Impresa

pierluigi.porta@unimib.it

ABSTRACT

This paper takes advantage from Mauro Magatti's recent book and it treats of *liberty* within the context of what is today called 'new progressivism'. New progressivism embodies the canons of the globalized economy: it is argued here that it propounds a number of interesting principles. It appears, however, at the same time unable to tackle the fundamental imbalance of the world economy today, namely its financial excesses. Finally it boils down mainly to a new and extreme form of anti-Statism, which may prove dangerous. Another limitation comes from its exclusive emphasis on economic problems *per se*.

KEYWORDS

Liberty, new progressivism, market economy

Tra gli ideali famosi dei rivoluzionari dell'Ottantanove (pur senza esplicita citazione) Mauro Magatti¹ sceglie, in diversi suoi lavori recenti legati tra loro da un filo robusto, come cifra per la 'lettura' della epoca in cui viviamo quello della *libertà*.

Mi azzardo a dire qualcosa sul concetto oggi diffuso di *libertà*. È un'idea che è sempre stata cara alla nostra cultura, e che possiede anche un suo profondo radicato senso evangelico all'interno del mondo permeato ancora oggi da una non sempre riconosciuta anima cristiana. Tuttavia, occorre subito ricordarlo, l'Evangelo la associa alla verità (Gv. 8, 32): la verità del 'lieto annuncio' che ci libera dalla schiavitù dell'ipocrisia, degli idoli, delle false pretese. Al contrario, nella accezione diffusa oggi, noi normalmente *non* associamo l'idea di libertà alla ricerca della verità. Infatti abbiamo per lo più rinunciato a dichiararci cercatori della verità, un proposito ormai giudicato troppo ambizioso e, per questo, perfino offensivo: qualcosa che non sta bene, non è conforme ai canoni della nostra epoca illuminata: non è *politically correct*. E tuttavia, non appena grattiamo sotto la superficie del convenzionale diffuso perbenismo del *politically correct*, ci troviamo faccia a faccia con strani slittamenti di significato che divengono paradossali non appena si abbia cura di prenderne nota.

¹ *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Milano: Feltrinelli, 2012.

Mi ha colpito, per esempio, qualche tempo fa un articolo di giornale che trattava del *pudore*. “La società contemporanea certamente non lo ama” – diceva l’autore – votata come è a un ossessivo voyeurismo dove trionfa la “pubblicizzazione del privato”: non pensiamo qui soltanto alle forme più ordinarie di voyeurismo, ma alla *escalation* in generale della spettacolarizzazione dei sentimenti e in particolare, letteralmente *senza pietà*, della sofferenza e della morte. E continuava: “Con una paradossale inversione di significato, la perdita del pudore viene spacciata per libertà, mentre di fatto è una appropriazione dell’intimità e dunque un tentativo di cancellazione dell’umano”. Si ha qui un esempio di stravolgimento del senso della libertà che nasce probabilmente dalla insufficiente ricerca della *natura* delle cose al di là della loro apparenza. È il pudore una forma di ipocrisia o non lo è forse e più pienamente la sua ostentata mancanza? Non è forse proprio la *mancanza* di pudore un gioco – oltretutto divenuto commercialmente assai profittevole – che, *fin- gendo*, si legittima come libertario?

Certo non casualmente, ad esempio, un libro di qualche anno fa del Santo Padre il Papa Giovanni Paolo II, dal titolo, *Memoria e identità*, dedicava ben tre capitoli a parlare di libertà e ne sottolineava l’importanza e il valore con un robusto discorso filosofico che approdava al principio fondante della morale kantiana: questa riscopre il personalismo etico – argomentava il Papa – e riporta alla necessaria endiadi di libertà e responsabilità (p. 48), una endiadi che non può essere spezzata senza enormi conseguenze. È in questo contesto che il Santo Padre richiamava – con parole non di rado enfatizzate – i pericoli di una eccessiva sicurezza nel ritenere di avere conquistato la libertà una volta per tutte. Parafrasando il titolo di una nota pensatrice americana nostra contemporanea, Martha Nussbaum, si potrebbe parlare di *fragilità* della libertà. L’opinione dominante sui temi della vita e della morte – dalla ingegneria genetica, all’aborto, alla eutanasia – non ci ‘impone’ forse spesso forme di pensiero rispetto alle quali “ci si può legittimamente domandare se non sia questa un’altra forma di totalitarismo, subdolamente celato sotto le apparenze della democrazia” (p. 63). È un antico problema. Si tratta infatti di quella *tyranny of the prevailing opinion and feeling* della quale parlava – solo per portare un esempio tra i più celebri – John Stuart Mill nel suo saggio sulla libertà appunto, uno dei grandi classici del pensiero liberale ottocentesco.

Alcuni anni fa un altro ben noto filosofo, questa volta tedesco, Jürgen Habermas, pubblicava un denso saggio sui temi della genetica contemporanea con un titolo che mira diretto al cuore del problema e che mi pare sempre più attuale: *il futuro della natura umana*. Sottolineo questo contributo perché vedo rispecchiato in questo termine, *natura*, un tema troppo spesso e troppo facilmente messo da parte quando non apertamente rifuggito e disprezzato proprio come intrinsecamente velenoso e offensivo. Al fondo è sempre il pro-

blema di quell'anelito alla verità, di cui dicevo all'inizio, unito insieme con il senso della responsabilità che questa ricerca domanda. Ebbene: il nostro filosofo Habermas è stato criticato come *illiberale*. Il suo saggio ha del resto un sottotitolo trasparente: *i rischi di una genetica liberale*. Ma – anche senza qui entrare nel merito di cose che anche in anni recenti hanno animato le piazze e che state variamente scodellate in pubblico in tante occasioni in mille salse più o meno piccanti – non è forse paradossale che oggi si usi l'appellativo e la qualifica di *liberale* per una genetica che si propone di instaurare il costume di 'costruire' l'uomo a misura e a piacimento dei suoi generatori, sino a prendersi la 'libertà' di eliminare, senza indugio o incertezza alcuna, qualunque sopravvenienza che non risponda alle attese di questa nuova ingegneria?

Eppure, proprio per il fatto di denunciare quel pervasivo *narcisismo della autorealizzazione*, che sorregge questa nuova forma dell'uomo-ingegnere e che motiva e fonda la affermazione diffusa del 'diritto' (al quale vengon poi di fatto asservite anche le superiori esigenze della libertà di ricerca scientifica, che hanno la loro legittimità su altri piani) di crearsi una prole a proprio disegno, Habermas viene denunciato come *illiberale*. Libertà dunque: ma quale libertà? Libertà di chi? Il ritorno tra feroci strali del tema non nuovo né obsoleto della *natura* umana è forse un segno da non trascurare. Diversamente, lungi dall'esser liberi, torneremmo prigionieri di quel pilatesco "Quid est veritas?" che leggiamo nel racconto della Passione in Giovanni.

Già alcuni anni fa Mauro Magatti aveva efficacemente scritto della *libertà immaginaria*, in un volume (Feltrinelli, 2009) che è diretta premessa dell'attuale. Il retroterra di Magatti è molto ricco e molto ampio e spazia dalla sua disciplina, alla Filosofia, alla Psicoanalisi, all'Economia. Si trattava in quel caso di un volume nel quale, non a caso, tra gli autori più spesso citati figurava Zygmunt Bauman, il sociologo del postmodernismo che ha fatto un uso efficacissimo della felice metafora della *società liquida*. Nel suo saggio di una diecina d'anni fa sulla società individualizzata, Bauman coglie i segni della inquietudine che scuote la società contemporanea proprio nelle dinamiche di una *libertà* che si moltiplica troppo facilmente e della quale, in fin dei conti, non si sa che fare. "Una volta dissolto tutto ciò che era solido – egli scrive (ed. ital., p. 78) e profanato tutto ciò che era sacro, la modernità ha dato inizio a un'era di disarmonia permanente tra bisogni e capacità". È questa la radice di molta inquietante *ambiguità* e ambivalenza dalla quale nasce quello 'spirito critico-scettico' così caratteristico della età contemporanea: il "sospetto tormentoso che le cose non siano quali sembrano essere". E conclude: "L'apparizione sincronizzata di ambivalenza, libertà e scetticismo non fu una 'semplice coincidenza': c'è da chiedersi se la presenza di un elemento qualsiasi di questa *trinità moderna* sia addirittura pensabile in mancanza degli altri due" (ib., c.vo agg.). Un altro autore, che ha crescente popolarità in questi giorni, Peter Sloterdijk, vede in questo stesso genere di di-

namiche il frutto mediatizzato di “una torrenziale offerta di temi che alimentando la preoccupazione, sono in grado di unire, tramite controtensioni, la collettività alla deriva”. Così egli argomenta in un titolo significativo da poco tradotto da Raffaello Cortina, *Stress e libertà* (p. 14).

Molte delle argomentazioni di Magatti sulla ‘libertà immaginaria’ mi sono parse e tuttora mi paiono offrirsi in continuità con quanto ho sin qui riassunto e con talune analisi di Bauman, pur poi (come vedremo) orientandosi anche su registri e in direzioni differenti. La nostra epoca (afferma Magatti, 2009) va compresa alla luce della evoluzione di una tradizione liberale, “storicamente declinata sempre più decisamente sul versante dei *diritti* – di cui l’*individuo* è il solo titolare – con riferimento ai quali ciascuno è autorizzato ad avanzare rivendicazioni nei confronti del contesto circostante” (p. 18, c.vi agg.). Al tempo stesso la libertà viene anche vista come ambito di inesauribile capacità *critica*, con una specie di attrazione irresistibile verso il pluralismo delle posizioni e la conflittualità. Ma tanto la tradizione liberale quanto quella critica approdano ad esiti assai lontani dalle loro stesse spinte propulsive originarie. “E in particolare, per entrambe, la libertà sembrerebbe potersi dare senza alcun riferimento alla questione della *verità*”. Emerge qui allora una conclusione ‘forte’ di assoluto rilievo nell’orizzonte intellettuale e tematico dell’autore. “L’*inedita alleanza* che si profila – infatti – è tra un *individualismo esasperato*, che rischia di arrivare fino al punto di distruggere la sua stessa premessa, e cioè l’unità psichica e corporea dell’individuo, e una *critica puramente negativa*, che lavora sistematicamente per decostruire ogni tentativo di giudizio collettivo” (ib., p. 21, c.vi agg.).

Andando ora oltre la lettera della trattazione di Magatti, specie in un paese come l’Italia, dove le tendenze ora sommariamente ricordate si sono largamente identificate col *progressismo*, si è prodotto un consenso culturale di tipo radical-illuministico a fondamento e motivazione di tutta una ampia gamma di espressioni della filosofia sociale che si caratterizzano per rifuggire da ogni forma di pensiero costruttivo, invariabilmente giudicato – nella sua specifica istanza di positiva determinazione – talora semplicemente insufficiente e talaltra addirittura ingenuo e quindi scarsamente credibile. La radice di questo tipo di rifiuto, ancora oggi largamente prevalente nel pensiero sociale, è duplice. Da un lato esso trae origine dalla lunga influenza del Marxismo, nelle sue varie espressioni, che ha radicato, consolidato e infine esaltato la istanza critica proprio nella sua specifica vocazione critico-negativa.

Da un altro versante, è divenuto imperativo fare i conti con il tramonto del Marxismo. Questo ha prodotto un rifluire delle posizioni motivate marxisticamente alle radici illuministiche della istanza critica. Le disprezzatissime ‘libertà borghesi’, in altre parole, si sono rimesse al centro e hanno funto da angelo consolatore in soccorso degli orfani di Marx. Così come accade nei momenti di grandi e improvvisi mutamenti – per esempio nell’Europa degli

anni che seguirono al Rivoluzione francese o nella Germania e nella Italia nell'ultimo dopoguerra – anche oggi si assiste al paradosso che, se è diventato molto difficile trovare un marxista tra i progressisti, lo è anche di più trovare qualcuno che ammetta di esserlo stato. Così si spiega il larghissimo consenso alla forma iper-individualistica che pervade la filosofia sociale contemporanea e che mette al centro l'individuo in età 'matura' nel pieno possesso delle sue facoltà 'razionali' con in primo piano il suo bravo *diritto* individuale alla realizzazione del desiderio soggettivo.

Il nuovo volume di Magatti riprende questi temi approfondendoli alla luce della concezione *tecno-nichilista* del capitalismo contemporaneo, una concezione che ora richiameremo sommariamente e che è già presente nei suoi lavori precedenti e in particolare nel volume del 2009 già citato. In questo più recente volume si affrontano i problemi della crescita nella società e nella economia contemporanea, colpita da una crisi economica senza uguali alla quale allude apertamente il titolo stesso del volume con la espressione "La grande contrazione". Già dal capitolo iniziale, al quale l'autore affida un compito di raccordo col lavoro precedente, emerge evidente l'interesse economico specifico della presente trattazione. Occorre dire subito che il taglio del nuovo volume porta in primo piano il tema del *mercato*, un tema cioè che rappresenta un altro dei punti critici della filosofia sociale contemporanea, accanto a quelli ai quali abbiamo già fatto qui cenno. Prevalgono infatti tuttora nella nostra società, almeno in molti casi, sentimenti, di varia natura e origine, di *demonizzazione* del mercato. In altri casi si forma invece un consenso libertario estremo, che si qualifica 'di sinistra', e che fa del mercato concorrenziale, basato sul comportamento individuale più radicalmente autointeressato, il *cardine* di una filosofia sociale individualistica e anti-statalistica. Qui diventa allora interessante collocare la posizione sul tema della natura e delle funzioni del mercato quale è espressa dal volume di Magatti, giacché le due posizioni ora ricordate sono solo in apparenza contrapposte: si tratta infatti di una riedizione, *mutatis mutandis*, di quella "inedita alleanza" di cui sopra.

È un tema sul quale, *a latere* del discorso, il caso italiano diventa particolarmente interessante anche alla luce di diagnosi e terapie oggi messe in atto dal Gabinetto Monti e che rappresentano una svolta decisa per la gestione economica del sistema Italia, una svolta paragonabile a quella avvenuta nel Regno Unito nel 1979 col primo Gabinetto Thatcher. È una cesura fondata soprattutto sul rilievo *primario* attribuito alla esplosione della finanza pubblica, sempre del resto (come importanti scuole di economia, qual è ad es. la scuola di *Public Choice*, hanno a lungo sostenuto e sostengono) a rischio di andare fuori controllo nei regimi parlamentari.

Da questo rilievo primario nasce la priorità attribuita a manovre fiscali e monetarie drasticamente restrittive, il cui merito e la cui motivazione non

sono ovviamente di natura congiunturale, ma si collegano soprattutto al loro impatto strutturale, mentre i temi della diseguaglianza e degli eccessi della finanziarizzazione nella economia *privata* restano in secondo piano e sono in buona sostanza ignorati, proprio in omaggio alla esigenza di una rigida gerarchizzazione delle priorità. Anche il tema della assai preoccupante debolezza strutturale dell'Eurosistema viene di fatto sottovalutato: anzi, di più, viene cinicamente 'sfruttato' a sostegno alla logica restrittiva oggetto della 'priorità' appena ricordata. Diversamente dalla vicenda britannica di fine anni '70, questa italiana attuale si colloca entro una condizione politica di *apnea* del parlamento all'interno un sistema quasi del tutto incapace di espressioni carismatiche di qualche rilievo, così da esaltare pericolosamente la figura e l'azione del Premier. Questo assetto potrebbe infatti sfociare in una forma forte di presidenzialismo *de facto* tale da consegnare il paese alle determinazioni, probabilmente illuminate, di un Monti futuro Presidente.

Il volume di Magatti non menziona mai Monti, ma certo fornisce preziose linee guida per un giudizio meditato sulla nuova filosofia sociale, talvolta detta *New Progressivism*, fatta propria nella fase 2011-2012 dall'esecutivo italiano. Fioriscono ad esempio attorno alla esperienza Monti singolari pronunciamenti circa le forze potenzialmente portanti del *risanamento* (ossia del "riscatto") di un sistema economico-politico in grave crisi. Nel "retrobottega" di Monti agiscono, o si preparano attivamente ad agire, i suoi diretti collaboratori ed allievi pronti a cogliere le occasioni di governo 'tecnico' alle quali potrebbe prevedibilmente lasciare *crecente* spazio la paralisi degli assetti istituzionali in essere. Per esempio uno degli allievi diretti di Monti, Guido Tabellini – esponente di spicco a livello mondiale della *Political economics*, un indirizzo di teoria economica che estremizza le posizioni della *Public Choice* di James Buchanan (il grande economista e premio Nobel scomparso all'inizio dell'anno) – sostiene, in una intervista resa pubblica attraverso il sito della Università Bocconi, che "oggi sappiamo che anche l'ingresso in politica è influenzato dagli incentivi e che remunerazioni più alte attirano persone più istruite, mentre gli ambienti in cui la corruzione è più diffusa attirano persone meno istruite". Traspare una *economia della politica* che viene lanciata come fosse un messaggio scontato, mentre meriterebbe certo più ampia discussione.

Il volume di Magatti ha qui rilievo proprio perché, accanto alla analisi dei "fallimenti della libertà", propone e discute "le vie del suo riscatto". Ad ogni modo il discorso che viene sviluppato nel volume è assolutamente generale nella sua impostazione.

La crisi che esplode dal 2008, per Magatti, è anzitutto "crisi finanziaria" (p. 11), anche se, nelle sue "dinamiche" e nella sua "fenomenologia", "non è riducibile al suo aspetto meramente tecnico-finanziario": la crisi infatti "brucia attorno al nodo della integrazione sociale – dove disuguaglianza e impo-

verimento hanno raggiunto livelli preoccupanti – e dall’energia psichica e ambientale – da cui un modello votato all’espansione quantitativa è dipendente”. Ecco qui toccato il tasto della *égalité*, al quale torneremo. Ma, per dare senso a ogni possibile discorso di ‘riscatto’ e in ultima analisi di *crescita* economica e sociale, occorre ritornare al *leitmotiv* già sopra intonato: “per arrivare a parlare della crescita, occorre occuparsi di *immaginario della libertà*”. È infatti solo “da un diverso modo di dire la *libertà* – l’autore afferma – che può nascere una nuova stagione di crescita (p. 13, c.vi agg.).

Il *capitalismo tecno-nichilista* è “quella forma sociale creatasi negli ultimi decenni del ventesimo secolo, in una condizione di *libertà di massa* e in presenza di una infrastruttura istituzionale centrata su mercato globale, sistema tecnico planetario, spazio estetico mediatizzato”. Qui aleggia lo spirito del sociologo, dello psicanalista, del ‘comunicatore’ mediatico. Il circuito tecnologia-volontà di potenza genera una “energia *positiva* che si esprime attraverso il desiderio, il quale tuttavia viene reso mero godimento e per questa via inglobato nel mercato, archetipo di una istituzione *astratta* che si limita a regolare i comportamenti astenendosi da ogni considerazione di merito. La razionalizzazione – tecnica, economica e mediatica – avanza sempre più rapidamente e crea un ambiente sociale che permette di aumentare di continuo la potenza – individuale e sistemica – ampliando gli spazi di azione nella più assoluta indeterminatezza degli obiettivi di senso” (ib. p. 57, c.vi agg.).

È chiaro dunque il qualificativo *tecno*, così come è chiaro il secondo qualificativo di *nichilistico*, sul quale l’autore insiste. Dato che “l’aumento delle evenienze è un bene in se stesso, anzi, è l’unico *valore* che si oppone al nulla”, il ‘sistema’ opera attraverso “l’impegno inesausto a ‘fare esistere’ il nuovo, qualunque esso sia, a condizione che soddisfi i requisiti di efficienza tecnica e che riesca a ‘toccare’ la soggettività” (p. 60, c.vi agg.). L’esito è quello di un processo che fa perno sul “vuoto di senso e la mancanza di legame”: è infatti l’approdo di un processo di *immunizzazione* o anche di *non-tuismo*, secondo un concetto che dovrebbe essere più noto agli economisti, dato che è stato introdotto da Philip Henry Wicksteed (tra i massimi economisti inglesi a cavallo tra Otto- e Novecento e da lui contrapposto all’egoismo), per spiegare la natura delle relazioni economiche ed è stato ripreso soprattutto da autori di scuola austriaca, come ad es. Israel Kirzner. Mauro Magatti (pp. 67-79) illustra magistralmente il concetto di *s-legamento*, che ha un posto fondamentale nell’intero ragionamento, prima di entrare in una analisi più dettagliata della crisi presente.

Il volume di Magatti riflette una impostazione indubbiamente pessimistica sulla società contemporanea. Non è difficile immaginare l’esito del ragionamento, allorché i fenomeni della crisi vengono affrontati sistematicamente. Al centro della analisi troviamo la inversione di tendenza, invalsa nell’ultimo scorcio del millennio, rispetto al “processo di riduzione delle dise-

guaglianze e di crescita dell'integrazione sociale interna che aveva caratterizzato l'epoca del capitalismo societario" (p. 105). Benché infatti le istanze di s-legamento abbiano di per sé un aspetto di *neutralità* che indubbiamente si presenta e si legittima come una incarnazione del principio moderno di *égalité* a priori, quando poi si vanno a vedere gli esiti non è difficile scoprire che, a differenza del capitalismo societario che lo ha preceduto, "il tecno-nichilismo ha puntato sull'aumento delle opportunità nel quadro di una espansione globale. Il problema è che la natura di tali opportunità le rende difficilmente accessibili a tutti i gruppi sociali". Più esattamente "per capire l'impatto del tecno-nichilismo sulla compagine sociale occorre considerare la sua dinamica espansiva e la sua capacità di s-legamento: Infatti mentre faceva crescere, anche in Occidente, il livello di benessere medio, questo modello di sviluppo ha lavorato per indebolire sia le forme relazionali di base ... sia le forme di protezione istituzionale" (pp. 106 e 108). *Libertà* ed *eguaglianza* saldano la propria azione in una profonda sinergia: e in realtà gran parte degli argomenti portati dal volume potrebbero essere riformulati sulla base di una indefinita astratta espansione della relazione di *eguaglianza*, pernicioso morbo delle società individualizzate, come della connessa enfasi sui 'diritti' individuali.

Nella parte propositiva (dedicata appunto alle vie del "riscatto") non può sorprendere che la linea sia quella della *fraternité*. Magatti non ne parla, ma si capisce bene che, se c'è un vero rivoluzionario ancor vivo oggi, questi è lui stesso. Di *fraternità* poi parlano altri autori, che con Magatti condividono la direzione di marcia all'insegna di *meno finanza e più società*. Non è esattamente la via che i governi, specie in Italia, stanno incoraggiando. I governi, come si vede, sono esclusivamente (ed elusivamente) concentrati sui problemi della esplosione della finanza *pubblica*: tutto il resto viene tranquillamente ignorato. Tornando con lo sguardo all'Italia, Monti, in particolare, ha sempre più acquisito l'aspetto del pastore Vergéus nella celebre pellicola di Bergman, che frusta con scientifica sistematicità il giovane Alexander e si interrompe, tra una sferzata e l'altra, solo per lodare la maturità del ragazzo: "Vedo che sei intelligente e hai capito che lo faccio solo per il tuo bene". Vergéus nel film non ha successo, né si guadagna l'affetto del ragazzo: questa è la vera differenza rispetto a Monti il cui esperimento politico diventa, proprio per questo, interessante. Dimostra che le frustate restrittive in economia sono *comprese* (forse amate!) dalla gente: operano nel senso della giustizia e dell'ordine sociale e, come tali, pongono le vere premesse della crescita.

Certo: in un paese come l'Italia, dove il '68 è durato vent'anni e ha innescato una frammentazione politica crescente e disastrosa, senza che il sistema riuscisse più a trovare credibili punti di aggregazione, anche un Vergéus determinato può risultare persuasivo e avere successo. Il successo pro tempore naturalmente è la chiave essenziale in sede politica di breve, anche se non può certo cancellare un'analisi della situazione che resta gravemente difetto-

sa. Lo stesso Monti ha poi in parte implicitamente ammesso, specie all'inizio di quest'anno 2013, di avere forse esagerato nel non distinguere adeguatamente tra riforme e tagli puri e semplici: questi ultimi possono tradursi in sacrifici che lacerano il tessuto produttivo e creano effetti distruttivi a catena.

Lo s-legamento del quale parla Magatti (p. es. p. 66 e *passim*) è parente prossimo di quella de-relazionalizzazione della economia della quale oggi si discute all'interno della economia delle relazioni interpersonali: temi dei quali tratta a fondo Luigino Bruni in diversi lavori (v. *L'ethos del mercato*, B. Mondadori, 2010), di cui anche il volume di Magatti fa menzione.

Noi tutti amiamo, in certa misura, lo s-legamento come istanza di impersonalismo, nella misura in cui ci riconosciamo ormai indenni da condizioni di comunitarietà che consideriamo quasi primitive.

Preferiamo per lo più la città sia all'isolamento che al piccolo centro. Quando vado a comprare il pane non mi aspetto di dovermi fare carico dei problemi economici o personali del panettiere. Ecco il non-tuismo. Ci piace una società nella quale vivere senza dovere guardare in faccia a nessuno. Tutto questo è indubbiamente vero: ma *up-to-a-point*. Questo è un problema che l'economia ha a lungo affrontato. La maggior parte di noi ancora lo ignora, ma l'idealizzazione del mercato nel Settecento (in Adam Smith, per citare l'esempio più noto) non avviene all'insegna del non-tuismo. Il mercato è visto invece come la forma principe di *mutua assistenza* che consente la sopravvivenza delle società umane. L'idea – come Luigino Bruni è stato pioniere nel mettere in luce negli ultimi dieci anni circa – viene dal pensiero italiano e dalla economia civile di Antonio Genovesi. Nel 2013 cade il terzo centenario della sua nascita e il tema sembra appropriato per indicare la natura della via del riscatto alla quale lavora e riflette Mauro Magatti dalla sua prospettiva. Il messaggio del volume è in definitiva un messaggio di morte-e-resurrezione. Occorre accettare la morte proprio per risorgere: non a caso Magatti mette l'accento sulla formazione, l'istruzione e la cultura, secondo una linea che può anche attirare molti consensi ma sembra ancora dare scarsissimi frutti.

Tutta, o quasi, la riflessione economico-sociale è oggi tuttora rigidamente imperniata sulla logica dei diritti, della cui importanza storica ovviamente nessuno dubita. E tuttavia la più recente filosofia sociale si avvia a superarne l'orizzonte attraverso lo studio della relazionalità. È qui che Magatti si colloca autorevolmente tra i pionieri del pensiero sociale contemporaneo.

Desiderio e libertà: risposte ai miei critici

Mauro Magatti

Università Cattolica

Dipartimento di Sociologia

mauro.magatti@unicatt.it

ABSTRACT

I argue that the two commentators, moving from different disciplinary backgrounds, deepen the comprehension of techno-nihilism and its relationships with contemporary social theory. From a philosophical point of view, P. Gomarasca offers a remarkable contribution in clarifying similarities and differences with respect to G. Deleuze's position, while Porta recovers two notions forgotten by the economic theory such as brotherhood and gift.

KEYWORDS

Nihilism, technique, gift, brotherhood, social theory

1. Pier Luigi Porta, un economista, e Paolo Gomarasca, un filosofo, sono colleghi che, come me, amano quelli che A.O. Hirschmann chiamava “attraversamenti disciplinari”. Vorrei prima di tutto ringraziarli per questa loro generosità intellettuale - arriverei a dire epistemologica - moneta assai rara in un'epoca in cui sono i criteri della valutazione universitaria sempre più espressione di una logica “teco-nichilista”, a determinare l'allocatione del tempo da parte degli accademici. Come è noto, tali criteri, solo apparentemente neutrali, strutturano in realtà le condizioni delle nostre azioni, influenzandole tanto profondamente quanto subdolamente. Di certo, tali criteri rendono il tipo di generosità intellettuale mostrata dai due colleghi ancora più improbabile. In queste condizioni, chi pratica un tale modo di fare dimostra di credere pervicacemente alla possibilità di uno scambio intellettuale libero e non riducibile alle pur importanti dinamiche disciplinari. Da questo punto di vista, sono contento di constatare che un risultato La grande contrazione lo ha certamente ottenuto: far dialogare due esponenti di discipline tra loro diverse attorno al lavoro di un terzo autore che non appartiene a nessuna di queste tradizioni. Ed è da qui che mi pare doveroso cominciare.

2. Il ragionamento di Paolo Gomarasca ruota attorno alla coppia desiderio-tecnica, coppia che, a sua volta, ruota attorno al nodo della potenza. Generosamente, egli mi pone in dialogo con autori quali Deleuze e Heidegger, ricostruendo un percorso fin troppo lusinghiero per il mio lavoro. Ma questo è, come noto, il destino di qualunque testo, sempre esposto ad una vita che ben ben oltre alle intenzioni del suo autore. Nelle ormai numerose occasioni di discussione del testo che mi è capitato di avere nel corso di questo mese, i due punti su cui si sofferma Gomarasca sono ritornati spesso, confermandosi come nodi centrali della vita sociale contemporanea. In effetti, il desiderio e la sua interpretazione viene sempre più spesso considerato come il locus centrale dell'egemonia capitalista. O almeno delle sue pretese. Gomarasca riprende il punto e lo analizza con intelligenza. Anch'io sono convinto che questo sia un aspetto decisivo, soprattutto perché aiuta a spiegare il successo storico di una forma altamente contraddittoria quale è il capitalismo che rivela una straordinaria capacità di attraversare i secoli. È infatti proprio l'abilità con cui questa formazione riesce a parlare e trattare il desiderio che spiega la sua vitalità storica. Sul punto, come noto, si è soffermato anche W. Benjamin, quando scrive che "nel capitalismo va scorta una religione, vale a dire, il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento delle stesse ansie, pene e inquietudini alle quali un tempo davano risposta le religioni". Una tale affermazione ha raggiunto proprio con il tecno-nichilismo la sua massima esemplificazione. Come sociologo, mi pare doveroso insistere sulle due condizioni strutturali - e sulla loro congiunzione - che tendono a rafforzare tale processo. La prima condizione è data dal sistema tecnico planetario, di cui Gomarasca parla richiamandosi ad Heidegger. Qui il termine che mi pare di dover riprendere è quello di "sistema tecnico" che è qualcosa di più e di diverso dalla semplice tecnica. Infatti, nell'evoluzione storica è solo nel momento in cui quest'ultima assume struttura sistemica - diventando un complesso integrato che risponde, in modo autoreferenziale, solo a se stesso - che acquista la forza per prendere il sopravvento sulla libertà umana. Solo per dare un termine di riferimento concreto. Si pensi che, da qui al 2030, la stima in investimenti infrastrutturali a livello planetario è pari a 57trillioni di dollari (contro un valore di 36trillioni di dollari spesi negli ultimi 18 anni). Ciò significa che ci siamo appena inoltrati lungo una strada che deve ancora essere percorsa per un lungo tratto. Non mi pare che ancora riusciamo a valutare la portata di tale processo che avanza ormai senza incontrare più alcun ostacolo, anche perché tutto ciò che non corrisponde alla sua logica tende a venire emarginato. Da notare che proprio da queste pretese egemoniche sono nate e continuano a nascere le tante forme di tensione della tecnica con le grandi religioni. L'allarme cresce nel momento in cui consideriamo che, lungo questo percorso, la prossima tappa già annunciata è il progressivo inglobamento del corpo umano. Tale processo è già sotto i

nostri occhi ed è destinato ad accelerare vertiginosamente nei prossimi decenni. L'eventualità che il corpo umano sia reso parte del sistema tecnico costituisce forse la più grave minaccia che l'umanità dovrà affrontare nei prossimi decenni. La seconda infrastruttura è costituita dal sistema estetico mediatizzato. Di questo Gomarasca non parla, anche se nel mio discorso costituisce un punto decisivo. Perché il nichilismo che caratterizza la nostra epoca è principalmente alimentato dal modo in cui i significati sono prodotti e fatti circolare nella società contemporanea. Non si sbaglierà mai ad insistere sul fatto che il mutamento avvenuto nei sistemi televisivi prima e nella comunicazione digitale poi costituisce un elemento cruciale per capire quello che è successo alle nostre società negli ultimi decenni. È proprio dalla combinazione tra un sistema tecnico sempre più pervasivo - in grado di dettare dogmaticamente i propri standard e criteri di valutazione - e la frammentazione dei significati condivisi - con la conseguenza di provocare un rumore di fondo che rende sempre più debole ogni forma di critica - che nasce quella particolare conformazione sociale che caratterizza il capitalismo tecno-nichilista.

3. L'intervento di Porta tocca, nella prospettiva di un economista di larghe vedute, corde molto diverse. Il punto di partenza è qui, non a caso, la libertà, che ovviamente costituisce il punto di riferimento obbligato per questa disciplina. L'economia, come è noto, si è nel corso del tempo definita come la "scienza della libertà". Una pretesa che forse sarebbe ora di rimettere in discussione. Porta si avvicina al tema con cautela, anche perché la sua tradizione disciplinare sul punto ha prodotto una grande elaborazione teorica. Il punto, tuttavia, merita una ripresa. Come si ricorderà, già Parsons aveva attaccato la tradizione utilitarista quando, nel suo capolavoro, *La Teoria dell'azione sociale*, aveva sostenuto che il problema della teoria economica sta proprio nella mancata identificazione dei fini che vengono razionalmente perseguiti. Una teoria che non discute la composizione del paniere che viene massimizzato né il sistema delle preferenze tra cui si sceglie non ci permette di capire il mondo attorno a noi. Come è noto, la questione ha col tempo spinto il sociologo americano verso una problematica deriva funzionalista. Ma la questione sollevata rimane: da dove prendiamo i fini che perseguiamo? Questo punto è importante perché ci permette di vedere sotto una diversa luce l'idea di libertà di scelta, che notoriamente è uno dei cavalli di battaglia degli economisti. In particolare, la teoria economica neoliberalista ha in questi decenni sostenuto che più scelte abbiamo più siamo liberi. Non è forse stata proprio questa una delle basi di legittimazioni ideologiche di quello che chiamo capitalismo tecno-nichilista? Ciò ha finito con il partorire un ordine sociale che, invece del bastone, usa sistematicamente la ben più efficace carota. Nel suo contributo, Porta prende le distanze da questa deri-

va, in particolare introducendo la categoria del tutto dimenticata del dono. Il suggerimento è prezioso. Infatti, il dono oltre a essere la base del legame sociale, è altresì all'origine della stessa dinamica imprenditoriale. Nella misura in cui, come scrive Schumpeter, l'innovatore, che è poi l'unico vero imprenditore, è colui che ha la forza per realizzare quel salto nel vuoto che è anche la caratteristica fondamentale del dono. Non nel senso che una tale azione sia irragionevole. Ma nel senso che utilizza una razionalità diversa, non riducibile al mero calcolo utilitaristico. Facendo riferimento a questo aspetto, Keynes parlava di animal spirits. Da questo punto di vista, la crisi in atto ci appare sotto una ulteriore quanto paradossale angolatura: schiacciati, nella nostra libertà dall'aumento (teoricamente illimitato) delle possibilità create dall'espansione retta dalla dinamica finanziaria, abbiamo finito per essere ripetivi e per perdere la spinta creativa e donativa dell'imprenditorialità. Proprio la sua straordinaria capacità di calcolo ha finito per ingabbiare la finanza dentro uno schema rigido che non poteva che ripetersi all'infinito. Quasi avvittandosi su se stessa. In questo modo, la finanziarizzazione ha finito per sfinire non solo la nostra capacità di essere solidali - come dimostrano preoccupanti indici della disuguaglianza sociale raggiunti nei paesi avanzati - ma anche la nostra attitudine innovativa-imprenditoriale. Per questo, la riflessione si Porta è importante. Riscoprire il dono non è una mera esigenza morale. È il rendersi conto della trappola in cui siamo finiti.

4. Nella prospettiva seguita da La grande contrazione e che Gomarasca e Porta hanno chiosato con i loro contributi, la crisi appare nella sua profondità, certo non riducibile alla sola congiuntura e quindi, alla sola dimensione tecnica. Mi capita ormai spesso di sostenere che il 1989, cioè con la caduta del Muro di Berlino, è terminato il XX secolo. Tra il 1989 e il 2008 abbiamo avuto una potente espansione - il tecnonichilismo - che ha costituito una sorta di passerella verso il nuovo secolo. Con la crisi, possiamo dire che entriamo effettivamente nel XXI secolo. Se ciò è vero, occorre osservare la crisi con uno sguardo storico: non si tratta, come tanti ripetono, di riaccendere i motori. si tratta di pensare nuovi equilibri. È forse per questo che le tesi de La grande contrazione trovano apprezzamenti sia tra coloro che professano una posizione progressista sia tra coloro che, invece, preferiscono una posizione più conservatrice. Leggendo Gomarasca e Porta ho trovato alcuni spunti che mi aiutano a spiegare questa anomala ambivalenza. L'idea di tecno-nichilismo, infatti, tocca temi che le due diverse posizioni, ciascuna dal proprio punto di vista, considerano problematiche del tempo presente. Anche se essa non si identifica con nessuna di esse. Con i progressisti le mie considerazioni condividono l'attenzione verso la questione della solidarietà e della disuguaglianza; ma sono molto lontane, se non opposte, a proposito

dell'individualismo radicale che caratterizza il tempo che viviamo. Devo ringraziare su questo i due discussant. Il primo chiarisce dove sta la divergenza tra il mio discorso e quello di Deleuze. Il punto è importante perché, come è noto, a partire dagli anni "70 i niciani di sinistra hanno avuto un grande peso culturale che, a mio parere, ha finito per alimentare il tecnocapitalismo. Come lo stesso Gomarasca evidenzia. A Porta devo il richiamo al tema della fraternità. In effetti, nel volume non uso questo termine. Ma è chiaro che questa idea è implicita in tutto il mio discorso. Infatti, solo uno spirito di fratellanza, cioè di riconoscimento dell'altro, può aiutarci a trovare una via d'uscita dalla situazione nella quale ci troviamo. Un tema, quello della fraternità, che ritorna spesso nelle posizioni progressiste senza però riuscire mai a collocarsi con precisione. Nei confronti delle posizioni conservatrici, la mia analisi tende a convergere nella misura in cui sottolinea la necessità di un ritorno del senso del limite, a contrastare l'hybris dell'uomo contemporaneo che si sente onnipotente. Il punto però è che, a parere di chi scrive, un tale obiettivo non va raggiunto attraverso una riduzione della libertà o una restaurazione della autorità, quanto piuttosto mediante la maturazione della nostra esperienza di uomini e donne libere. Gomarasca ne parla nelle ultime righe a proposito della nozione di generatività che costituisce una strada promettente per ripensare il tema della potenza senza uscirne, ma in qualche modo standone all'interno. Porta, invece, fa riferimento alla idea di fratellanza che certamente costituisce una delle eredità più ma ancora inesplorate, della vittoria storica della democrazia. Questa sorprendente, ancorché problematica, ricezione del mio discorso presso esponenti di visioni contrapposte aiuta a svelare un ultimo punto importante. Non si tratta di considerare superata la dicotomia tra conservatori e progressisti (che, politicamente, diventano poi destra e sinistra). Al contrario, ci sono bene ragioni per pesare che questa polarizzazione della discussione rimarrà rilevante anche negli anni a venire. Quello che ci si deve, invece, aspettare è la profonda ristrutturazione dell'asse attorno a cui si svolge la discussione. Come in tutte le grandi crisi, anche quella che stiamo attraversando è destinata a incidere profondamente sulle forme economiche, sugli equilibri sociali, sugli assetti istituzionali, sulle divisioni culturali e persino sulle esperienze soggettive. Non è ancora chiaro in quale direzione questo processo sia destinato a muoversi. Quello che è certo, però, è che il modo in cui destra e sinistra si rapporteranno rispetto alle questioni sollevate da Gomarasca e Porta avrà il suo peso. Dopo questi decenni, esiste la possibilità che la sinistra si innamori del capitalismo e diventi il suo più strenuo difensore. L'ipotesi può apparire paradossale, ma non è del tutto infondata: soprattutto se il progresso continuerà a essere unilateralmente definito nei termini di una liberazione da. D'altra parte, i gruppi conservatori possono pensare che la crisi del tecnocapitalismo sia l'occasione per fermare il processo di liberazione che procede

da secoli. Ma ciò porterebbe ad una serie di problemi insuperabili. Non ultimo, la necessità di ricorrere, in forma diretta o indiretta, alla violenza. La speranza è che la discussione aperta da *La grande contrazione*, anche solo di poco, contribuisca a definire correttamente i termini del problema. Offrendo così un piccolo aiuto ai diversi attori sociali per rideterminare, nel modo più appropriato possibile, le loro strategie di azione.

SIMPOSIO



Riccardo Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Napoli, Orthotes, 2012

Il senso della filosofia morale

Francesco Callegaro

École des Hautes Études en Sciences Sociales

fra.callegaro@gmail.com

ABSTRACT

In this paper I discuss the theoretical core of R. Fanciullacci's extremely ambitious book, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, whose central aim is to reestablish moral philosophy as a discourse capable of answering to the practical questions of human beings. After a presentation of Fanciullacci's highly original reading of Aristotle's *Ethics*, I focus on his attempt to define the relation between theory and practice, through the formulation of a three level scheme, systematically developed throughout the book. If the book offers us a self-reflective, coherent perspective on moral philosophy, couched in a new language, which will be of a great use for contemporary thinking, it faces, however, a major difficulty: the ambiguous nature of the question of meaning, on which rests the very meaning of moral philosophy, especially with regards to its political implications.

KEYWORDS

Moral philosophy, aristotelian ethics, language and experience, politics.

L'ultimo libro di Riccardo Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, è senza dubbio il più ambizioso fra quelli da lui recentemente pubblicati, non fosse altro perché è quello che meglio permette di comprendere il quadro generale all'interno del quale vanno situate le altre sue ricerche, epistemologiche e politiche. È dunque importante aver ben chiara fin dall'inizio la posta in gioco di un libro che intende definire la posizione filosofica stessa a partire dalla quale diventa possibile congiungere temi apparentemente così distanti come la teoria della verità e la questione della differenza sessuale¹. Si tratta di far fronte alla crisi nella quale versa la filosofia morale per il fatto di aver perso la "sua antica e originale aspirazione": essere una "*filosofia delle cose umane*" che non si limiti a proporre, come accade oggi, "un coerente e vero discorso che però è chiuso su problemi che sono unicamente suoi" ma che cerchi al contempo di "incontrare le questioni pratiche che effettivamente stringono gli esseri umani in carne e ossa" (p. 10)². Nel

¹ Si veda in particolare R. FANCIULLACCI, *La misura del vero*, Orthotes, Napoli 2012 e R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

² I rinvii senza ulteriori indicazioni si intendono ovviamente riferiti a R. FANCIULLACCI, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012.

complesso, *L'esperienza etica* elabora e offre gli strumenti indispensabili per ritrovare il senso della filosofia morale come “filosofia pratica” per la quale la prassi non è solo oggetto di discorso ma insieme dimensione di impegno in cui operare per “incrociare le effettive questioni vitali da cui, agli esseri umani, accade di essere stretti” (p. 253). Per ritrovare questa sua dimensione di impegno pratico la filosofia morale deve innanzitutto imparare ad ascoltare e a rispondere alle “esperienze di strettura”. Questa nozione, che è centrale nel ricco vocabolario forgiato da Fanciullacci, indica quelle situazioni in cui gli individui non riescono ad operare un’efficace “mediazione dell’esperienza etica”, perché la circostanza che hanno da affrontare è ingombrata da mediazioni irrigidite che ne oscurano i tratti salienti invece di illuminarli: accade così che gli ideali che orientano il soggetto – “la giustizia, la libertà, la felicità” – restino senza un’adeguata espressione pratica. Per essere filosofia pratica, la filosofia morale deve rendersi capace di riattivare il lavoro di mediazione dell’esperienza etica alimentando il “desiderio di trasformazione” che le esperienze di strettura fanno sorgere, facendo leva sul “suo lavoro di articolazione teorica e simbolica” (p. 17).

Se questa breve descrizione permette di afferrare in via preliminare la tesi centrale, è tuttavia necessario entrare nei dettagli della sua elaborazione per capire in che senso *L'esperienza etica* sia un libro di ricerca con ben pochi equivalenti nel panorama contemporaneo. Il volume di Fanciullacci non si riduce infatti a trattato di meta-etica che interroga il “carattere normativo” della filosofia morale e “la specificità della sua normatività” (p. 45), avvitando la filosofia in una spirale auto-riflessiva che le impedisce poi di passare all’atto. Fanciullacci vuole al contrario capire le ragioni del “*dialogo mancato*” fra filosofia morale e persone comuni, per cominciare poi a rispondere al “bisogno” che queste manifestano, ad esempio nel momento in cui si interessano a svariate pubblicazioni dedicate al viver bene, di “elaborare la loro esperienza attraverso il ricorso a strumenti filosofico-razionali” (p. 48). Ecco perché è necessario non solo delineare i caratteri della filosofia morale come filosofia delle cose umane, ma anche identificare le cause dello sviamento che impedisce alla filosofia morale contemporanea, per quanto metateoricamente avvertita, di rispondere alla diffusa domanda di nuove mediazioni simboliche.

Per compiere l’auspicata trasformazione della filosofia morale, il primo passo da fare è ritrovare Aristotele, autore cui risale la concezione di tale filosofia come ‘filosofia delle cose umane’, espressione che chiude l’*Etica Nicomachea*. Questo ritorno non può però essere inteso come una propaggine del neoaristotelismo etico che pure ha giocato un ruolo importante nella vicenda della filosofia morale del XX secolo: non solo perché Fanciullacci rilegge l’*Etica* tenendo presente quelle lezioni teoriche che su di una sua rilettura cri-

tica si sono fondate, a cominciare dall'ermeneutica esistenziale del giovane Heidegger, ma anche in quanto la sua intenzione di fondo è proprio di prendere le distanze da alcuni degli assunti che accomunano le varie riabilitazioni novecentesche della filosofia pratica aristotelica. Se "ciò che ha attratto tanta parte della filosofia morale novecentesca verso l'*Etica Nicomachea* e soprattutto verso il suo metodo" è stata "la possibilità di sganciare la filosofia pratica da (il problema de) la verità delle cose umane" (p. 134), è proprio questa ricezione indebolita di Aristotele che Fanciullacci intende contestare. In questo senso, il vertice dei due primi capitoli, che rappresentano una splendida lezione di come si possa ridare ad Aristotele tutta l'inalterata attualità di cui i classici sempre godono ma che nelle pagine dell'*Etica* si impone con sempre stupefacente evidenza al lettore avvertito del pensiero contemporaneo, è costituito dai paragrafi sul *metodo diaporetico*, che sono anche, sebbene non solo, un contributo decisivo alla letteratura critico-esegetica. Fanciullacci vi mostra in modo molto convincente, nonché teoreticamente audace, che scopo del lavoro aristotelico non è, come ritengono (e a cui poi si ispirano) filosofi dell'autorevolezza di John Rawls, una "riorganizzazione...del senso comune morale": al contrario, "il fuoco prospettico è dato dalla questione della verità" (pp. 132-133. Sul riferimento critico a Rawls, si veda la nota 5 p. 46). Per capire in che senso il lavoro aristotelico non si limiti ad una coerentizzazione del senso comune, Fanciullacci ci invita a pensare il 'primo per noi' da cui Aristotele dichiarava di muovere come "l'orizzonte d'esperienza da cui nulla è pregiudizialmente escluso e in cui è accolto tutto ciò che si offre e manifesta secondo il modo in cui si offre e manifesta" (p. 131). Questo significa che il "noi" del primo per noi non è, come crede Henry Sidgwick (si veda la citazione p. 133), il noi esclusivo di una comunità sociale, ma è "un noi strutturalmente aperto e inclusivo" (p. 107). Questa apertura strutturale del primo per noi è l'effetto della sua stessa organizzazione interna: ciò per cui esiste una questione della verità interna al primo per noi, che la filosofia deve esplicitare e sviluppare, è che esso è lavorato all'interno da una tensione dialettica fra gli *endoxa*, le opinioni autorevoli, e i *phainomena*, ciò che più generalmente si manifesta nell'umano fare esperienza. Per essere più precisi, se in un'accezione ampia i *phainomena* coincidono con l'orizzonte stesso dell'esperire, cioè col primo per noi, in un'accezione più ristretta essi fanno riferimento a quel mondo della vita che le opinioni autorevoli cercano di pensare ma che innanzitutto si dà nell'agire umano. In questo senso, non si tratta solo di meri dati empirici ma di quell'insieme di "pratiche" (usi linguistici, istituzioni, costumi) in cui si offre il mondo della vita: per questo motivo, se gli *endoxa* rappresentano "autorevoli e affidabili registrazioni del mondo della vita", l'orizzonte fenomenico "è ancora più affidabile e veritiero" (p. 113). I *phainomena*, come orizzonte dell'esperire umano

all'interno di pratiche condivise, rappresentano dunque l'ultimo banco di prova e il punto di partenza dell'indagine filosofica. In questo senso, la contraddizione che mette in moto la *diaporetica* non è una pura e semplice contraddizione logica: ciò che più conta è "l'esser contraddetto di un discorso da parte dei *phainomena*, o meglio il contraddire i *phainomena* da parte di discorsi che, per sé, dovrebbero invece salvare quei *phainomena* e delucidarli nella loro natura" (pp. 132-133).

Ecco allora che la dialettica fra *endoxa* e *phainomena* non è solo ciò che consente alla filosofia morale di non chiudersi sul senso comune e di avanzare invece la sua pretesa di verità, ma è anche ciò che annoda tale pretesa alla risoluzione di problemi concreti che investono gli uomini. La filosofia morale risponde ad altro da sé, in particolare ad "aporie": a questa metafora morta del linguaggio filosofico Fanciullacci restituisce tutta la sua originaria valenza grazie a uno scavo ermeneutico senza precedenti; ne risulta che tali aporie sono *nodi dell'esperienza* che incatenano il pensiero e per ciò stesso lo suscitano. Da questo punto di vista, se le "aporie dialettiche" di Aristotele "non coincidono immediatamente" con ciò che Fanciullacci chiama "esperienze di strettura" (p. 160), ne rappresentano pur sempre il diretto antecedente: l'indagine *diaporetica*, così come Fanciullacci la ricostruisce, prende infatti le mosse da "una situazione in cui ci si ritrova come legati, stretti da una corda, incatenati: non importa che si fosse bloccati anche prima, il fatto è che ad un certo punto *si fa esperienza di questa 'strettura'* e allora si è spinti ad indagare" (pp. 171-172). In fondo, è proprio questo l'insegnamento principale del metodo aristotelico, che Fanciullacci intende riprendere e sviluppare, perché è proprio in prossimità di tale punto che qualcosa è andato perso. Alla luce di quest'analisi, infatti, la "diaporetica" appare "come uno stratagemma non tutto interno al gioco filosofico, o meglio ancora, interno a una filosofia che non si riduce ad un gioco autoreferenziale" e questo perché "le aporie non riguardano solo il pensiero, ma rivelano grovigli che stanno presso *ta pragmata*, cioè le cose, ma, secondo l'illustrazione heideggeriana, più originariamente: le cose della vita" (p. 158).

Se è questa l'aspirazione originale che si tratta di ritrovare, essa può essere fatta nostra in modo coerente solo a patto di compiere un lavoro critico sul *nostro stesso primo per noi*, cioè sul modo in cui l'orizzonte dell'esperienza si offre a *noi moderni*. Ritrovare Aristotele per noi significa dunque rileggerlo alla luce delle problematiche proprie del nostro tempo, avendo ben presenti quelle *rottture epistemologiche* che i filosofi tendono spesso ad accantonare credendo che l'esistenza di un'agora sovratemporale li dispensi dal faticoso lavoro della riappropriazione. È invece proprio su questo terreno che si profila la sfida che Fanciullacci intende raccogliere. Ciò che matura progressivamente nei restanti capitoli della prima parte (il III e il IV) è infatti la consapevo-

lezza che la modernità porta in sé delle difficoltà *inedite*. A partire dall'analisi approfondita della filosofia di Stanley Cavell e della "postura scettica" come "*Stimmung* della modernità" (p. 231), Fanciullacci giunge, poi, soprattutto grazie ad una raffinata ripresa della sociologia di Durkheim, ad analizzare la natura e gli effetti di un fatto sociale centrale per le società moderne, "l'aumento del tasso di riflessione": "La riflessività diventa nell'epoca moderna il clima di fondo del mondo della vita" (p. 262). Questa rottura moderna ha delle ovvie conseguenze sulla filosofia morale nella misura in cui comporta una trasformazione di quel primo per noi da cui, secondo l'insegnamento aristotelico, l'etica deve muovere e a cui deve tornare. Come Fanciullacci sottolinea con forza, per coloro che abitano "in società moderne o ipermoderne", il primo per noi include ormai, a causa dell'aumento del tasso di riflessione, "immagini e rappresentazioni dello stesso primo per noi" che sfidano il lavoro riflessivo stesso della filosofia: una "filosofia delle cose umane" che intenda situarsi nel *nostro primo per noi* deve dunque "prepararsi ad includere in sé un lavoro critico di dimensioni ben superiori a quelle previste nel modello aristotelico" (p. 12). La difficoltà che Fanciullacci si propone di affrontare, per riappropriarsi del procedere aristotelico all'altezza del presente, viene dunque da uno *sdoppiamento del primo per noi*. In qualche modo, le società moderne hanno approfondito una differenza all'interno della sfera degli *endoxa* che Aristotele stesso aveva significativamente considerato come relativamente secondaria: si tratta della differenza fra *endoxa* come "opinione condivisa da tutti o dai più" e come "opinione dei sapienti" (si veda il passaggio dei *Topici*, citato pp. 103-104).

Ecco allora la tesi annunciata alla fine della prima parte e che necessita degli sviluppi della seconda. La modernità, che i sociologi, da Durkheim a Luhmann, passando per Bourdieu, hanno unanimamente caratterizzato attraverso l'idea di una progressiva differenziazione delle sfere sociali (o dei sistemi o dei campi autonomi), ha comportato soprattutto un fatto sociale di grande importanza per una filosofia morale che voglia restare fedele ad Aristotele: "la differenziazione del *sistema culturale* all'interno del generale sistema sociale" (p. 282). È da tale differenziazione culturale che proviene il suddetto sdoppiamento. Il *primo per noi* non si compone più solo delle azioni in cui si esprime l'umano fare esperienza e delle opinioni autorevoli che orientano tale agire, le quali, siano le opinioni 'condivise da tutti o dai più' o quelle dei sapienti, restano comunque nella stessa posizione dal punto di vista del processo *diaporetico* tendente al vero; invece, fra le opinioni e la filosofia si è ora frapposta una sfera di *discorsi* che riguardano lo stesso agire e opinare. Questi discorsi sono il prodotto del sistema culturale, distinto e allo stesso tempo condizionante il mondo della vita, a sua volta ormai differenziato e caratterizzato da attività che, essendo sempre più specializzate, necessitano

di una nuova coordinazione: ed è proprio al sistema culturale che è demandato il compito di “elaborare e sviluppare gli strumenti teorici e le distinzioni concettuali necessarie per portare a termine quella coordinazione” (p. 282).

Se questa differenziazione culturale interroga la filosofia morale non è solo per l’ovvia ragione che anche tale filosofia fa ormai parte del sistema culturale, in particolare da quando è diventata un sapere universitario sempre più specializzato. La filosofia è chiamata in causa soprattutto perché si è sottoposta alla logica di tale sistema differenziato e dunque è a rischio di subire la deriva che sembra accompagnarlo come un’ombra. Se la filosofia morale ha perso la sua originale aspirazione è perché è caduta vittima dell’ “isolamento autoreferenziale” che minaccia le “pratiche culturali differenziate e specializzate”: questo isolamento è la conseguenza, non della mera esistenza di logiche autonome di produzione del sapere, ma del fatto che tale “ricerca autonoma” è “disgiunta e indifferente alle questioni inaggirabili del mondo della vita” (p. 292). Questo isolamento caratterizza, in particolare, “il punto di vista scolastico” (p. 293) delle *scienze sociali*. Ecco lo snodo che permette di comprendere il senso del recupero e del rinnovamento dell’etica aristotelica realizzato ne *L’esperienza etica*: si tratta di salvare la filosofia morale dalla deriva autoreferenziale dovuta alla sua sottomissione alla logica oggettivante delle *scienze sociali*. La critica cui è sottoposta la filosofia morale serve dunque a ritrovare l’istanza critica che la caratterizza in proprio e la distingue dalla “considerazione neutrale o avalutativa” propria delle scienze sociali; si tratta di quella forma di “critica dall’interno” del primo per noi, che Aristotele ha messo in moto e che va ripresa e radicalizzata per rispondere all’ “attesa di un intervento critico-articolativo” che attraversa il nostro mondo della vita: per questo motivo, ed è una prospettiva che Fanciullacci propone ed allo stesso tempo esemplifica in tutto il libro, gli “stessi esiti della ricerca delle scienze sociali” devono essere “riportati dentro questa critica del primo per noi” (pp. 421-423).

La seconda parte del libro, sulla quale mi concentrerò più a lungo in quanto segue, elabora le *condizioni* e le *conseguenze* di questa concezione della filosofia morale come intervento critico sul *primo per noi* capace di porsi in alternativa alla separazione fra teoria e prassi che definisce la posizione scolastica delle scienze sociali: essa delinea dunque i fondamenti di un discorso filosofico irriducibile ai saperi autoreferenziali prodotti dal sistema culturale autonomizzato, per poter poi determinare il tipo di patologie che questi stessi saperi determinano e che la filosofia, ritrovando la sua differenza, deve permettere di superare. Cercherò, in primo luogo, di ricostruire lo “schema generale a tre livelli” (p. 255), annunciato nel quarto capitolo e poi costantemente ripreso a diversi momenti strategici dell’analisi al fine di precisare i rapporti fra teoria e prassi che permettono di definire tanto la specificità del-

la filosofia morale quanto la genesi degli ostacoli che deve aiutare a superare. Questo mi consentirà di chiarire, in secondo luogo, il modo in cui tale rinnovata filosofia morale affronta le “sofferenze spirituali” (p. 427) che attraversano il mondo della vita proprio delle società moderne. È al termine dell’analisi di questo secondo punto che indicherò un’ambiguità della prospettiva elaborata da Fanciullacci che mi sembra meritare ulteriori chiarimenti.

Nella lettura che qui ne propongo, il nucleo teorico del libro sta tutto nell’elaborazione dei rapporti fra teoria e prassi tramite la costruzione di uno schema a tre livelli. Questo si presenta nella sua versione più semplice nel quarto capitolo, sorta di transizione e presentazione anticipata delle tesi sviluppate nella seconda parte. In tale versione semplificata, lo schema prevede di distinguere fra l’*agire*, compreso l’agire linguistico, la *riflessione ordinaria* sull’agire, linguistico e non, e infine l’*elaborazione teorica* dell’agire, tanto quella della filosofia che quella delle scienze sociali. È grazie all’elaborazione filosofica di tale schema che la filosofia si presenta come vertice ultimo della riflessione critica, capace di render conto di se stessa e della specificità del suo rapportarsi al mondo della vita. Nella definizione di questo schema, comunque, fondamentale è il riconoscimento del livello intermedio di riflessività. È infatti solo grazie alla piena consapevolezza dell’esistenza di tale secondo livello che il sapere che si dispiega sul terzo può comprendere la sua “posteriorità” rispetto alle domande che già attraversano il mondo della vita: senza tale piena consapevolezza il “sapere sviluppato al terzo livello” è portato a “disconoscere la sua destinazione, che è di ritornare *criticamente* sulla riflessione ordinaria (secondo livello) per fluidificarla offrendole strumenti teorici più raffinati di quelli di cui essa dispone e grazie a cui talvolta non sa sciogliere gli ostacoli che bloccano l’agire (primo livello)” (p. 256).

Lo schema semplice permette dunque già di precisare la differenza della filosofia morale rispetto alla postura oggettivante delle scienze sociali. Fuoriuscire da questa postura richiede infatti di cogliere “l’intreccio che lega, *nel cuore stesso della vita quotidiana*, l’agire che scorre con fluidità” e la “riflessione non sistematica”: tale intreccio opera proprio “quando ci si chiede quale sia il modo giusto o buono di affrontare una situazione”, cioè quando ci si trova di fronte a un “problema etico” (p. 257). Il senso della filosofia morale come filosofia delle cose umane sta dunque nella sua capacità di “soccorrere” quella riflessione ordinaria e non sistematica, ossia nella sua capacità di alimentare “*l’autoelaborazione esperienziale*” (p. 285) – altro termine chiave dell’impianto teorico proposto da Fanciullacci proprio perché termine medio fra l’esperienza prodotta dall’agire e l’elaborazione teorica del sapere specializzato. L’autoelaborazione esperienziale è quel “lavoro di articolazione” la cui posta in gioco è “la *questione del senso*”, cioè la possibilità di “*comprendere*

l'esperienza, riconoscendosi in essa". Se la filosofia può avere un ruolo centrale in rapporto a tale lavoro di autoelaborazione dell'esperienza è perché esso è svolto grazie alle "risorse simbolico-verbali messe a disposizione dalle pratiche di produzione culturale" (p. 286) e dunque è esposto, *esattamente come la filosofia morale*, alle conseguenze nefaste dell'isolamento autoreferenziale di quelle pratiche sapere, a causa del quale le risorse messe a disposizione, invece di sostenere quel lavoro, finiscono per ostacolarlo.

Una volta colto come si corrispondano, da un lato, le esigenze poste dall'autoelaborazione esperienziale orientata dalla questione del senso e, dall'altro, il bisogno che la filosofia morale ha di ritrovare la sua differenza rispetto alle scienze sociali, allora è possibile capire meglio la tesi centrale de *L'esperienza etica* e il compito che essa formula: ritrovare il senso della filosofia morale come filosofia delle cose umane significa permetterle di incontrare la questione del senso sollevata in seno all'agire dall'autoelaborazione esperienziale degli agenti e rispondere così a quella richiesta che è invece costantemente disattesa da parte degli altri saperi positivi, in particolare dalle scienze sociali. Questa tesi centrale è progressivamente sviluppata e giustificata attraverso l'elaborazione stessa dello schema a tre livelli, che viene riformulato e approfondito in ognuno dei capitoli della seconda parte. Per mettere meglio in luce la forza della proposta di Fanciullacci è dunque necessario soffermarsi ad analizzare più dettagliatamente i tre livelli e i loro rapporti reciproci.

Prima di tutto, bisogna precisare cosa significhi concepire l'agire come un *fare esperienza*, tesi teorica generale da cui deriva la concezione dell'agire morale come esperienza etica. In qualche modo si tratta di capire meglio che cosa sia quella sfera dei *phainomena* cui fa riferimento Aristotele. È questo un problema fondamentale che attraversa tutto il quinto capitolo, ma che è dettagliatamente trattato nella sua conclusione. Alla luce delle analisi proposte da Fanciullacci, risulta chiaro che il fare esperienza, lungi dal rinviare ad una dubbia scommessa empirista sulle virtù dell'immediato, fa riferimento ad una ripresa in chiave pragmatista della dialettica idealista fra immediatezza e mediazione: l'esperienza non è il vissuto che investe passivamente il soggetto nel suo ripiegamento interiore, ma è l'attivo lavoro di mediazione che si dispiega innanzitutto nell'agire alle prese col mondo. Al centro dell'antropologia filosofica elaborata da Fanciullacci c'è dunque "l'agire umano" concepito come un "rispondere" alla situazione data "*a partire da una rappresentazione delle differenze che caratterizzano quella situazione*", vale a dire, a partire da una certa maniera di coglierne "l'articolatezza" (p. 349). Non bisogna dunque farsi un'immagine fuorviante del primo livello dello schema come luogo dell'immediato. Il fare esperienza che si realizza tramite l'agire prevede infatti "due momenti costitutivi": "l'esperire immediato e la

mediazione di tale immediato” (p. 350). L’azione è già un momento di mediazione concettuale iscritto sul piano stesso dell’esperire. L’illusione di immediatezza proveniente dall’esperire che si realizza nell’agire fluido svanisce come tale proprio quando l’agire cessa di funzionare con fluidità: l’incontro con un problema pratico-etico, non solo risveglia la riflessione, ma svela il carico di mediazione che l’agire portava già in sé. Non bisogna dunque opporre l’immediatezza dell’agire alla mediazione riflessiva, ma contrastare due forme di mediazione: la “mediazione spontanea” e quella “mediazione di seconda battuta” che è proprio “*l’autoelaborazione esperienziale*” (p. 351).

La prima mediazione è spontanea per quel tanto che si tratta di una mediazione “anonima”, frutto di abiti pratici inculcati dalla “cultura” in cui l’individuo è cresciuto: in questo senso “la mediazione spontanea è l’imporsi, al soggetto, di una mediazione ricevuta” (p. 351). Il concetto chiave che permette di sintetizzare queste due determinazioni è l’idea, sulla quale Fanciullacci torna a varie riprese, di “*seconda natura*” come artificio culturale reso spontaneo dall’educazione pratica che forgia le disposizioni ad agire dell’individuo. Combattendo contro un “pregiudizio intellettualistico” che ancora impregna la filosofia, Fanciullacci ci invita così a familiarizzarci con l’idea che la mediazione concettuale grazie alla quale un agente si appropria di una situazione data non si esprime per forza in un “giudizio esplicito”, perché essa può anche esprimersi in una forma che “ordina e struttura gli abiti percettivi, emozionali o pratici che si attivano in quella situazione” (p. 397). All’interno di quest’amplissima sfera di disposizioni ad agire, Fanciullacci mette l’accento soprattutto sulle mediazioni che non si limitano a strutturare la percezione, ad esempio quelle responsabili dell’“organizzazione dello spazio percettivo”, ma che coinvolgono più direttamente l’azione in quanto forgianno immediatamente le emozioni del soggetto: per la filosofia della cose umane, la categoria decisiva è quella delle “*forme secondo cui si configura la reazione della nostra sfera emozionale al mondo*” (p. 398). È infatti su tale piano della risposta pratico-emotiva ad una situazione, nozione che sviluppa teoricamente il concetto aristotelico di “virtù”, che la filosofia morale si situa e opera: quei “nodi esperienziali o *strette*” che è chiamata a sciogliere sorgono infatti nei casi in cui vi è una “dissociazione” fra la “reazione emozionale” e la “reazione intellettuale”; la strettura avviene quando “la rappresentazione intellettuale-linguistica, invece di dare parola all’intera esperienza della situazione, articolandola, si sovrappone a quella parte dell’esperienza che è il sentire emotivo”, bloccando “il libero corrispondersi tra esperienza e azione” (p. 398). Ciò consente di comprendere meglio le ragioni e la natura dell’intervento della filosofia morale, la quale è chiamata a lavorare nella faglia fra linguaggio e azione, colmando lo iato e rilanciando pertanto la me-

diatazione dell'esperienza etica. Per precisare ancor meglio la natura di quest'intervento, però, è necessario analizzare il secondo livello dello schema, quello della mediazione in cui consiste l'autoelaborazione esperienziale: è qui infatti che la filosofia intende avere effetti.

Per chiarire la natura della seconda mediazione nei suoi rapporti con la prima, Fanciullacci ha scelto di adottare una prospettiva semiotica. Questo significa concepire la cultura come una *semiosfera*, mondo di segni la cui molteplicità interna prevede almeno “due tipi di risorse”, quelle “pratico-percettivo-emozionali” e quelle “linguistico-simbolico-intellettuali” (p. 395), le quali rendono possibili due modi di rispondere alle situazioni: la “*semiosi pratica*” e la “*semiosi verbale*” o simbolica (p. 409). È proprio nel rapporto fra questi due tipi di semiosi che Fanciullacci gioca la sua riappropriazione della tensione dialettica fra *phainomena* e *endoxa*. Da questo punto di vista semiotico, la mediazione ricevuta, cioè spontanea e anonima, della situazione diventa un modo di “leggere quella situazione”, come se si trattasse di un “testo”: si tratta di concepirla come una “preselezione delle informazioni codificate nella situazione” realizzata da un “sottosistema” operante nel soggetto, e cioè “il complesso degli abiti percettivi e pratici” (pp. 373-374). L'interesse di concepire la mediazione di primo livello come una semiosi pratica è di precisare la specificità della seconda mediazione. Così come la semiosi pratica legge i segni del testo scritto nella situazione ricorrendo a “linguaggi *non verbali*” (p. 401) – buone maniere, rituali interattivi, costumi immemoriali – la mediazione di secondo livello si basa sui “linguaggi verbali”: suo fondamento è dunque l'esistenza di “*sistemi simbolici*” (p. 406). È infatti il simbolo, compreso nell'accezione stretta per cui il modello è la *parola* alla quale si risponde non solo agendo, come ad un segnale stradale, ma potendo reinterpretarne indefinitamente il senso, ecco, è il simbolo così inteso che rende possibile la *riflessione*. In questo senso, se dell'“articolatezza di una situazione, gli esseri umani si appropriano attraverso le varie forme di mediazione che la cultura offre loro, comprese quelle pratico-percettive”, è solo grazie alla “mediazione simbolica” che essi “sono in grado di realizzare un'ulteriore specifica prestazione, la riflessione – che noi qui dovremmo piuttosto chiamare *ri-articolazione simbolica*” (p. 411).

Questa è dunque la forma che prende l'autoelaborazione esperienziale come mediazione riflessiva resa possibile dal linguaggio verbale. Non si tratta, ovviamente, di una mera riformulazione, al contrario, la ritraduzione semiotica spiega meglio come essa sia possibile e cosa significhi realizzarla. Dire che l'autoelaborazione esperienziale è “semiosi linguistico-simbolica” significa dire che solo il linguaggio verbale rende possibile la riflessione sull'esperienza e che solo nel linguaggio verbale essa si compie: la riflessione cessa di essere immaginata come lavoro solo interiore sugli accadimenti della

vita quotidiana e appare ora come *lavoro sul simbolico*, ricerca delle parole giuste per dire non solo a sé stessi ma anche ad altri l'articolatezza della situazione che ci si trova ad esperire, una ricerca che prevede l'approfondimento del modo in cui il linguaggio stesso già ci permette di cogliere l'articolatezza di quella situazione e, con essa, le opportunità pratiche e i limiti che la caratterizzano. La critica stessa va allora pensata come un modo di rilanciare la ri-articolazione simbolica già all'opera nel mondo della vita quando questa ri-articolazione si trova in difficoltà. Fanciullacci chiarisce ulteriormente questo punto soffermandosi sulla lezione dell'ultimo Pasolini: in lotta contro la violenza muta degli oggetti di consumo, Pasolini mostra col suo stesso lavoro di articolazione che il "linguaggio verbale" permette di trasformare "il muto messaggio segnico delle cose" in un "discorso" collocabile "in uno spazio che prevede la possibilità di una replica, di un'analisi, di una decostruzione" (p. 414). La filosofia delle cose umane trova così il suo orientamento la decisività della dimensione simbolica della vita umana: tale riconoscimento non rivela solo le risorse che possono essere sfruttate e sviluppate, ma anche gli ostacoli su cui intervenire affinché siano superati. Ma con questo siamo arrivati alla seconda questione che ho promesso di trattare, quella riguardante il modo in cui la filosofia delle cose umane può affrontare le "sofferenze spirituali", cioè appunto le sofferenze annodate alla dimensione simbolica.

III

Se è nel linguaggio che il fare esperienza degli uomini si illumina e che si produce il senso, allora anche le sofferenze dell'uomo sono sofferenze di linguaggio. Come spiega Fanciullacci, l'esperienza di strettura è, in questo senso, una sofferenza patita dall'uomo "in quanto non è semplicemente un corpo che sta accanto ad altri corpi, ma è un corpo capace di semiosi, in particolare di semiosi simbolica": è questo tipo di sofferenza "*spirituale*" che deve destare "l'attenzione critica" della "filosofia delle cose umane" (p. 425). La filosofia morale deve rispondere a tali sofferenze spirituali proponendo una riarticolazione simbolica dell'esperienza: gli strumenti di cui dispone devono tradursi in un linguaggio grazie a cui i problemi che si innervano nella situazione siano concettualizzati meglio e, alla luce degli ideali che in quella non sono meno radicati, possano essere riconosciute ed inventate le vie di soluzione effettivamente perseguibili. Questo compito generale, comunque, prende un senso *specifico* nel contesto delle società moderne. Soprattutto per effetto della differenziazione culturale, la mediazione simbolica che gli esseri umani ricevono dalla società cui appartengono non vive più nella riflessione ordinaria che questi mettono in opera quando elaborano la loro experien-

za; al contrario, quella mediazione è affidata a un lavoro specializzato i cui frutti esercitano un pesante effetto di ritorno sulla comune riarticolazione simbolica. Di fatto, la differenziazione culturale non solo ostacola la riarticolazione simbolica degli agenti, ma diventa essa stessa la fonte delle stretture in cui quelli sono presi. È contro tale rovesciamento del potenziale emancipativo della riflessività moderna in una nuova forma di costrizione abitudinaria, tanto più invisibile quanto più si crede riflessa, che deve lottare oggi la filosofia morale. E qui possiamo ben vedere perché il libro di Fanciullacci, lungi dal ridursi ad un trattato di meta-etica, cominci già a mettere in opera quella critica dell'esperienza che invoca come compito da adempiere: la critica della filosofia morale è infatti l'occasione di un'auto-critica della cultura, intesa ora nell'accezione stretta di sottosistema sociale differenziato, che è fonte di patologie inedite legate alla sua deriva autoreferenziale. Tali *patologie del simbolico* sono analizzate nel settimo e ultimo capitolo. Fanciullacci si concentra in particolare sulla descrizione di due tipi ideali³.

Entrambe le patologie analizzate sono modi di avvertire *l'estraneità del simbolico* quale risulta dall'autonomizzazione delle pratiche di produzione culturale. Il primo tipo di patologia coglie tale estraneità sotto la veste dell'"impoverimento" che comporta il fatto di non poter partecipare alla produzione stessa delle risorse, non disponendo delle competenze che permetterebbero di appropriarsene e di svilupparle: per quanto sia certo impossibile pensare che l'intero lavoro di tessitura dell'ordine simbolico sia interamente demandato al sistema culturale, la mera esistenza di tale sistema tende a trasformare l'agente in un "semplice consumatore e riproduttore non creativo" (p. 429). In qualche modo è la logica stessa del sistema culturale che impone questa sorta di *espropriazione*, per comprendere la quale Fanciullacci ci invita a riflettere sul "disconoscimento dei saperi quotidiani da parte dei saperi specialistici o appartenenti a qualche *esperto*" (p. 428, nota). Questa situazione di fatto è ancor più paradossale in società come le nostre in cui la partecipazione creativa e singolare non è solo una possibilità astratta ma un valore e qualcosa di atteso: "Il fatto che, dopo aver richiesto a tutti una partecipazione alla produzione linguistica, la società moderna ostacoli tale partecipazione ha un effetto disorientante potenziato" (p. 433). Emerge qui un aspetto delle analisi di Fanciullacci sul quale avrò modo di tornare. Il paradosso insopportabile prodotto da questa prima forma di patologia è infatti tale solo dal punto di vista di una società che ha fatto dell'"individuo originale" una norma sociale: "Il punto è che a fronte di questa coltivazione dell'aspirazione alla promozione di sé come singolarità originale e per far fronte ad essa, vengono offerte solo forme e mediazioni stereotipate e non è coltivata in tutti la

³ Nel quarto capitolo, Fanciullacci aveva già identificato "due tipi di ostacolo" (p. 293) all'autoelaborazione esperienziale, ma le due tipologie non sembrano sovrapponibili.

capacità di partecipare creativamente alla produzione linguistica. Accade così che si fissi e diffonda una comunicazione impoverita e un'elaborazione esperienziale che è oggettivamente ripetitiva" (p. 435). Si potrebbe chiamare *miseria simbolica* questo primo tipo di patologia, per fare riferimento al fatto che mancano le capacità di sfruttare le risorse a disposizione per una tendenza inveterata a delegare la produzione di senso al sistema culturale differenziato e ai suoi rappresentanti, gli esperti.

Il secondo tipo di patologia non concerne più tanto l'assenza di risorse simboliche, dovuta alla mancata capacità di partecipare alla loro produzione, quanto la loro invadente presenza, che ne è come il rovescio. Per effetto della differenziazione culturale e della circolazione dei suoi prodotti, non sono più solo gli abiti pratici ad apparire al soggetto come delle stanche abitudini che egli si trascina dietro, inerti e senza vita, ma sono ormai gli "stessi discorsi" ad "apparire come cose": "I discorsi appaiono già sentiti e autoreferenziali, o, meglio tali da riferirsi a un'esperienza in cui non ci si riconosce davvero" (p. 443). Fanciullacci analizza le diverse fonti e i diversi modi di subire e avere a che fare con una *reificazione* della cultura che è ben esemplificata da quella coltre di linguaggio pseudo-scientifico (che tuttavia risale pur sempre a qualche ricerca 'autonoma'), con la quale i mass-media ricoprono le esperienze più familiari. Fanciullacci mette l'accento, ad esempio, sulle "mediazioni centrate sull'immaginario del *management* e dell'autopromozione": per quanto inadeguate, queste mediazioni, per le quali non mancano ovviamente saperi correlati, dall'economia alla psicologia, cercano di ritradurre l'intero agire nel loro linguaggio "con l'effetto di alimentare un rapporto alla propria intera vita come a un prodotto da gestire e valorizzare nel mercato delle relazioni" (pp. 495-496). Nella prospettiva di render possibile una critica di tale patologia è di particolare interesse il tentativo fatto da Fanciullacci di riabilitare la nozione di "*alienazione esistenziale*", ripensata a partire non dal vissuto cosciente del soggetto ma dai limiti che questi incontra nel tentativo di fornire un'articolazione simbolica dell'esperienza: si tratta dell'alienazione che nasce dallo "sforzo immane di trovare sufficienti delle mediazioni che sufficienti non sono in quanto non sono dedicate alla singolare esperienza per cui sono adottate" (p. 451). Anche qui appare, per la seconda volta, un riferimento decisivo alla singolarità dell'esperienza. Partendo da quest'analisi, si potrebbe parlare, a proposito di questa seconda patologia, di *dominazione simbolica*, per fare riferimento al fatto che le risorse simboliche messe a disposizione dalla cultura "non si offrono ai soggetti come risorse e prodotti di cui questi potranno valersi nell'elaborazione dell'esperienza" ma "come cose ingombranti" (p. 440).

Ma che cosa viene perso in queste esperienze di miseria e di dominazione simbolica dovute ad una differenziazione culturale che la filosofia morale de-

ve mettere in questione, per lo meno nella sua deriva autoreferenziale, al fine di porvi così rimedio? E, inversamente, a partire da quale piano tale rinnovata filosofia morale riesce a dire in modo fondato che tali esperienze sono delle patologie? Abbiamo già in parte visto la risposta. In fondo, quel che viene perso di vista e che si costituisce come parametro di giudizio è proprio il *sensu dell'agire*. Da qui, la sofferenza più profonda e comune che tali patologie producono, il “*disorientamento*”: se l'autoelaborazione esperienziale è “il luogo in cui ciascuno affronta la questione del senso di ciò che fa” allora “gli ostacoli che l'autoelaborazione può incontrare hanno in generale questo carattere: sono condizioni date le quali si ha difficoltà col senso” e “ci si trova, a vari gradi, disorientati” (pp. 289-290. Cfr. anche pp. 36-37, 495). La filosofia deve dunque rispondere al disorientamento che si produce nelle stretture, a causa dello scollamento fra esperienza e linguaggio, e per questo deve offrire parole che sappiano dire meglio il senso implicito nell'agire. Ma qual è, più precisamente, il senso di cui si deve occupare la filosofia morale, per ritrovare il suo senso di filosofia pratica? Ci sono due risposte possibili. Fanciullacci sembra oscillare fra le due, ma tutto il suo discorso presuppone e implica un'adesione decisa alla seconda.

La prima accezione secondo cui Fanciullacci parla della *questione del sensu dell'agire* è quella che compare nelle prime righe dell'Introduzione. Qui commentando un passo di Schopenhauer nel quale questi spiega perché la filosofia che si occupa dell'agire sia la più importante, viene precisato: “La ragione è che il luogo dell'agire è il luogo dove si apre la questione del senso o del fine e dunque è in rapporto a esso che un'indagine può dar prova del suo senso e del suo fine, del suo rilievo per la vita umana” (p. 21). Questa frase offre una certa determinazione del nesso fra questione del senso e ritrovamento del senso della filosofia morale: qui, il problema del senso fa classicamente riferimento al problema dell'*intelligibilità pratica* che emerge solo quando si riescono ad articolare i *fini* dell'azione e dunque si riesce a rispondere all'assillante e inquietante domanda che riguarda il perché dell'atto singolare. Il disorientamento prodotto dalle stretture verrebbe allora dal fatto che il linguaggio di cui l'individuo dispone non gli permette di valorizzare le differenze significative che si celano nella situazione, e dunque di esplicitare gli ideali che lo orientano implicitamente. Stando a questa prima lettura, il problema è di poter render conto ad altri dell'azione, a coloro con cui ci si trova ad interagire. In questa lettura, la struttura intenzionale dell'azione, l'organizzazione teleologica che l'articolazione simbolica deve far emergere è in ultima analisi “l'articolatezza sociale” stessa come ordine culturalmente organizzato dei rapporti fra gli uomini; il difetto delle “risorse concettuali e simboliche elaborate nell'indifferenza rispetto all'esperienza” sarebbe dunque legato al fatto che “non intercettano l'esperienza reale e sociale” (p. 293).

Insomma, rileggendo il libro in questo primo modo, viene che questo senso, quando Fanciullacci dice che la posta in gioco dell'autoelaborazione esperienziale è "la possibilità di *comprendere* l'esperienza riconoscendosi in essa" (p. 286) starebbe sostenendo che quell'autoelaborazione deve mettere in evidenza dei *significati condivisi* capaci di rendere reciprocamente intelligibile il senso dell'azione; il disorientamento verrebbe dal fatto che il linguaggio a disposizione non permette di mettere in luce quel senso condiviso che l'azione sembra pur tuttavia portare in sé; e il compito della riarticolazione simbolica, e dunque della filosofia morale, per quel tanto che questa lavora nella faglia fra linguaggio e azione creata dall'autoreferenzialità delle produzioni culturali, sarebbe di trovare un linguaggio capace di far coincidere articolazione culturale e articolatezza sociale. Su questo piano la *norma* che la filosofia morale presuppone per parlare di patologia, e più ancora di patologia sociale, è la condizione dell'uomo come essere che riceve dalla società i significati che gli permettono di organizzare effettivamente l'azione in vista di un fine: l'incapacità di agire come individuo sociale è denunciata come patologica perché tale agire caratterizza l'uomo come tale.

Non è questo, tuttavia, l'unico modo in cui può essere interpretato il discorso di Fanciullacci sulla questione del senso. Come emerge dalle analisi specifiche delle patologie del simbolico, la questione del senso può avere un tutt'altro senso. Alla luce di tali patologie, il problema non è tanto l'intelligibilità pratica *in sé*, misurata alla luce degli altri significativi, quanto piuttosto l'intelligibilità *per sé*, cioè l'intelligibilità pratica colta nella prospettiva dell'individuo in quanto singolarità irriducibile. Le due patologie sopra descritte sono tali solo per quel tanto che attaccano due versanti di un solo e medesimo fenomeno: per difetto (miseria simbolica) o per eccesso (dominazione simbolica), le risorse linguistiche non permettono di "elaborare una comprensione della propria singolare esperienza, all'altezza di questa singolarità" (p. 437). Da questo punto di vista, il problema non è affatto di dover ritrovare la strada dei significati condivisi; al contrario, sono le mediazioni ricevute cui ricorre il soggetto per comprendere l'esperienza che non vanno bene per il fatto stesso che sono ricevute: la fonte dei "*disagi esistenziali*" che la rinnovata filosofia morale deve soccorrere è il fatto che le mediazioni cui l'individuo ricorre per "comprendere la sua esperienza sono anonime, non specificatamente dedicate alla sua singolare situazione" (p. 438). Il problema del senso non sorge dunque a causa dell'assenza di significati condivisi, ma a causa del fatto che, pur essendo presenti, sono inadeguati. Più precisamente, tali significati comuni risultano inadeguati perché misurati alla luce di un solo altro significato comune, al quale Fanciullacci fa esplicitamente riferimento: si tratta di un certo "concetto di individuo", tipico delle "società moderne", per il quale ogni essere umano è potenzialmente un "cen-

tro di senso irripetibile” fonte di una “creatività” che gli permette di “marcare con la sua singolarità il grappolo di modelli di vita socialmente promossi e valorizzati” (p. 35). Insomma si tratta di quell’“ideale dell’*autenticità*” che Taylor ha messo in evidenza come una delle radici dell’io moderno e che oggi si trova utilizzato dalla “pubblicità” e messo più generalmente al lavoro dall’“evoluzione postfordista del sistema capitalistico” (pp. 434-435). Stando a questa seconda accezione, il compito della filosofia morale non risiede, in realtà, nell’articolare la pluralità di ideali cui Fanciullacci fa riferimento in apertura e chiusura del libro – giustizia, libertà, felicità – per rispondere al problema del senso come problema dei significati condivisi. Suo compito è piuttosto tener testa ad un solo e ben preciso ideale, fornendo gli strumenti che rendono possibile quell’*espressione creativa dell’esperienza singolare* che è allo stesso tempo richiesta e smentita dall’organizzazione delle società contemporanee: la norma del patologico non è più, in questo caso, l’universale condizione dell’uomo come essere sociale, ma la specifica esigenza di autenticità, elaborata nella prima modernità e poi messa al centro delle nostre società post-moderne.

Nella differenza tra questi due modi di leggere il riferimento alla questione del senso ne va, ovviamente, del senso stesso del rinnovamento dell’etica aristotelica che Fanciullacci propone. Mi pare molto significativo il fatto che, alla fine e con maggiore coerenza, egli opti per la seconda lettura: “Il problema del senso non è più solo un problema della comunità, ma è anche di ciascuno, o meglio: il problema comune e unitario del senso si complica e si declina come un problema che ciascuno ha anche in proprio e che non può dunque trovare a livello sociale una risposta generale ma completa che sia poi tramandabile; il problema comune del senso si articola e *in parte* diventa quello di mettere ciascuno in condizioni di far fronte al *suo* problema del senso (ad esempio anche offrendogli risorse simboliche da riprendere e integrare piuttosto che pseudosoluzioni complete)” (p. 36).

In ultima analisi, Fanciullacci propone dunque un rinnovamento *esistenzialista* dell’etica aristotelica. Questo ha certamente il vantaggio di rendere Aristotele più attuale che mai. Ha tuttavia una conseguenza piuttosto problematica. Quanto più questa concezione mette l’accento sulla singolarità dell’individuo, tanto più essa si rende inevitabilmente incapace di operare quel passaggio alla politica che è la cifra stessa dell’etica aristotelica. In questo senso attendiamo l’annunciato volume su Althusser – *Le forme dell’agire* – per vedere come Fanciullacci riesca ad elaborare una prospettiva politica a partire da un’etica centrata sul problema, tutt’altro che politico, della piena e autentica espressione della singolarità.

Esperienze di strettura e filosofia pratica

Luigi Francesco Clemente
Università degli Studi di Perugia
luifracle@hotmail.com

ABSTRACT

This essay is a review of Riccardo Fanciullacci's book *L'esperienza etica* and his concept of 'experience of narrowness'. The experiences of narrowness are situations of awkwardness and suffering, in which human subjects are not able to mediate their ideals, their desires, their practical motivations and social articulations of their life-world. Nevertheless, these forms of suffering are not mere private or psychological experiences, since they concern symbolic order of our everyday life: the human experience, the world-openness of our existence, is always and structurally woven with social *habitus*, lifestyles, values and cultural significations. Thus, related to 'spiritual' sufferings, the aim of practical philosophy is to fluidify symbolic mediations that stifle and petrify human experience, so that people themselves can solve their existential difficulties and not give up on their desires.

KEYWORDS

Experience, spiritual suffering, practical philosophy

Ha fatto discutere, qualche anno fa, la separazione tra il pugile Wladimir Klitschko e l'attrice Hayden Panettiere, dovuta all'enorme distanza geografica che li separava: mentre lui viveva ad Amburgo, lei risiedeva a Los Angeles. Storie come queste sono sempre più frequenti e non solo tra i cosiddetti vip ma anche e soprattutto tra la gente comune, tanto da aver spinto Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim a dedicare alla questione un fortunato studio. Ne *L'amore a distanza*, i due sociologi hanno analizzato le trasformazioni degli affetti nell'epoca presente, dove esigenze lavorative e di impiego, sfondamento dei confini nazionali, immagini di sé e della propria realizzazione personale, da tempo tendono ad incrociare il privato delle persone dando vita a forme di legame inedite, 'a distanza' appunto, forme che vedono sfocarsi elementi strutturanti il rapporto di coppia come la sessualità, la prossimità, la quotidianità e la progettualità¹.

¹ Cfr. U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *L'amore a distanza. Il caos globale degli affetti*, tr. it. di S. Franchini, Laterza, Roma-Bari 2012.

Uno dei meriti del libro di Riccardo Fanciullacci, *L'esperienza Etica. Per una filosofia delle cose umane*, sta probabilmente nell'aver dato un nome e una struttura concettuale a situazioni del tipo appena richiamato. In gioco sono quelle che Fanciullacci definisce 'esperienze di strettura', vale a dire "quelle esperienze in cui un essere umano riconosce di non saper comporre, a livello della sua elaborazione esperienziale e dunque poi a livello della sua risposta pratica, le istanze normative e/o fattuali che pure si innestano nella situazione in cui ci si trova e sono parte delle caratteristiche distintive di questa" (p. 37)². In questo senso, una 'strettura' consiste in una situazione in cui ci si trova stretti tra le proprie istanze valoriali (l'esigenza di legami affettivi stabili, ad esempio) e le risorse simboliche date con cui, pure, cerchiamo faticosamente di mediarle (le esigenze di flessibilità proprie del mercato del lavoro, ad esempio). Di qui il senso di disorientamento che stringe chi si trova in tali situazioni, disorientamento che origina dall'esigenza di orientarsi, "di non agire come capita" (*ibidem*), senza tuttavia perdere il legame con quei valori su cui non si è disposti a cedere, un po' come nel dilemma lacaniano 'o la borsa o la vita'.

D'altra parte, Fanciullacci nota come le stretture siano situazioni che non necessariamente assumono la forma del dilemma o della chiara esplicitazione simbolica, ch , al contrario,   proprio quando mancano le parole, quando quelle a disposizione risultano stereotipate, povere o carenti di significato, che pi  facilmente pu  prodursi un'esperienza di questo tipo. Cos , a farsi avanti   innanzitutto lo smarrimento, il senso di disagio, la sofferenza muta di colui o colei che percepisce la propria condizione come alienante e senza respiro, come quando *sentiamo* che, malgrado il successo lavorativo, la carriera, le soddisfazioni professionali, alle nostre vite manca qualcosa di prezioso, anche se non sappiamo definire bene cosa o perch .

Tutto questo significa che, oltre le sofferenze fisiche e psichiche, vi sono forme di sofferenza intrecciate al piano delle significazioni sociali, "una sofferenza del tipo che un essere umano patisce in quanto non   semplicemente un corpo che sta accanto ad altri corpi, ma   un corpo capace di semiosi, in particolare quella simbolica" (p. 425). Tali forme di sofferenza, tali stretture, Fanciullacci le definisce 'spirituali', dal momento che colpiscono il soggetto in quanto abita una dimensione di senso intrecciata con ben determinati significati e mediazioni culturali. In gioco, dunque, non   la questione del senso della vita, in generale, ma della sua iscrizione

² In assenza di precisazioni, i rinvii ai numeri di pagina che si trovano nel testo si intendono riferiti a: R. FANCIULLACCI, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012.

strutturale nell'orizzonte sociale delle forme d'ordine della nostra esperienza, del nostro quotidiano stare al mondo³.

Il punto merita di essere sottolineato giacché spesso la questione del senso, almeno nella rappresentazione che di sé offre la tradizione filosofica, subisce un trattamento, per così dire, di 'angelificazione', come se si trattasse di qualcosa che si libra al di sopra e al di là della vita concreta dei soggetti che vi sono presi e dell'ordine simbolico in cui si inscrivono le loro azioni e le loro credenze. In effetti, chi opera nel campo del disagio psichico o sociale, o nel mondo dell'educazione e della formazione, vede come quelle legate alla questione del senso (o del non senso) della vita siano sofferenze irriducibili a tesi di ordine metafisico – sul precipitare di tutte le cose e di tutti i valori, ad esempio – ma si inscrivano all'interno di quello che Fanciullacci chiama spazio dell'esperienza, cioè "l'apertura umana sull'essere (dunque su di sé, sugli altri, sui fenomeni e le situazioni del mondo, sulle questioni che tali situazioni sollevano)", dove si aprono problemi come quelli relativi all'elaborazione di un lutto, alla cura di una malattia degenerativa, alla tessitura di un legame, alla percezione di un contesto lavorativo o scolastico lontano dalla propria esperienza, alla difficoltà di accedere a un impiego stabile e di coniugarlo con la propria vita privata, al fare i conti con la differenza sessuale (propria e altrui)⁴, ecc. Tali questioni hanno in comune il fatto di richiedere una risposta pratica, una presa di posizione soggettiva, un impegno nella situazione, uno sfondamento dei limiti in cui ci si sente presi,

³ Esempi di tali forme di sofferenza sono offerti da quelli che Fanciullacci definisce *disagi e alienazioni esistenziali*: i primi consistono nella difficoltà a situare il proprio vissuto in una cornice di senso che ne permetta un trattamento non solo efficace ma anche giusto, in linea con le proprie aspirazioni; le seconde definiscono la posizione soggettiva di colui o colei che subisce l'estraneità dell'orizzonte culturale entro il quale, pure, si trova a vivere, motivo per cui scopre interi pezzi della propria esistenza sottratti a un'elaborazione simbolica personale. C'è poi un terzo tipo di sofferenza spirituale, abbozzato nelle ultime battute del testo, che consiste nell'esperire la propria insufficienza rispetto a quei discorsi (oggi egemoni) che celebrano la continua autocreazione di sé, qualcosa rispetto a cui si è sempre in difetto, dal momento che in realtà nulla del proprio ambiente è mai a propria completa disposizione. (Sulla critica dei fondamenti del volontarismo, Fanciullacci si è soffermato anche in un altro suo volume: *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli 2012; si vedano in particolare le pp. 489-502).

⁴ Cfr. R. FANCIULLACCI, *Il significare della differenza sessuale: per un'introduzione*, in R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010: "La differenza sessuale è fondamentale in quanto è un inaggirabile e [...] è inaggirabile in quanto è una questione che interroga l'umana capacità e propensione ad elaborare l'esperienza al fine di rispondervi intellettualmente e praticamente. Che tale interrogare sia inaggirabile significa che ogni nostro atteggiamento risente, più o meno direttamente e per vie più o meno dirette, della interpretazione esistenziale che ciascuno offre della differenza sessuale, la sua e quella altrui" (pp. 40-41).

non una mera presa d'atto o un semplice sguardo gettato su di essi. Rispetto a tali strettture, non ci troviamo di fronte a semplici *impasse* teoriche che possano essere risolte teoricamente, come dall'esterno o a distanza; piuttosto ci confrontiamo con situazioni che implicano la soggettività nella loro stessa costituzione. Per comprendere questo punto si pensi alla differenza che passa tra la clinica lacaniana e quella jungiana, la prima centrata sulla nozione di atto analitico, la seconda su quella di interpretazione. Secondo Lacan, il punto dell'analisi non sta nel dare ordine e senso alle parole dell'analizzante, o nel riempirne i vuoti e i silenzi, ma nell'aprire uno spazio simbolico in cui questo possa rompere il circolo mortifero della ripetizione e accedere al desiderio che lo abita (passando dalla posizione di analizzante a quella di analista). Vale a dire: "L'atto (in generale) prende il posto di un dire, e modifica il soggetto"⁵.

D'altra parte, le esperienze di strettura, proprio perché intrecciate con l'ordine simbolico, non si riducono alle "complessioni psichiche dei soggetti che [le] provano", ma hanno a che fare "con la configurazione del loro mondo socio-culturale" (p. 426), di modo che ciò che esse chiamano in causa è proprio tale configurazione. Si pensi, al riguardo, a quello che Arlie Russell Hochschild ha definito 'plus-valore emotivo' nei suoi studi sulle catene assistenziali globali, "una serie di legami tra persone in tutto il mondo, che si sviluppano sulla base del lavoro di assistenza, che può essere pagato o meno". Rispetto al plusvalore studiato da Marx, quello emotivo consiste in un nuovo capitolo nella storia degli affetti e del loro intreccio con la sfera economica. Alle 'donne globali', colf, tate, badanti, donne e per lo più madri lontane dai propri famigliari e dal loro paese d'origine, non viene semplicemente prelevata forza lavoro, ma è richiesto un supplemento emotivo sconosciuto nell'universo di fabbrica (almeno in regime fordista): l'affetto per i nostri cari, per i nostri bambini e i nostri anziani. Sennonché, tale supplemento finisce per sfociare in sentimenti di ambivalenza difficili da gestire, dal momento che tra le condotte e le aspettative collegate al ruolo della 'buona madre' vi sono sia l'impegno lavorativo, il guadagnare denaro per la famiglia, sia lo stare vicino ai propri figli; nel caso delle assistenti domestiche immigrate questi due aspetti del proprio ruolo sono come scissi, in conflitto, e questo per ragioni di ordine sistemico. "Curiosamente, la sofferenza delle donne immigrate e dei loro figli è raramente visibile a chi, nel Primo Mondo, beneficia delle cure e dell'affetto di una tata. [...]"

⁵ J. LACAN, *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 375 (tr. mia).

Involontariamente separiamo l'amore tra bambino e bambinaia dall'ordine capitalistico globale al quale esso appartiene"⁶.

Ora, riguardo a situazioni di questo tipo, Fanciullacci vede bene come il problema della filosofia (morale) consista innanzitutto nel suo posizionamento: se è vero che il suo campo di indagine è dato dalla dimensione dell'agire umano, allora si pone la questione della giusta postura da assumere rispetto a tale dimensione – dimensione che, lungi dall'essere un che di caotico in attesa di venire normato e disciplinato dall'esterno, esibisce di per sé forme d'ordine, di struttura e di riflessione, *habitus*, differenze e articolazioni interne, ma anche contraddizioni e difficoltà di vario genere (là dove non si riesca a rielaborare o ricontrattare tali mediazioni), come quelle rappresentate dalle stretture⁷.

In questo senso, ci sembra, proprio la nozione di esperienze di strettura permette a Fanciullacci di aprire un discorso metateorico sul significato della filosofia pratica, sulla sua origine e sui suoi fini; ciò che viene svolto nella prima parte del libro, alla luce dell'idea, di impronta aristotelica, della filosofia delle cose umane, *he peri ta anthropina philosophia*, secondo la quale: “occorre esporre i fenomeni, e, dopo aver passato in rassegna i problemi che essi presentano, mostrare le verità di tutte le opinioni, o almeno di quelle più diffuse e più autorevoli; se si saranno risolte le difficoltà lasciando sussistere le opinioni, si saranno adeguatamente messi in chiaro i problemi”⁸. O, come scrive programmaticamente Fanciullacci:

“Compito di questo lavoro è contribuire ad impostare l'indagine filosofica morale in modo che essa, *senza perdere il suo carattere di teoria*, torni a muovere dalla sfera dell'umano e dall'attraversamento dell'esperienza storica e sia pronta infine a ritornare, in modo critico ma non astratto, a quella sfera e a quell'esperienza ora filosoficamente articolate e comprese” (p. 257).

⁶ A. RUSSELL HOCHSCHILD, *Amore e oro*, in B. EHRENREICH – A. RUSSELL HOCHSCHILD (a cura di), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 32.

⁷ Proprio perché l'esperienza non si pone in termini antitetici alla riflessione e alla mediazione delle sue forme d'ordine, ne *L'esperienza etica* Fanciullacci propone, *in actu exercitu*, un dialogo non di facciata tra la filosofia e le scienze umane, giacché sono proprio queste ultime che offrono alla filosofia gli strumenti concettuali volti ad analizzare l'articolazione dello spazio di esperienza. Questo punto rappresenta probabilmente uno dei tratti di maggiore originalità del testo, che, per la sua rilevanza, meriterebbe una trattazione separata.

⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII 1, 1145b2-7 (la traduzione è quella di M. Zanatta che sta nell'edizione Rizzoli, Milano 1986).

A differenza di analoghi tentativi di recupero della filosofia morale di Aristotele (Strauss, Bubner, ecc.), quello di Fanciullacci non si pone in contrasto con il corso del mondo moderno⁹, come se si trattasse di ritornare (in maniera fantasmatica) a una tradizione in sé coesa, non attraversata da conflitti e contraddizioni. Infatti, “quelle idee comuni e ovvie da cui Aristotele riteneva dovesse muovere la filosofia delle cose umane, certamente per attraversarle, ma, tendenzialmente, senza sconfessarle, si frantumano nelle società moderne e contemporanee” (p. 299). Il recupero di Aristotele che Fanciullacci propone sta piuttosto nel rilancio della postura esistenziale e metodologica che lo Stagirita ha assunto rispetto alle cose umane e alla dimensione dell’agire, quel ‘primo per noi’ da cui non si tratta semplicemente di distanziarsi per (meglio) fondarlo, o per disciplinarlo dall’esterno, alla luce di un’immagine precostituita dell’uomo e della società (che è proprio quanto sembra avvenire con celebri slogan come, ad esempio, ‘Aristotele, Trockj e San Benedetto’).

D’altronde, proprio l’idea di distanziamento, “l’idea che per accedere a un essere mosso da interessi e desideri si debba sospendere ogni interesse o desiderio” (p. 186), questa idea che a partire da Descartes è arrivata ad assumere i connotati di una postura teorica nel *metodo del distacco* (cfr. in particolare pp. 76-78), rappresenta, secondo Fanciullacci, un certo modo di avere a che fare con lo spazio dell’esperienza e con le stretture che l’attraversano nell’età moderna, nel momento in cui, a partire dalla Riforma e dalla frantumazione dell’unità religiosa europea, sembrano vacillare le credenze, i legami e le relazioni propri dell’ordine simbolico tradizionale.

E, in effetti, non viviamo anche noi una situazione in qualche modo analoga a quella dell’uomo moderno? Non solo i processi di razionalizzazione, autoriflessione e differenziazione sociale si sono radicalizzati rispetto all’epoca di Descartes; non solo la filosofia morale si è trovata intrappolata nelle *impasse* dell’autoreferenzialità (rompicapi etici, popsophia, ecc.); la stessa postura incoraggiata dall’ordine simbolico attuale appare come una continuazione di quella moderna, non però in senso scettico, ma nella direzione di una cinica presa di distanza da un impegno troppo diretto nella realtà che ci circonda, quasi in risposta alle delusioni politiche del secolo passato (crollo dei socialismi reali, fallimento della Rivoluzione Culturale, suicidio della decolonizzazione, ecc.) e alla disillusione che ne è seguita. Come

⁹ Al contrario, una delle questioni sollevate da Fanciullacci sta nel “chiedersi come sia possibile recuperare l’istanza critico-riflessiva della modernità, tanto più che [...] essa non è solo un’istanza che ha valore di diritto, ma è anche una componente operante di fatto nelle società moderne. Come è possibile fare sì che l’atteggiamento critico-riflessivo nei confronti della cultura ricevuta non sia inerte sul piano della motivazione e dunque dell’agire?” (p. 279).

è stato scritto: “le persone della mia generazione vivono nell’inconscia convinzione che il mondo finirà con loro”. Dapprima, al tempo della loro giovinezza, si sono sentite “parte viva di un movimento di rinnovamento che attraversava tutto il mondo occidentale”; infine, hanno assistito “al rapido e inesorabile ridimensionamento delle loro utopie e al diffondersi su scala planetaria non dei diritti umani, per i quali si erano spese, ma del discorso capitalista. Un tale esito non le ha tuttavia depresse più di tanto, si sono silenziosamente rassegnate alla prematura calata del sipario e al graduale sfaldarsi dei legami collettivi, fortemente identificatori, di allora”¹⁰.

Probabilmente, vale per questa testimonianza quanto Fanciullacci (con e oltre Cavell – cfr. pp. 224 e ss.) scrive della postura scettica, cioè che “non solo non è [...] qualcosa che si oltrepassa attraverso una confutazione teoretica, ma non è neppure una complessione psicologica privata che colpisce questo o quel soggetto [...]: è una *Stimmung*, una tonalità spirituale all’interno di cui si cresce e che perciò si riceve” (p. 231). Ecco perché, parafrasando Fanciullacci, si può dire che “non c’è nulla di automatico” nel passare dall’esperienza della disillusione alla postura del cinismo contemporaneo. Al contrario, si tratta di vedere come la seconda sia un certo modo di fare i conti con la prima, e con le istanze che la abitano, ma non sia né l’unico né il più adeguato a trattarle.

Ed è qui che si iscrive lo spazio proprio della filosofia delle cose umane: all’incrocio con le questioni vitali che travagliano l’esperienza e che chiedono un qualche intervento di risoluzione pratica. Ciò non significa, secondo Fanciullacci, che la filosofia debba rispondere all’inquietudine e al disorientamento degli esseri umano offrendo loro una nuova tavola di valori, un Decalogo per i tempi moderni, per così dire, o dei consigli pratici su come muoversi nel mondo della vita. È proprio quest’ultimo, infatti, che offre i punti di leva e le risorse, materiali e simboliche, volte a trattare le situazioni in cui ci troviamo a vivere e agire. Per questo motivo, “la filosofia delle cose umane deve [...] dotarsi con urgenza della capacità di ascoltare ed esplorare la molteplicità interna della dimensione di ciò che capita e si offre all’esperienza (il *primo per noi*). Deve dotarsi di antenne, se non vuole mancare l’appuntamento con le sofferenze, i disagi esistenziali e, più specificatamente, le esperienze di strettura in cui, pure, una sua parola è spesso attesa o forse sperata” (p. 481).

In altre parole, alla filosofia non sta l’inventare nuove risorse o mediazioni, né il limitarsi a criticare quelle esistenti, ma il farsi carico dell’umano desiderio di trasformazione che pulsa al cuore delle stretture,

¹⁰ F. STOPPA, *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 9.

tenendo aperte – vale a dire: fluidificando e riarticolando¹¹ – le mediazioni (e i concetti) con cui elaboriamo la nostra apertura all’essere e che, spesso, a causa della loro stessa configurazione storico-sociale, tendono a fossilizzarsi quasi fossero morte cose, come un che di subito e non assunto¹².

¹¹ “Tale ri-articolazione non consiste solo e tanto nella traduzione verbale di un testo non simbolico, ma soprattutto nell’innesto di quel testo in un sistema di opposizioni e differenziazioni più fitto di quello sulla base del quale è stato elaborato: in questo modo quel testo rivela potenzialità di significato inaspettate” (p. 411)

¹² In questo senso, la filosofia pratica rappresenta qualcosa che sfonda le barriere e gli steccati disciplinari, facendosi istanza critica che attraversa, o può attraversare, le più svariate forme di sapere. Così, potremmo leggere il sottotitolo del libro: “per una filosofia delle cose umane”, come un programma di chiarificazione concettuale indirizzato non solo ai filosofi “di professione”, ma a tutti coloro che, a vario titolo, lavorano in contesti attraversati da esperienze di strettura, da quello scolastico a quello dei servizi sociali...

La duplice riflessività e la formazione di sé

Antonio Da Re

Università degli Studi di Padova

antonio.dare@unipd.it

ABSTRACT

The paper is concerned with Fanciullacci's book about a new understanding of moral philosophy, described, following Aristotle, as philosophy of human experience. The author argues that such a perspective should underline two important elements: the so called double reflexivity and the education of self. Using the expression double reflexivity, the goal is to draw attention to the reflexivity of both the practical reason (*phronesis*) of the subject and the critical investigation of practical philosophy. It is also assumed that we can educate ourselves through the development of stable character traits (virtues and vices).

KEYWORDS

Practical philosophy, reflexivity, character, virtues and vices.

L'ambizioso progetto di Riccardo Fanciullacci è già tutto racchiuso nel titolo e nel sottotitolo della sua ponderosa opera: *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*. Egli muove infatti da una critica, condivisibile, verso gran parte della filosofia morale contemporanea, che è contrassegnata da un forte tasso di astrattezza, frutto a sua volta di un'incapacità a porre adeguatamente a tema la concreta esperienza pratica dei soggetti. Si potrebbe affermare che l'astrattezza è una declinazione di quel carattere estrinseco che spesso contraddistingue la riflessione morale; non a caso la mossa teorica tipica di molti contributi filosofico-morali consiste nel far valere in modo affrettato delle tesi normative, a volte anche assai impegnative, che suonano però come inevitabilmente astratte ed esterne rispetto all'esperienza pratica vissuta dai soggetti. L'alternativa a un simile approccio, il quale prevede l'intervento 'salvifico', ma inefficace e, letteralmente parlando, insignificante del pensiero filosofico, è allora quella di partire dall'esperienza, anzi, per essere più rigorosi, è quella di prendere coscienza che si è già situati nell'esperienza e che questa collocazione è importante perché nell'esperienza si danno già, in modo per lo più inespresso e non tematizzato, indicazioni, contenuti, significati, che vanno però ulteriormente e adeguatamente istruiti e tematizzati.

Il modello di riferimento di Fanciullacci è rappresentato dalla filosofia pratica di Aristotele concepita come "filosofia delle cose umane" (*he peri ta*

anthropina philosophia). Viene così ripresa una definizione posta nelle ultime battute dell'*Etica Nicomachea* (X, 1181b 15-16), per indicare tutto ciò che ha a che vedere con la vita degli uomini e che quindi richiede anche l'indagine della *Politica*, espressamente richiamata nel contesto. L'orizzonte all'interno del quale si colloca la filosofia pratica è l'orizzonte stesso dell'esperienza, è quindi l'insieme di fatti, di linguaggi, di pratiche di vita, di istituzioni, di relazioni tra uomini; non solo: è anche l'insieme delle interpretazioni, dei valori, delle idee che li accompagnano e continuamente li ridefiniscono. Tutto ciò costituisce il *primo per noi*, ulteriore espressione aristotelica che sta a segnalare la particolarità di tale metodologia, consistente nella stretta inerenza da parte del sapere pratico al darsi dell'esperienza o, detto in modo ancor più incisivo, al darsi della *nostra* esperienza. Tale inerenza non esclude ovviamente che il sapere pratico eserciti anche un compito critico di analisi dei contenuti dell'*ēthos*, di verifica dei modelli consolidatisi nel tempo, di una loro eventuale messa in questione; come si vedrà più avanti, tale esercizio critico può contare sulla messa a frutto di una concezione antropologica basata sull'equilibrio dinamico di ragione (*dianoia/nous*) e desiderio (*orexis*) (*Eth. Nic.*, VI, 1139 b 4-5).

Il radicamento della filosofia pratica nell'esperienza di vita e al tempo stesso il suo impegno critico delineano i contorni di un sapere che mira a evitare le strettoie dell'intellettualismo da un lato e di un appiattimento acritico dall'altro. Fanciullacci fa propria questa impostazione ma al tempo stesso segnala la necessità di una sua radicale rivisitazione. La modernità infatti rappresenta un elemento di cesura: quel *primo per noi* su cui s'innesta il discorso pratico si presenta ora in modo estremamente complesso e frammentato. Si amplifica in modo vertiginoso la riflessività sociale, che si dipana in mille rivoli e che dà vita a una pluralizzazione delle pratiche e a una loro autonomizzazione; così l'opera di decifrazione dell'esperienza si fa estremamente più complessa e la filosofia pratica si trova nella necessità di ricorrere ad altri saperi, specialmente a quelli delle scienze umane, al cui interno un ruolo di prim'ordine viene attribuito alla sociologia.

La tesi di fondo di Fanciullacci viene argomentata con dovizie di argomenti, di riferimenti al dibattito filosofico-morale, di *excursus* storici e concettuali, di continui sconfinamenti negli altri saperi dei quali quello morale avverte il bisogno. Tanta ricchezza di indicazioni e di percorsi rischia forse di nuocere all'efficacia della formulazione della proposta avanzata, mettendone in ombra l'elemento di indubbia novità e originalità. Per questo è importante riprendere l'argomento centrale, ovvero la riproposizione di una filosofia delle cose umane, che passa attraverso la rivisitazione della proposta aristotelica. Cercherò perciò di soffermarmi su due aspetti, tra loro collegati: il primo riguarda la riflessività della filosofia pratica e ancor prima del sogget-

to; il secondo invece concerne la formazione di sé e la costituzione del proprio carattere, termine che in greco suona nuovamente come *ethos*.

In quanto filosofia che muove da ciò che è *primo per noi* la filosofia pratica riflette sull'esperienza data e poi attiva un movimento di ritorno, nel quale quelle credenze veicolate nelle pratiche e nelle forme di vita vengono rivisitate e rielaborate, così da rendere possibile una rivisitazione riflessiva del nostro piano d'azione. La finalità pratica di tale riflessività oscilla quindi in quel duplice movimento, ben descritto nel capitolo terzo dedicato a un confronto con Stanley Cavell (e, in controluce, con Wittgenstein), di prossimità e di distacco; anzi, a essere più precisi si tratta di un movimento triadico di prossimità e di aderenza al mondo della vita, che attiva poi, attraverso anche le possibili risorse della provocazione scettica, un moto di distanziamento, per ritornare in seguito al quotidiano, visto però con occhi nuovi, in un orizzonte di senso più ampio.

Ebbene, tali movenze attraversano l'esercizio della filosofia pratica perché ancor prima investono l'esperienza pratica del soggetto. Uno dei motivi dell'attualità della lezione aristotelica risiede proprio nel mettere in risalto questa sorta di parallelismo tra il piano riflessivo del soggetto, che ovviamente nella gran parte dei casi non è un filosofo, e il piano riflessivo della filosofia pratica. Entrambi i piani devono mostrarsi attenti alla considerazione sia della particolarità del darsi dell'esperienza sia all'universalità - per così dire - del discorso morale. Così al sapere pratico viene affidato il compito di sviluppare i discorsi (*logoi*) riguardanti le azioni (*peri tas praxeis*), discorsi distinguibili in universali (*hoi men katholou*) e in particolari (*hoi d'epi merous*) (*Eth. Nic.*, II, 1107a 28-32). Anche sul piano dell'esercizio concreto della saggezza pratica si fa valere questa duplice attenzione; la preoccupazione per il rispetto della particolarità risulta essere senz'altro preponderante, ma non al punto da soppiantare un'intenzionalità *katholou*. Infatti, dopo aver chiarito che “[la saggezza (*phronesis*)] è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari”, si precisa che l'uomo saggio, a differenza di coloro che sono semplicemente esperti (*empeiroi*), è in grado di ancorare la conoscenza dei particolari ad una conoscenza di tipo universale. Una pretesa conoscenza di tipo esclusivamente universale, rivolta alla prassi, che non fosse attenta al particolare, risulterebbe astratta e pretenziosa; ad essa è preferibile la conoscenza, forgiata sul campo, dell'esperto, che però rispetto a quella dell'uomo saggio è carente perché priva di quell'apertura *katholou*. Ne consegue che “la saggezza è pratica, quindi deve conoscere entrambi gli aspetti [universale e particolare], o, principalmente, il secondo” (*Eth. Nic.*, VI, 1141b 14-22)¹.

¹ La traduzione italiana è quella di C. Natali che sta nell'edizione dell'*Etica Nicomachea* uscita per Laterza (Roma-Bari 2001²).

Il parallelismo tra i due piani trova una sua concreta esemplificazione nelle figure di Pericle, uomo politico che esercita concretamente la *phronesis*, e Socrate, che in più luoghi assurge a modello di filosofo pratico, benché non sempre le sue tesi siano pienamente condivise da Aristotele. Degli uomini saggi, gruppo nel quale rientra a pieno diritto Pericle, si dice che “sanno cogliere sia ciò che è bene per loro stessi sia ciò che è bene per l’uomo” (*Eth. Nic.*, VI,1140b 8-11); a Socrate si riconosce il merito di aver compreso che le virtù etiche non possono sussistere senza la saggezza (*Eth. Nic.* VI, 1144b 17-32).

La riflessività pratica dell’uomo saggio, che attiene al particolare e all’universale, trova pertanto un suo corrispettivo nella riflessività sviluppata, ad un livello di maggiore organicità epistemologica, dal filosofo pratico. Altrove, in un mio testo (*Le parole dell’etica*)², ho parlato di ‘duplice riflessività’ proprio per sottolineare la distinzione tra i due momenti, della riflessività del soggetto e della filosofia pratica, e nel contempo però l’importanza di una loro possibile, feconda osmosi. Va da sé che il filosofo pratico è coinvolto con la sua esperienza e la sua umanità nelle indagini che egli promuove sul piano riflesso del sapere tematizzato. Tale riflessione, di carattere più scientifico, non può quindi non risentire di quell’autoriflessione pratica che attraversa la sua vita. Non solo: difficilmente la riflessività della filosofia pratica può rimanere insensibile ai processi di autoriflessione che vedono impegnati individui e gruppi nelle pratiche e nelle forme di vita quotidiane, così come del resto essa può permettere, attraverso progressive mediazioni, di rivisitare e risignificare tali pratiche e forme di vita. Ovviamente è questo il caso fortunato di una comunicazione vitale che consente ai due livelli riflessivi di interloquire produttivamente. Questo significa che la filosofia pratica, per essere coltivata al meglio, ha bisogno di un terreno favorevole nel quale può esercitarsi e maturare l’autoriflessione personale, non solo quella del filosofo direttamente implicato nella ricerca, ma quella di tanti altri esseri umani che per giunta interloquiscono costantemente tra loro. Al contrario, se l’attività autoriflessiva risulta essere modesta ed estemporanea, allora ne risente la stessa filosofia pratica, tentata essa stessa di ridimensionare l’elemento riflessivo a scapito per esempio della formulazione rassicurante di norme e regole direttive per l’agire.

Eppure la filosofia delle cose umane non può limitarsi a considerare la rilevanza della dimensione riflessiva nell’esperienza del soggetto e nella sua tematizzazione da parte del sapere pratico. Aristotele ha ben compreso che la costruzione di sé si dà attraverso l’acquisizione di disposizioni, di stati abituali (*hexeis*), che sono il risultato dell’abitudine a compiere atti di uno stesso

² A. DA RE, *Le parole dell’etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

tipo. Se tali atti sono buoni e ci si rapporta in modo corretto alle passioni (*pathe*), allora si formeranno e si consolideranno delle disposizioni virtuose; diversamente, rapportandosi scorrettamente alle passioni e compiendo atti cattivi, si avrà il costituirsi di disposizioni viziose. La teoria delle virtù (e dei vizi) presuppone un'ontologia antropologica che altro non è, nel linguaggio aristotelico, che una psicologia ovvero una concezione articolata della *psyche*, dell'anima, in cui la dimensione desiderativa e sensitiva ha la possibilità, attraverso un'educazione opportuna, di esprimersi secondo *mesotes*, lasciandosi guidare dalla dimensione razionale. Il desiderio, isolatamente considerato, si presenta inserito in uno sfondo di passività e di non razionalità; esso però può armonizzarsi con il razionale, perché in definitiva l'uomo è un intreccio di desiderio e ragione, anche se è quest'ultimo termine a specificarne la natura rispetto a quella di altri esseri viventi. In un uomo saggio la riflessività si esercita appropriatamente nei diversi contesti di vita e situazioni; ma questa riflessività richiede la costruzione armonica di una personalità: le virtù etiche del giusto mezzo, che conseguono da una relazione appropriata tra desiderio e ragione, hanno infatti bisogno della saggezza per poter indirizzare il comportamento del soggetto.

Rientra a pieno titolo in una filosofia delle cose umane l'analisi delle dinamiche attraverso le quali si costituisce il carattere. La prospettiva adottata dall'indagine della filosofia pratica è quella interna al soggetto agente: prima ancora di riflettere sui singoli atti conviene riportare l'angolo di osservazione al soggetto agente e al processo di formazione del suo carattere. Ora, non vi è dubbio che per Aristotele sia fondamentale considerare le pratiche e i contesti di vita in cui si formano le *hexeis* del soggetto e che nel contempo segneranno sempre più in profondità l'*ethos* ovvero il carattere del soggetto. Ma nella prospettiva della prima persona acquista rilevanza anche la *responsabilità* stessa del soggetto, per il modo in cui egli si dedica alla formazione di sé e a quella che con un'espressione impegnativa potremmo chiamare 'cura di sé'. Paradigmatica a tale riguardo è la discussione aristotelica dedicata alla questione se si possa parlare di volontarietà a proposito delle disposizioni. L'esempio è quello dell'ubriaco che a causa del bere smodato e quindi per ignoranza compie degli atti che da sobrio non avrebbe voluto compiere; lo stato di ebbrezza sembra in qualche misura giustificare il carattere involontario del suo comportamento. E tuttavia, l'ubriaco - si legge in *Eth. Nic.*, III, 1113b 30-34 - "era padrone di non ubriacarsi, ed è questa la causa (*aitios*) della sua ignoranza". Ancor prima che per l'atto compiuto, egli è quindi responsabile per aver adottato nel tempo un comportamento vizioso, tale da ingenerare in lui una sorta di dipendenza, e quindi è giustificato parlare di volontarietà delle disposizioni, sia viziose, come nel caso dell'ubriaco, che virtuose.

L'attenzione alla costituzione del proprio carattere e alla sua formazione è un tema a mio parere decisivo per qualificare il compito proprio di una filosofia pratica che intenda effettivamente prendere le mosse dall'esperienza concreta. Non si tratta solo di riproporre, nel dibattito contemporaneo, una nuova curvatura dell'indagine filosofico-morale che non si accontenti più di declinarsi nei termini esclusivi vuoi di un'etica normativa vuoi dell'etica pubblica; si tratta di attivare quel dialogo produttivo con le scienze umane, che giustamente sta a cuore a Fanciullacci, ma che nel caso richiederebbe un confronto, oltre che con la sociologia, con la psicologia, nell'accezione moderna del termine, e con la pedagogia. A titolo d'esempio richiamo il contributo assai famoso di due psicoterapeuti, Miguel Benasayang e Gérard Schmit, dedicato a *L'epoca delle passioni tristi*. L'espressione "passioni tristi" - come è noto - è desunta da Spinoza e per i due studiosi starebbe oggi a segnalare la presenza negli adolescenti e nei giovani di un disagio diffuso, di una mancanza di senso, di una sensazione d'impotenza e di fatalismo che tradiscono un disorientamento personale e sociale più generale, frutto di una radicale difficoltà a provvedere alla formazione di sé e della propria personalità. È vero - come mostra Fanciullacci servendosi delle analisi di Durkheim - che la modernizzazione si traduce in una crescente specializzazione delle differenti funzioni sociali, economiche, amministrative, scientifiche, e via dicendo, e che tale specializzazione indirettamente reclama un'amplificazione della riflessività per rendere possibile la coordinazione delle varie funzioni, tra loro differenziate. Tale riflessività, tipicamente moderna, rimane però in gran parte esterna al soggetto, nel senso che non si traduce in una autoriflessività *pratica* o morale; a ciò si accompagna una difficoltà estrema ad attivare nelle pratiche quotidiane della vita percorsi formativi che rendano possibile un'"educazione sentimentale", in cui la dimensione desiderativa e sensitiva sia coltivata e possa quindi manifestarsi in un equilibrio dinamico con quella razionale (è l'insegnamento di Aristotele, ma a ben vedere anche di Spinoza). L'intensificazione della riflessività prodotta dalla differenziazione sociale ci rende spaesati e al tempo stesso ignari delle potenzialità del nostro essere, ci priva della nostra autonomia; veniamo sottratti a quella prospettiva della prima persona, che ci chiede di responsabilizzarci nella formazione di sé, e ci viene quindi consigliato di affidarci ai saperi specialistici e tecnici. Ne è una prova il meccanismo che sempre più si attiva quando ci troviamo di fronte a delle prove impegnative (per esempio, la morte di una persona cara) e che consiste nell'invitare il soggetto ad affidarsi al sapere dell'esperto o alla scorciatoia farmacologica per elaborare il lutto, e così ci troviamo espropriati della nostra competenza personale e della capacità di poter interpretare riflessivamente e sentimentalmente quanto è accaduto.

Il discorso ci porterebbe molto lontano e richiederebbe indagini assai più affinate, simili a quelle condotte da Fanciullacci. Qui si è voluto solo sottolineare, a mo' di glossa al tentativo imponente intrapreso da Fanciullacci, l'importanza per la filosofia pratica di soffermarsi su quella duplice riflessività che contrassegna la vita pratica e di ancorarsi a un'indagine antropologica, assumendo la prospettiva della prima persona. Una simile prospettiva è stata resa sicuramente molto più problematica dai processi di frammentazione della modernità, ma forse non era poi così scontata neppure nell'orizzonte culturale di Aristotele, se si presta attenzione agli esempi, alle questioni, alle obiezioni presenti e discussi nel suo testo. Probabilmente ha ragione Julia Annas, quando afferma che "l'etica antica non ha nulla da dire direttamente a coloro che non sono mai pervenuti a questo stadio della riflessione sulla propria vita o che non ne sono rimasti colpiti, ad esempio le persone ottuse e illusoriamente soddisfatte di sé"³: vale per l'oggi, per il soggetto moderno, ma valeva anche un tempo, per l'uomo della *polis*. L'alternativa a una tale impostazione, si sa, è far leva sulla normatività, una soluzione che di primo acchito si presenta come assai più efficace e spendibile, al prezzo però di una comprensione estrinseca ed astratta dell'esperienza pratica. Si ritorna così al senso originario di filosofia delle cose umane, perché "quello che noi indaghiamo sono le questioni che riguardano l'uomo (*anthropika*) e hanno a che fare con i caratteri (*ethe*) e le passioni (*pathe*)" (*Eth. Nic.*, VIII, 1155b 9-10).

³ J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (1993), trad. it. di M. Andolfo, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 51 (il passo è citato anche da Fanciullacci a p. 60).

L'esperienza, le norme e la questione del senso

Adriano Fabris

Università degli Studi di Pisa

fabris@fls.unipi.it

ABSTRACT

In my paper I will discuss Fanciullacci's book *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*. Some problems, above all, are focused: i.e. problems that involve the goals of moral philosophy, the meaning of human being's life, the relationship between moral philosophy and social sciences. From this point of view too Fanciullacci's book can be understood as a serious attempt to define concrete frames in which human conduct can be performed.

KEYWORDS

Philosophy, ethics, human life, experience.

Il libro di Riccardo Fanciullacci presenta un'articolata riflessione sui caratteri, sul ruolo e sulla funzione della filosofia morale, intesa come filosofia pratica, nel contesto culturale contemporaneo. Il suo scopo è quello di mostrare come la filosofia morale non si limiti soltanto a stabilire alcune verità, ma risponda a una sorta di "necessità esistenziale", nella misura in cui essa cerca di far fronte ad alcune "questioni nodali" che emergono nella nostra epoca, suscitando disagio e disorientamento. In particolare, afferma Fanciullacci, compito del libro è "di mostrare come la filosofia morale possa soddisfare la sua antica e originale aspirazione di non essere solo un coerente e vero discorso che però è chiuso su problemi che sono unicamente i suoi, bensì un discorso che si rivolge e riesce a incontrare le questioni pratiche che effettivamente stringono gli esseri umani in carne ed ossa". Ciò tale disciplina è in grado di farlo "solo qualora riesca a collocarsi saldamente nell'orizzonte dell'esperienza e a muoversi in essa come una *filosofia delle cose umane*" (p. 10)¹.

La riflessione filosofica, in particolare quella che è propria della filosofia morale parte dunque dall'esperienza delle cose umane: il "primo per noi" di aristotelica memoria. È tale esperienza a innescare il lavoro della filosofia pratica e, più in generale, a indirizzare l'indagine filosofica verso un "ritor-

¹ I riferimenti, salvo esplicita indicazione in contrario, sono al volume di R. FANCIULLACCI, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012.

no” a ciò di cui, propriamente, essa si deve occupare. Le motivazioni e le possibilità che contraddistinguono questo ritorno sono sviluppate nei quattro capitoli che compongono la prima parte del libro.

Ciò avviene anzitutto con riferimento al pensiero di Aristotele, del quale viene assunta la specifica impostazione e di cui sono analiticamente commentate pagine famose (tratte soprattutto dall'*Etica Nicomachea*, dalla *Fisica*, dai trattati di *Metafisica*). Lo scopo di quest'operazione è di offrire “un altro esempio di impostazione della filosofia morale, diverso da quelli a cui oggi siamo più familiari, appunto perché in esso il legame tra l'interrogazione e le cose umane è più complesso e variegato del legame che unisce una teoria al suo oggetto” (p. 161). Emerge in altre parole una concezione della filosofia morale in cui tale disciplina è chiamata non solo a descrivere e a studiare i comportamenti umani, individuali e sociali, ma a offrire indicazioni per agire in situazioni concrete. Certo, Fanciullacci sa bene che il modello aristotelico non può essere adottato *sic et simpliciter*: anche perché, nella cultura in cui viviamo, siamo oggi pervasi da un'inquietudine “che insistentemente ci strappa dalla familiarità col mondo della vita e le sue certezze e anche ci rende così ‘impossibile’ il quieto procedere aristotelico” (p. 184). E tuttavia, sebbene con le dovute correzioni, sono pur sempre le domande su che cosa l'essere umano fa, e su come lo fa, quelle che guidano la ricerca condotta in questo libro: lasciando sullo sfondo – o proponendo l'approccio aristotelico come via privilegiata per dar loro risposta – le altre questioni fondamentali dell'etica: quelle attinenti agli aspetti normativi e quelle riguardanti il senso stesso dell'agire che viene di volta in volta messo in opera.

Accanto a un approfondimento di Aristotele, e in confronto con l'impostazione dell'età moderna e gli esiti di frammentazione e sistematico distacco che essa comporta, Fanciullacci affronta il problema del cominciamento, pensato con riferimento soprattutto a Cartesio e a Hegel, mostrando come l'impostazione che lo contraddistingue comporti una perdita di contatto con le ‘cose umane’ concrete, dovuta (mi verrebbe da dire) a un'interpretazione esclusivamente teorica dell'esperienza. Tale impostazione è peraltro anche quella predominante nella riflessione contemporanea: come viene mostrato nell'ampio terzo capitolo dedicato a Stanley Cavell e alla sua analisi dello scetticismo condotta a partire da coordinate wittgensteiniane.

Tutto ciò comporta la necessità di definire i modi di un corretto ritorno alle cose umane, in maniera – come dice Fanciullacci – “pensata e pensante”. Ciò non significa eliminare del tutto l'esperienza di separazione che un approccio esclusivamente teorico porta con sé. Vuol dire, piuttosto, “appropiarsi della stessa separazione per ottenere un punto di vista differente sull'esperienza ordinaria, di cui serbare la memoria nel momento del ritorno” (p. 252). In una parola – che peraltro in questo contesto Fanciullacci non usa

– significa adottare un atteggiamento critico nei confronti dell’esperienza e della mentalità comuni.

Le modalità concrete di questo ritorno, in buona parte, costituiranno l’oggetto di un successivo volume, al quale ripetutamente Fanciullacci rinvia. Nonostante tale differimento, tuttavia, nel presente lavoro già sono delineati in generale sia il campo d’azione, sia le condizioni di possibilità che sono propri di una ricerca filosofica che si confronti in maniera concreta con le questioni morali. Ciò si verifica, in un opportuno confronto con le cosiddette ‘scienze umane’ (in particolare con la semiotica, l’antropologia culturale, la sociologia), tanto nel capitolo quarto, che ha una funzione di raccordo tra le due parti in cui s’articola il volume, quanto nei capitoli quinto, sesto e settimo che compongono la seconda parte.

Il collegamento tra la filosofia pratica, nell’accezione che Fanciullacci vuole riproporre, e l’ambito di ricerca delle scienze umane, con le loro specifiche metodologie, è giustificato dall’autore per il fatto che, se ci si vuole “riappropriare davvero e non solo fantasticamente della filosofia delle cose umane di impronta aristotelica, cioè per potercene appropriare all’altezza del nostro tempo, non abbiamo bisogno solo di quella torsione di sguardo grazie a cui possiamo riscoprire il mondo comune al di là della postura scettica”, ma dobbiamo soprattutto riconoscere “che le mediazioni immediate che la filosofia pratica deve articolare e ricontrattare sono divenute reali, e dunque non vivono solo nella scatola delle opinioni, ma permeano l’agire” (p. 300). Ciò significa che tali forme sono diffuse appunto in quanto incardinate nella struttura di una società, la quale merita di essere esplorata come “mondo sociale” grazie agli strumenti metodologici delle scienze umane (cfr. p. 301).

Ecco perché nei capitoli quinto e sesto del libro troviamo sviluppata l’analisi di una serie di concetti chiave, concatenati fra loro, la quale viene compiuta con riferimento alle posizioni di alcuni autori capaci, nel rivolgersi al mondo dell’agire umano, di “tenere innanzi lo sfondo socio-culturale delle significazioni e delle forme che ordinano le pratiche e i rapporti determinati all’interno di cui quell’agire si dispiega” (p. 361). Tali concetti sono, in special modo, quelli di “cultura”, di “società” e di “semiosfera”. Ne consegue, su di un piano più strettamente filosofico, l’approfondimento di quell’agire che è specificamente proprio dell’essere umano nella direzione – come viene detto – di “un rispondere alle situazioni che le circostanze determinano, che si estrinseca e definisce mettendo all’opera le mediazioni culturali e le risorse di mediazione ricevute” (*ibidem*). E ne consegue altresì, e soprattutto, la possibilità di collocare, in questo scenario, la questione del senso: vista nell’ottica di una mediazione fra i valori e gli ideali, a cui l’essere umano può riferirsi, e la concreta situazione in cui tale essere si trova a vivere e a operare.

In questa prospettiva vengono analizzate, soprattutto nel capitolo settimo, alcune sofferenze e patologie socio-culturali che caratterizzano la situazione presa in esame. In particolare sono due le forme considerate: “quella per cui le pratiche di produzione simbolica, una volta differenziate e autonomizzate, tendono a diventare non partecipate e non partecipabili da parte di qualunque membro della società, con gli effetti d’impoverimento a livello dell’elaborazione esperienziale che ne conseguono”; e quella “per cui accade che i prodotti culturali e le stesse pratiche che li producono si fossilizzano e vadano a ingombrare, come cose e realtà esteriori, quelle esperienze che, invece, dovrebbero consentire di mediare e fluidificare” (p. 428). Si comprendono in tal modo quelle che Fanciullacci chiama le “esperienze di strettura”: esperienze in cui “ci si sente soffocati dall’incapacità di mediare tra quegli ideali, come la libertà e la giustizia, e la situazione in cui ci si trova, ingombrata da mediazioni inefficaci” (p. 498).

Proprio nel quadro così delineato emerge il ruolo e la funzione della filosofia morale, intesa come filosofia pratica, e della filosofia pratica, concepita come ‘filosofia delle cose umane’. Tale disciplina, tale ricerca può contribuire a una migliore comprensione dell’esperienza umana; può intervenire a far sì che avvenga – di nuovo – una corretta mediazione tra il piano astratto dei valori e degli ideali e la situazione concreta, nella quale maturano le specifiche inquietudini della nostra epoca. Ecco perché – e queste sono le parole con cui si conclude il volume – tale filosofia “risponde al suo desiderio di non essere solo una *teoria dell’agire*”, ma di configurarsi anche come la “ricerca di un agire”: di un agire che, indirizzandosi verso quei valori e quegli ideali che orientano l’esistenza umana, “cominci già a essere una loro pratica” (*ibidem*).

Il volume dimostra l’ampia e articolata preparazione del suo autore, la sua intelligente capacità di affrontare i problemi-chiave della riflessione filosofica e un’attitudine argomentativa non comune, tenuto conto della giovane età di chi lo ha scritto. Nell’ottica di un futuro sviluppo, da parte dello stesso Fanciullacci, delle tematiche che egli mostra di avere a cuore desidero comunque segnalare alcune questioni di fondo, alcuni nodi tematici che meritano ulteriori approfondimenti. In sintesi, le questioni che mi preme qui sollevare sono quelle che riguardano la specifica idea di filosofia morale che Fanciullacci propone, l’idea di “esperienza” presente nel libro, il rapporto tra filosofia morale e scienze umane che esso mette in opera.

Ho già segnalato che l’impostazione che Fanciullacci adotta, soprattutto nella prima parte del volume, è dichiaratamente di tipo aristotelico. Ciò significa che – delle tre questioni di fondo che caratterizzano l’etica occidentale: quella riguardante la definizione e/o la descrizione dell’agire; quella concernente ciò che l’essere umano deve fare; quella relativa al senso del suo agire – l’autore privilegia la prima. Gli aspetti normativi dell’esperienza morale,

infatti, sono semplicemente accennati, e soprattutto vengono affrontati con taglio polemico (si veda ad esempio p. 45); il tema del senso dell'agire è soprattutto riportato, come abbiamo visto, al problema di una corretta mediazione tra valori e ideali astratti, da un lato, e situazione concreta, dall'altro.

Dato che Fanciullacci non nega l'esistenza e l'importanza di questi altri approcci che caratterizzano la storia dell'etica, bisogna dunque che, se vuol elaborare adeguatamente la sua filosofia morale come "filosofia delle cose umane", egli mostri in che modo l'aspetto normativo, con le esigenze che stanno alla base di esso, e la questione del senso, come tale irriducibile al livello descrittivo della mera spiegazione, possano comunque essere ricondotte alla generale prospettiva aristotelica, pur riveduta e corretta, che Fanciullacci fa propria. In particolare potrebbe essere opportuno, riguardo al primo caso, far esplicitamente i conti con la cosiddetta "legge di Hume", come sta accadendo da qualche tempo su molti versanti del dibattito etico contemporaneo. Ciò sarebbe utile allo scopo di gettare un ponte tra l'individuazione dei diversi modi dell'agire umano e la possibilità che quest'individuazione si trasformi in una coinvolgente e concreta indicazione pratica: cosa che Fanciullacci, appunto, desidera che compia la sua "filosofia delle cose umane". E, per quanto riguarda il problema del senso, potrebbe essere ugualmente importante non limitare l'indagine a quelle esperienze di "stretta" che emergono nell'attuale panorama culturale (come accade ad esempio a p. 289 e a p. 495), ma individuare le effettive forme di coinvolgimento attraverso le quali il senso opera, e i modi in cui tale coinvolgimento si attua concretamente. Solo così, infatti, una filosofia che vuol dirsi "pratica" può configurarsi come una ricerca in grado davvero di dar senso all'agire umano, o di riconoscerne il senso suo proprio. Ma, soprattutto, solo così essa è in grado di confrontarsi adeguatamente con le diverse articolazioni di ciò che possiamo ancora oggi chiamare 'nichilismo'.

Riguardo poi alla nozione di 'esperienza', che pure è così centrale nel progetto di Fanciullacci da ricorrere anche nel titolo del suo libro, bisogna aspettare alcune riflessioni svolte a p. 339 per avere una chiara distinzione tra l'"avere" e il "fare" una tale esperienza. Analogamente, solo tra p. 295 e p. 297 abbiamo l'approfondimento della dinamica per cui l'esperire comporta la messa in opera di un atteggiamento di distacco, utile ma pericoloso, e troviamo la definizione dell'intero processo esperienziale nei termini, hegeliani, di una mediazione dell'immediato. D'altronde, tali accezioni del termine "esperienza" – alle quali bisognerebbe però anche aggiungere la concezione dell'esperienza come "farsi" dell'esperienza stessa, quale si riscontra ad esempio nel Kant della prima *Critica* e nello Heidegger che commenta la *Prefazione della Fenomenologia dello spirito* di Hegel – riguardano solamente il significato che la nozione di "esperienza" ha in ambito teorico. Resta allora

ulteriormente da chiarire che cosa specificamente significhi quell'espressione – “esperienza etica” – che appunto ricorre nel titolo del libro.

La questione non è di poco conto. Infatti, se compito assolutamente condivisibile della ricerca di Fanciullacci è quello di elaborare una filosofia pratica che non si risolva semplicemente in una riflessione teorica sul nostro agire e sui suoi principî, ma miri a incidere sugli effetti di disagio che sono propri della nostra situazione culturale, allora il tema di un'elaborazione e di uno sviluppo dell'esperienza etica diventa centrale. Ed esso non può risolversi né in una descrizione dei modi in cui, anche su di un terreno pratico, facciamo (individualmente) o abbiamo (socialmente) esperienze, né in un'esperienza, questa volta riflessa, dell'approccio filosofico attraverso il quale possiamo considerare questi stessi modi. L'esperienza etica, infatti, è ben altro. Essa comprende, in un reciproco rimando, attuazione di buone pratiche in un determinato contesto e riflessione su tale agire; realizzazione di un effettivo coinvolgimento nel fare il bene e assunzione, cioè scelta consapevole, di questa possibilità. Tutto ciò, ad esempio, è mostrato da Kant nel terzo capitolo (“Dei moventi della ragion pura pratica”) del Libro primo (“Analitica della ragion pura pratica”) della “Dottrina degli elementi” della seconda *Critica*.

In ultimo, in questo quadro di rilancio della filosofia pratica come esperienza etica, va forse precisato ancor meglio il rapporto che intercorre tra quell'indagine che la filosofia è in grado di condurre e l'approccio che è proprio delle scienze umane: al di là di quanto, pure, Fanciullacci dice in proposito a p. 316. Il problema, infatti, non è la reciproca sinergia tra queste due impostazioni, o la priorità dell'una rispetto all'altra. La questione, piuttosto, è nel fatto che l'adozione di quelle soluzioni che vengono proposte nel libro che sto discutendo, le soluzioni cioè che consentono di fare i conti con i disagi e le “strettezze” del presente, non possono essere giustificate e motivate rimanendo sul versante delle scienze umane. Queste ultime, infatti, offrono pur sempre e solo spiegazioni del nostro abitare il mondo, ma nulla dicono riguardo alla possibilità e ai modi di abitarlo in maniera sensata. Ciò, invece, è in grado di farlo la filosofia pratica. C'è quindi il rischio che un'effettiva integrazione tra la filosofia pratica, così come Fanciullacci la intende, e il lavoro delle scienze umane possa giustificarsi solo se la ricerca filosofica evita di porre in maniera adeguata quella domanda di senso che, pure, allo stesso Fanciullacci sembra invece stare a cuore: solo se, in altre parole, la filosofia rinuncia a una sua tradizionale possibilità di attuazione. Ma questo, forse, è ancora una volta il portato dell'impostazione aristotelica che l'autore ha fin dall'inizio assunto.

Mi scuso, concludendo, se questi spunti di discussione possono risultare, per certi aspetti, non completamente esplicitati, soprattutto riguardo all'idea

generale di filosofia che li motiva. Essi infatti hanno come sfondo una serie d'indagini che conduco da tempo, e a cui dunque non posso non fare implicito riferimento. Ribadisco comunque che è bene, come fa Fanciullacci, riproporre un concetto di "filosofia morale" diverso da quello che è in larga parte predominante nel dibattito contemporaneo (soprattutto d'impostazione analitica). Ciò, anche, allo scopo di non considerare tale disciplina solo nei termini di un'astratta elaborazione dei criteri del nostro agire, ma di salvaguardarne, al contrario, la specificità e l'autonomia proprio in virtù della sua capacità d'incidere nella nostra vita. Tale risultato, però, può essere raggiunto unicamente se l'agire è concepito non già come l'oggetto di una teoria, bensì anzitutto come una pratica relazionale. E se la filosofia stessa è a sua volta intesa – questa volta sì riprendendo Aristotele – come una forma di agire: come *praxis tis*.

Dall'esperienza etica alla mediazione politica

Benedetta Giovanola

Università degli Studi di Macerata

giovanola@unimc.it

ABSTRACT

The paper aims at critically discussing some key-issues raised by Riccardo Fanciullacci's last book on *The Ethical Experience*. After an introduction that provides an overview of the book's most relevant gains and its argumentative structure, the second section investigates the constitutive features of sociability and develops the relationship between individual, society, and culture; the third section applies this relationship to the specific case of consumption goods and their role of cultural mediation; finally, the last section moves to the political dimension that is mentioned in the book, but still in need of further articulation.

KEYWORDS

Individual, Society, Politics, Consumption

1. Introduzione

Il volume di Riccardo Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane* (Orthotes, 2012) si pone l'ambizioso e lodevole obiettivo di rifondare lo statuto della filosofia morale come filosofia pratica, intendendo quest'ultima come 'filosofia delle cose umane', ossia una filosofia capace di muoversi nell'orizzonte dell'esperienza, orizzonte "in cui la stessa interrogazione filosofica si solleva e in cui si dispiega nella misura in cui è anch'essa una certa condotta"(p. 10)¹.

A livello metodologico, questo obiettivo si traduce nel tentativo di realizzare quello che viene definito un "dialogo mancato", ovvero il dialogo tra la pubblicistica strettamente filosofica, che può rischiare di tradursi in un astratto esercizio concettuale, e i volumi scritti "con le sembianze di romanzi o di saggi, che si presentano come avviamenti alla filosofia o come manuali per vivere bene" (p. 47). A livello contenutistico e per quanto attiene ai fondamenti dell'argomentazione, il volume può inserirsi a pieno titolo e al contempo in modo originale nell'ampio e variegato filone teorico inaugurato dalla 'riabilitazione della filosofia pratica' e caratterizzato dal ritorno, foriero però

¹ D'ora in poi, i rinvii senza ulteriori indicazioni sono al volume di Fanciullacci.

di innovazioni, alla riflessione di Aristotele quale chiave di lettura privilegiata per la comprensione dell'agire nel pensiero contemporaneo.

Muovendo da questa impostazione di fondo, il volume di Fanciullacci, richiamandosi esplicitamente ad Aristotele, intende innanzitutto delucidare il suo modello di una 'filosofia delle cose umane': più specificamente, l'orizzonte dell'agire, che è il *proprium* della filosofia pratica, viene esplicitamente caratterizzato nei termini di un orizzonte esperienziale, quello delle 'cose umane', appunto, ricordando che l'esperienza, come ci insegna Aristotele, è il *primo per noi* ed è dunque proprio ciò da cui bisogna partire, e a cui bisogna tornare, se si vuole praticare una filosofia morale degna di questo nome. Il volume, tuttavia, non si ferma a questa opera di disamina teoretico-concettuale, poiché persegue uno scopo al contempo più ambizioso e complesso: indagare i modi e le condizioni grazie ai quali sia possibile "imparare a raccordarsi con la posizione soggettiva che è necessario assumere per poterlo [il modello Aristotelico, appunto, *nda*] far rivivere" (p. 11). Come a dire: praticare la filosofia morale non significa solo o tanto perseguire un'astratta indagine su precetti normativi, ma piuttosto intraprendere un avventuroso ed esigente percorso di conversione dello sguardo, attraverso il quale sia anche e soprattutto possibile, per ciascuno, recuperare il contatto con il 'primo per noi', ovvero con le cose propriamente umane.

Coerentemente con questa impostazione, argomentata dettagliatamente nella prima parte del volume, la seconda parte si addentra in una documentata ridefinizione dello stesso concetto di agire, inteso come "agire che risponde all'esperienza", che si articola e si determina attraverso molteplici forme di mediazione, tra le quali la mediazione culturale ricopre un ruolo fondamentale (cfr. in particolare i capp. V e VII). La cultura, infatti, sta a indicare "ciò che il teorico deve distinguere per capire com'è possibile che i significati che appartengono al mondo che si offre originariamente a noi sono da noi ricontattabili (a certe condizioni)" (p. 361). Ciò che è da noi ricontattabile, a certe condizioni, è quanto viene tessuto all'interno della mediazione culturale; questa prima forma di mediazione, a sua volta, può essere ripresa attraverso una rielaborazione attiva e consapevole da parte del soggetto, che viene definita "mediazione seconda" (p. 362). Si capisce così perché l'agire venga definito nel suo senso più ampio come un "avere a che fare con una situazione" e questa definizione venga ulteriormente sviluppata attraverso il riferimento a diversi saperi, tra cui la linguistica, la semiotica, la cibernetica, solo per citarne alcuni, tutti accomunati, appunto, dall'essere espressione dello sfondo socio-culturale di significazioni e forme che orienta le pratiche e i rapporti all'interno dei quali l'agire stesso si dispiega.

Il tema dell'agire "situato" e "mediato" rimanda dunque, a sua volta, al rapporto che questo ha con le molteplici forme e dimensioni nelle quali si ar-

ticola la società. Si può trovare conferma di questo pensiero sia in alcuni passaggi specifici del volume, sia più in generale nella sua impostazione complessiva. Basti pensare, ad esempio, al rapporto istituito tra “articolatezza sociale” e “articolazione culturale” (cfr. pp. 382 e ss.), o alla concezione del *mondo umano come semiosfera*², definita sulla scorta di Lotman³ come “quella totalità solo a partire dalla quale è possibile approcciare gli elementi che ne fanno parte” (p. 393), e volta a dar conto del rapporto tra il principio dell’individualità – e la conseguente valorizzazione di ciascuno come centro di senso irripetibile – e il carattere profondamente differenziato e complesso delle società moderne e contemporanee. Rapporto che, in alcuni suoi momenti topici, può anche originare quelle che l’autore definisce “esperienze di strettura”, ovvero “quelle esperienze in cui un essere umano riconosce di non saper comporre, a livello della sua elaborazione esperienziale e dunque poi a livello della sua risposta pratica, le istanze normative e/o fattuali che pure si innestano nella situazione in cui si trova e sono parte delle caratteristiche distintive di questa” (p. 37). Esperienze, insomma, in cui l’individuo si sente disorientato, ovvero avverte l’esigenza di orientarsi, ma non riesce a farlo. Esperienze in cui il ruolo della filosofia pratica si rivela fondamentale, in quanto può contribuire sia a un’opera di articolazione concettuale volta alla rielaborazione dell’esperienza vissuta, sia al compito di tessitura delle mediazioni simboliche messe a disposizione nella “semiosfera sociale” (p. 38).

La corposità (concettuale e non solo) del volume, di cui abbiamo qui richiamato solo i luoghi a nostro avviso più caratterizzanti e fondativi dell’intera argomentazione, apre una serie di importanti questioni sulle quali è necessario riflettere. Tra di esse, due sembrano particolarmente rilevanti e meritano di essere approfondite in questa sede: la questione della socialità e del duplice rapporto società-cultura e società-individuo; e la questione del rapporto tra etica e politica che, pur non essendo approfondita nel volume, emerge da una lettura in filigrana del tema stesso della socialità e dal riferimento, esplicito nel testo, alla necessità di una mediazione politica. A queste due questioni se ne aggiunge una terza, apparentemente più circoscritta, ma non meno importante, ovvero il tema del consumo delle mediazioni culturali e, dunque, il tema dei beni di consumo come prodotti culturali.

2. Sui caratteri costitutivi della socialità: tra individuo, società e cultura

² È questo il titolo del VI capitolo, di cui si vedano, in particolare, le pp. 389 ss.

³ Cfr. J.M. LOTMAN, *La Semiosfera*, trad. it. Marsilio, Venezia 1985.

La questione della socialità emerge, fin dalle prime battute del volume, come fondativa dell'intera architettura teorica su cui lo stesso si regge: già nell'Introduzione, infatti, si dichiara esplicitamente che la prospettiva dalla quale il saggio intende affrontare il discorso sull'essere umano e sul suo problema etico “muove saldamente dal riconoscimento della costitutiva socialità del soggetto umano” (p. 25). Una socialità che mette in luce come il tessuto dell'esperienza individuale sia “apparentemente solo soggettivo”, ma in realtà sia radicato in “un complesso di idee e valori, spesso incarnati in forme dell'agire, altre volte espressi in discorsi che godono di una più o meno grande autorevolezza” e che rimandano, in ultima istanza, alla dimensione della cultura (p. 26). Quest'ultima, infatti, viene definita proprio come quel “complesso di idee e valori” che consente al soggetto di determinare l'ordine interno della sua situazione e della sua esperienza individuali (*ibidem*).

Il modo in cui il tema della socialità viene introdotto e giustificato filosoficamente rimanda, dunque, al tema della cultura ed al rapporto di questa con la società. Se, infatti, la dimensione non esclusivamente soggettiva – e dunque intrinsecamente sociale – dell'esperienza e dell'agire individuali affonda le sue radici in quel complesso di idee e valori che costituiscono la cultura, allora o socialità e cultura finiscono per avvicinarsi al punto tale da sovrapporsi, perdendo la specificità che le caratterizza, pur nel riconoscimento dei punti di tangenza, oppure la cultura si rivela ancor più fondativa della stessa socialità. Nelle battute finali del volume, l'autore afferma a chiare lettere che la *cultura*, anche se intesa nel senso più comprensivo e profondo, non coincide con la società (p. 489): ma il fatto che la cultura non coincida con la società ancora non risolve il problema del rapporto tra cultura-società da un lato, e socialità dall'altro. Anche ammesso che si possa concordare con l'affermazione secondo cui la società “è piuttosto la vita umana effettiva ordinata e plasmata” da certe forme – vedremo poi quali – ciò non dice molto, o comunque non dice abbastanza, sul tema della socialità.

Le criticità non vengono risolte dal prosieguo del passo citato, in cui si afferma che le forme che plasmano e ordinano la vita umana sono le forme della cultura: sembrerebbe, dunque, che la cultura abbia uno statuto di priorità rispetto alla società. Tuttavia, a una attenta lettura del passo in questione, sembra che questa priorità della cultura rispetto alla società non sia da intendersi in senso ontologico – anche se poco oltre si dirà che “la cultura possiede uno statuto ontologico speciale” (p. 492) – ma in senso riflessivo-speculativo, poiché la cultura è ciò che consente di plasmare la vita che accade in una data società, dando ordine ai rapporti tra gli esseri umani e al loro agire attraverso le forme che le sono proprie, ossia le mediazioni culturali. Il rapporto tra società e cultura sembra insomma delinearci in questo modo: la società pre-esiste alla cultura sul piano reale, ma affinché il soggetto possa

concepire le sue azioni come parte dell'ordine sociale e affinché quest'ultimo possa effettivamente divenire tale, è necessaria la mediazione della cultura. Se tale è il 'circolo' che si instaura tra società e cultura, rimane tuttavia aperta, anche in questo caso, la questione della socialità e del suo rapporto con queste dimensioni.

Sviluppando ulteriormente le riflessioni avviate dal volume, è quindi necessario chiedersi che cosa sia la socialità, se questa non può – e non deve – ridursi né alla cultura né alla società, e quali siano le ragioni del suo essere un'istanza così irrinunciabile e radicale. Affrontare tale questione significa innanzitutto riconoscere che la socialità ha uno statuto propriamente etico-antropologico, il che significa che essa trascende il dar ordine ai rapporti umani e al loro agire, situandosi ad un livello ancor più radicale, quello della costituzione stessa della personalità, sinolo di individualità e relazionalità. L'agire del resto, come lo stesso Aristotele non ha mancato di rilevare, è intrinsecamente connesso al carattere, cioè al tipo di persona che si è o, per meglio dire, si diventa, poiché esiste una mutua relazione tra azioni e carattere: gli individui, infatti, sono considerati capaci di perfezionarsi e di sviluppare il proprio potenziale distintamente umano attraverso l'esercizio delle virtù e l'interazione con altri individui. La socialità, dunque, fa parte a pieno titolo della costituzione della soggettività e non attiene solo al modo in cui questa si rapporta alla vita che accade in una data società o alle varie forme di mediazione culturale, o al modo in cui intende le proprie azioni in rapporto a quelle altrui.

A partire da questo riconoscimento, è possibile argomentare il rapporto dialettico tra formazione di sé come individui e sviluppo della società. Come ha messo bene in luce Marx, infatti, gli esseri umani sono esseri sociali poiché il loro sviluppo come esseri autenticamente e pienamente umani presuppone il loro inserimento in strutture sociali che rendano possibile l'esercizio di attività specificamente umane e questo, potremmo aggiungere andando oltre Marx e assumendo alcuni tra i più cospicui guadagni del volume di Fanciullacci, rimanda a sua volta al ruolo mediatore della cultura. Ciò che un essere umano può fare della propria vita, insomma, dipende dal grado di sviluppo raggiunto dalla società ma, di converso, la società e le strutture sociali sono una creazione degli stessi esseri umani e della loro attività. Di conseguenza le strutture sociali, da un lato, sono una creazione dell'attività umana, ma dall'altro lato condizionano tale creazione rendendola possibile; parallelamente, gli esseri umani, da un lato, creano la società, dall'altro, sono creati dalla società. In sintesi: da un lato la società «produce l'uomo in quanto uomo», ma dall'altro lato «l'uomo produce la società»⁴.

⁴ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, trad. it. Einaudi, Torino 1968, p. 113.

Traendo le fila di questo discorso dal punto di vista propriamente etico-antropologico, possiamo concludere che i rapporti sociali (ovvero la società) e le forme di mediazione culturale hanno una profonda influenza *anche e soprattutto* sulla formazione e sullo sviluppo della personalità nonché sulla realizzazione di sé, e l'individuo, proprio a causa del suo carattere sociale (ovvero della sua socialità) e della sua modificabilità, non si configura come qualcosa di preconstituito o di definito una volta per tutte, ma piuttosto come il risultato, sempre soggetto al cambiamento, di un processo dinamico che si svolge nel tempo, e di una sorta di “divenire insieme”⁵.

Al contempo, come abbiamo visto, la socialità implica un movimento per cui non si procede solo dalla società all'individuo, ma anche dall'individuo alla società: ulteriore testimonianza di questo “contromovimento” è la stessa istanza di riconoscimento sociale o, detto altrimenti, l'accettazione da parte del gruppo di appartenenza.

Ma se così stanno le cose, lo stesso concetto di semiosfera e, in particolare, la definizione della cultura e del mondo umano come semiosfera, per quanto affascinanti, rischiano di sollevare alcuni problemi: il concetto di semiosfera, infatti, muovendo dal principio in virtù del quale solo a partire dalla totalità è possibile approcciare i singoli elementi, rischia di rivelarsi molto problematico soprattutto nelle società contemporanee. Questa problematicità emerge in modo emblematico in riferimento al tema più circoscritto al quale facevamo riferimento in apertura, ovvero il tema degli strumenti e dei beni di consumo.

3. *Sistema (semiosferico) e logiche di consumo*

Il tema degli strumenti e beni di consumo viene affrontato nel volume proprio nel capitolo dedicato al “mondo umano come semiosfera”, coerentemente con l'idea secondo cui a partire dall'unità della semiosfera si può comprendere la differenza tra vari tipi di risorse di mediazione, ovvero: 1. Le forme del consumare (strumenti e beni di consumo, appunto); 2. Le forme dell'agire e del sentire (ovvero costumi e pratiche ordinate); 3. Le forme del pensare e del dire (cioè lingua, arti e altri sistemi simbolici). Ai beni di consumo e alle forme di produzione, in particolare, viene dedicata la parte conclusiva del terzo paragrafo del capitolo sesto ed il tema viene poi ripreso nel secondo pa-

⁵ Per un approfondimento di questi aspetti mi permetto di rimandare a B. GIOVANOLA, *Critica dell'uomo unilaterale. La ricchezza antropologica in K. Marx e F. Nietzsche*, EUM, Macerata 2007.

ragrafo del capitolo settimo, dove si critica il riduzionismo originato dall'“esser semplici consumatori delle mediazioni culturali ricevute”.

La trattazione prende le mosse dalla sottolineatura delle informazioni culturali depositate negli oggetti d'uso, negli strumenti e nei beni di consumo: tali informazioni fanno sì che un bene di consumo e uno strumento di produzione diventino veri e propri prodotti culturali il cui significato può essere colto “solo se [l'oggetto] non viene isolato dal complesso dei significati culturali codificati nei modi in cui è usato, nelle pratiche che circondano questi usi e talvolta anche nei discorsi che lo riguardano” (p. 404).

È proprio qui che si innesta la problematicità di cui parlavamo: perché a livello degli strumenti e, soprattutto, dei beni di consumo, nelle società contemporanee si assiste a un movimento e a un processo inversi, in virtù dei quali tali beni non appaiono tanto nella forma di *prodotti*, ma piuttosto in quella di *produttori* culturali, generatori cioè di cultura. Se prestiamo attenzione alle dinamiche e al sostrato culturale delle società contemporanee, ci accorgiamo infatti che i beni di consumo non rappresentano un semplice sotto-insieme che assume significato solo grazie alla sua *re-embeddedness* in una totalità più comprensiva, come quella della semiosfera, ma costituiscono, per così dire, il sistema dei sistemi o il meta-sistema che conferisce senso a tutti gli altri sistemi.

Questa constatazione è corroborata dall'esplosione di perniciosi fenomeni di commercializzazione, in virtù dei quali l'intera esistenza – compresa la dimensione della vita sociale e, in generale, i meccanismi non mercantilistici dell'interazione interpersonale – viene sottoposta agli imperativi di mercato. In altri termini, tutto viene valutato in base al criterio del mercato e la sfera mercantile cresce in misura prodigiosa, diventando così “*cosmos* e non più attività fra altre”⁶: in virtù di ciò, come sottolinea ad esempio M. Walzer, la stessa legittimità sociale, ovvero l'accettazione da parte del gruppo, pur essendo un bene immateriale, diventa accessibile, nelle nostre società, attraverso beni materiali la cui acquisizione è garantita dal denaro. La potenza del denaro diventa quindi sociale e culturale: esso veicola l'appartenenza alla società industriale, dove la legittimità è riconosciuta solo a chi può assicurarsi un costante accesso a un certo numero di beni materiali⁷. Al contempo l'estensione della valutazione mercantile a ogni bene e il conseguente processo in virtù del quale la sfera mercantile diventa contigua a tutte le altre, origina una progressiva “mercattizzazione”, ovvero una progressiva invasione

⁶ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, trad. it. di R. Cincotta – M. Baccianini, Città Aperta, Troina 2006, p. 534.

⁷ Cfr. M. WALZER, *Sfere di giustizia*, trad. it. di G. Rigamonti, Laterza, Roma-Bari 2008, cap. 4: “Denaro e merce”.

del mercato nella società. Attraverso tale invasione, il mercato diventa un “fenomeno sociale totale”, che “implica e modifica tutti gli aspetti della vita sociale”⁸; si assiste, insomma, a un processo di *conversione*, attraverso il quale il modello di regole proprio della sfera mercantile e commerciale si infiltra nelle altre sfere di esistenza umana e, in generale, nell’intero vissuto⁹. Per dirla con Habermas, il “sistema”, caratterizzato da una razionalità di tipo strumentale e dall’egemonia del denaro nella sfera economica, finisce per rendersi autonomo rispetto al “mondo della vita”, nel quale dovrebbe radicarsi, arrivando addirittura a opporsi a esso e minacciarne l’esistenza¹⁰.

In sintesi, la massima estensione della logica economica ad ambiti extra-economici, alla quale assistiamo oggi grazie al cosiddetto “imperialismo economico”, e che sicuramente fa problema alla riflessione e alla coscienza etica¹¹, fa sì che i vari tipi di risorse di mediazione non siano tutti posti sullo stesso piano, ma si rapportino tra loro in modo tale che il primo gruppo (quello degli strumenti e dei beni di consumo, appunto) prevalga sugli altri (le forme dell’agire e del sentire e le forme del pensare e del dire) e, addirittura, li determini attraverso il processo di conversione sopra descritto. Il che, come rilevato sopra, mette a dura prova la tenuta, non solo teorica, ma anche e soprattutto pratica, del concetto di semiosfera, dando piuttosto vita a una dinamica in virtù della quale non è la totalità a consentire di approssimare i singoli elementi che ne fanno parte, ma sono i singoli elementi o sottosistemi a “produrre” il senso della totalità.

4. Sulla (mediazione) politica e il suo rapporto con l’etica

C’è, infine, un’ultima questione che merita di essere approfondita e che rimanda a sua volta al modo in cui il volume declina la rivendicazione del sostrato sociale dell’agire. Tale sostrato infatti, che viene a più riprese evocato

⁸ HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, pp. 400-401.

⁹ L’importanza dei processi di conversione è stata sottolineata da Walzer, nel suo: *Sfere di giustizia*, dove riconduce i conflitti tra diverse sfere di giustizia alla *dominanza* – secondo cui una delle sfere tende a imporre a un’altra, o ad altre, i suoi criteri di valutazione e le sue regole di distribuzione attraverso una sorta di azione esterna di controllo – e alla *conversione*, appunto, ovvero un processo più profondo, in virtù del quale un modello di regole di una sfera si infiltra in un’altra o è adottato da essa.

¹⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, trad. it. di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna, 1986, 2 voll.

¹¹ Per una trattazione dei rischi dell’imperialismo economico e per l’articolazione di una posizione volta a superarli, mi permetto di rinviare a B. GIOVANOLA, *Oltre l’homo oeconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes, Napoli 2012.

e diffusamente articolato soprattutto nella seconda parte del volume, rimanda in ultima istanza a una dimensione politica, come lo stesso autore lascia intravedere nelle battute conclusive dell'Introduzione. Non solo perché, come già evidenziava Aristotele, la forma delle azioni e la loro qualità etica sono innanzitutto la forma e la qualità degli *habitus* pratici, che si formano all'interno della *polis*; ma anche perché, affinché i discorsi elaborati nell'ambito della filosofia pratica possano avere un effetto non solo sui (forse pochi) singoli individui che possono e sanno fruirli, ma anche su tutti gli altri membri della collettività, è necessaria una vera e propria opera di mediazione politica, essendo la politica il luogo in cui, attraverso la deliberazione e la legislazione, viene esplicitamente formulata la domanda sul bene e vengono modellate le pratiche educative, che rivestono un ruolo fondamentale (cfr. pp. 30 e ss.).

Ora, è vero che il volume tralascia esplicitamente di addentrarsi nella questione del senso del bene e nella questione del giusto, riservando la trattazione sistematica di queste tematiche ad un volume di prossima uscita; va però ravvisato che il riferimento alla dimensione politica viene enunciato come fondamentale *anche* per le tematiche oggetto del volume in questione, e però non sviluppato nel corso dell'opera.

La questione è degna di nota perché la dimensione politica non è indifferente rispetto alle questioni etiche, ma non è neppure ad esse completamente sovrapponibile, come dimostrato dallo spinoso problema del rapporto tra etica e politica. Il volume, appellandosi alla politica come luogo di formulazione della domanda sul bene e di orientamento delle pratiche educative, lascerebbe intendere una visione secondo cui la politica si radica nell'etica; eppure questa interpretazione sembra confutata laddove si afferma che la stessa politica assolve un compito di mediazione sociale, rispetto al quale la filosofia pratica non può non disconoscere la sua posteriorità (pp. 38 e ss.). Queste apparenti oscillazioni mettono a nudo proprio la problematicità della questione, ovvero il fatto che etica e politica non sono necessariamente in rapporto armonico, ma in un rapporto dialettico che può essere carico di tensione e va sempre nuovamente configurato.

Se infatti il pensiero antico, incluso quello aristotelico, intendeva l'etica come l'ambito dell'agire (la *praxis*, appunto) e, quindi, vi includeva anche l'ambito dell'agire politico (ed economico), considerato appunto parte dell'insieme più vasto dell'agire umano complessivamente inteso, il pensiero moderno e contemporaneo, anche in virtù dei processi di razionalizzazione e separazione tra sfere diverse, ha finito per distinguere nettamente etica e politica, fino ad arrivare, in certi casi, a sostenere che l'ambito della politica deve essere neutrale rispetto alle questioni etiche.

Tale questione rimanda, da ultimo, anche a una tensione interna all'etica stessa, ovvero il rapporto tra etica individuale, da un lato, e etica sociale e pubblica dell'altro lato. È la questione peraltro esplicitamente richiamata dallo stesso Rawls, attraverso la distinzione tra *justice as fairness* e *rightness as fairness*¹²: tale distinzione in realtà, come bene mostra il dibattito contemporaneo in materia, mette in luce che il rapporto tra comportamento individuale e comportamento delle istituzioni non solo non è immediato, ma può anche tradursi in un conflitto tra i due poli, poiché l'apparato istituzionale, da solo, non è in grado di promuovere un comportamento virtuoso degli individui, né l'agire individuale, da solo, riesce a stimolare un agire virtuoso da parte delle istituzioni.

Tali questioni non possono certo essere risolte in questa sede, ma testimoniano un rapporto – quello tra etica e politica – che è tanto fondamentale quanto problematico e, quindi, bisognoso di essere messo a tema in modo adeguato.

Il volume di Fanciullacci, pur non addentrandosi nell'analisi di tali questioni, ha comunque il merito di farle emergere, implicitamente, come fondamentali e come, auspichiamo, degne di trattazione nel suo prossimo volume, del quale aspettiamo l'uscita con curiosità intellettuale e profondo interesse.

¹² Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 2004⁹ e ID., *Liberalismo politico*, trad. it. nella nuova edizione ampliata a cura di S. Veca, Einaudi, Torino 2012. Per una trattazione di questi temi cfr., tra gli altri, P. VAN PARIJS, *Difference Principles*, in S. FREEMAN (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 200-240.

Sulla filosofia pratica e l'esperienza: repliche ai miei critici

Riccardo Fanciullacci

Università Ca' Foscari di Venezia

riccardofanciullacci@libero.it

ABSTRACT

In this paper I reply to the objections raised against my book in this symposium. I also get back on some issue outlined in that book. For instance, Philosophical method, Structure of experience, symbolic uneasiness, Good and Right, politics and practical philosophy, question of existential meaning. I give some explanation about these topics and I develop their implications.

KEYWORDS

Experience, good, ethics and society, symbolic order, existential meaning

Caro lettore, o lettrice,

scusami se mi rivolgo a te in maniera così diretta e personale: forse, leggendo un giornale di filosofia ti aspetti di essere lasciato in pace e convocato solo per la tua capacità di seguire criticamente un ragionamento o di offrire dei giudizi ponderati su un'interpretazione o una ricostruzione. Ti devo invece chiedere di provare a capirmi. È Wittgenstein che, nella Prefazione al *Tractatus*, quel testo di logica così drammaticamente sincero e intimo, fa leva sulla distinzione tra capire le sue proposizioni e capirlo. Io ti chiedo di cominciare a capire la posizione in cui ora mi trovo. Il direttore di questa rivista, Pier Marrone, ha proposto di organizzare un simposio su un mio libro e questo mi ha onorato grandemente, così tanto che ho accettato senza avere le idee chiare su cosa sarebbe successo. E poi alcuni studiosi, amici sì, in qualche modo, ma non nel senso che mi dovessero alcunché, hanno dedicato molto tempo e un'attenzione di magnifica qualità a leggere quel mio scritto e a offrirmi e offrirti delle osservazioni profonde che, tra l'altro, me lo hanno fatto apparire sotto luci inaspettate e fatto comprendere in nuovi modi. Anzi, ad esser franchi, mi hanno fatto toccare con mano che la mia attuale posizione rispetto a quel libro non è poi così privilegiata rispetto alla tua: anch'io ne sono ormai semplicemente un lettore e nient'affatto il padrone del suo senso. Ma, se le cose stanno così, a che titolo mi appresto a scrivere su quel libro? Su quel libro hanno scritto Benedetta Giovanola, Adriano Fabris, Antonio Da Re, Luigi Clemente e Francesco Callegaro: ne hanno scritto in maniera eccellente e

io non posso che rimandare ai loro articoli e darne ora per scontata la lettura attenta che meritano. Quanto poi a quel libro nel suo rapporto con me, ecco: l'ho scritto; e credo che in ciò il rapporto si esaurisca, per questo non vorrei raddoppiare tale rapporto scrivendo anche *su* quel libro. Non mi pare il giusto modo di accogliere quegli articoli, fare la stessa cosa che fanno loro. Per fortuna, comunque, quegli articoli non sembrano aspettarsi questo: sebbene in alcuni siano presentate anche delle annotazioni critiche e delle obiezioni, a cui cercherò di rispondere debitamente al meglio di cui sono capace, innanzitutto mi sembra che essi mi invitino a riprendere e sviluppare alcune parti del discorso esposto in quel libro oppure a riformularne altre al fine di renderle più chiare o più precise. Ma allora la posizione che sono invitato a prendere nella presente scrittura è una posizione in gran parte libera da questo libro: il punto non è il libro, ma il discorso che nel libro ha trovato solo una certa espressione, limitata e, inevitabilmente, carente. Il libro, insomma, si colloca unicamente nella mia memoria, sebbene lì non sia chiuso; e, aperti nella memoria sono anche gli scritti che mi sono qui stati offerti; tuttavia, ciò che ora ha da accadere è qualcosa di nuovo: un nuovo ritorno su alcuni dei nodi, delle distinzioni e degli argomenti elaborati nel libro, orientato dall'attenta lettura che ho fatto degli scritti che a quel libro sono stati dedicati. Quelle che seguono non sono dunque repliche puntuali a puntuali obiezioni, ciò accadrà solo marginalmente; piuttosto, qui si tratta di mettere in nuove prospettive e sviluppare alcuni temi del libro, tenendo con ciò presente, talvolta solo in maniera implicita, le prospettive e le osservazioni che ad essi sono state riservate nei contributi che precedono questo. Più esattamente, le osservazioni altrui non saranno mai presenti 'solo implicitamente', bensì saranno presenti sottotraccia, cioè in un modo che ti apparirà tanto più chiaro, amico lettore, quanto più le avrai meditate con cura: in caso contrario, ti sembrerà, almeno perlopiù, di leggere un mio nuovo testo, ma allora ricorda che non lo avrei potuto scrivere e non lo avrei scritto senza ciò che Callegaro, Clemente, Da Re, Fabris e Giovanola mi hanno donato.

Attraverso questo modo di procedere e la posizione di pensiero e scrittura che ho pensato di assumere, potrò essere *conveniens*, cioè poi buono nel modo giusto, con ciò che di più profondo è qui accaduto e che è testimoniato negli articoli sopra pubblicati? Il fatto è che a tutta la dedizione che è stata dedicata a quel mio lavoro, vorrei innanzitutto rendere onore e grazie. Quel che ti sto dicendo non è dell'ordine delle maniere: in realtà, vorrei quasi lo fosse perché allora sarei al sicuro e saprei cosa fare (dopo i ringraziamenti di rito, si comincia indicando la tesi che si proverà a sostenere ecc.); invece sono in difficoltà. Vorrei essere all'altezza del tentativo che è stato intrapreso, e che vive e traluce in questi contributi, di fare filosofia *con me* (e *con te*). C'è un nesso profondo tra *questo pensare*, quello filosofico, che vorrebbe e prova a

toccare quanto c'è di più universale e fondamentale e che per questo non si accontenta immediatamente di alcuna procedura già a disposizione (ma che allora pone sempre anche il problema: qual è il modo giusto per accedere al tema in questione?), e *quei legami* nei pressi dei quali esso accade, dei legami così particolari da cercare da sé il proprio ordine non riconoscendo del tutto appropriata nessuna delle forme ricevute, ma che proprio per questo corrono sempre il rischio di trovarsi ingombrati dall'incontro con ciò che di più singolare e dunque intrattabile c'è nell'altro. Platone, ad esempio nella *Settima lettera*, indica questo nesso, ma la difficoltà per noi è non limitarsi a pensarlo e invece tradurlo in un'etica. Se disponessi di quest'etica, saprei trarmi d'impaccio e potrei dare il mio contributo a ciò che qui, con varia consapevolezza, stiamo cercando di fare (anche tu sei coinvolto), cioè liberare la libertà del pensare e del voler bene. C'è una frase molto poetica di Bataille che può dare un orientamento a questo sforzo: “per più vedere e per più farvi amici”.

Comunque sia, avere un'idea del fine non significa averlo raggiunto. E neppure la mente lo ha davvero raggiunto se non riesce a congiungere la rappresentazione di quello con una rappresentazione non devitalizzata della situazione difficile in cui al momento ci si trova. Per provare a pensare questa situazione, sono andato a rileggere un passo a cui, negli anni, ho pensato più e più volte. Si tratta dell'inizio di un libro scritto a due voci e che ha un titolo carico di storia filosofica: *Dialogues* (reso in italiano col più sobrio: *Conversazioni*). L'inizio è della prima voce, di Gilles Deleuze (l'altra è quella di Claire Parnet):

“Un'intervista, un dialogo, una conversazione – ‘spiegarsi’ è molto difficile. La maggior parte delle volte, quando uno mi fa una domanda, anche una domanda che mi tocca, m'accorgo di non avere propriamente nulla da dire. Le domande, come qualsiasi altra cosa, si costruiscono: e se non vi lasciano costruire le vostre domande, con pezzi presi da qualsiasi parte, se ve le fanno, succede che non avete granché da raccontare. (...) Con le obiezioni poi è ancora peggio. Tutte le volte che qualcuno mi fa un'obiezione, mi vien voglia di dire: ‘D'accordo, d'accordo, passiamo ad altro’. Le obiezioni non hanno mai contribuito a niente”¹.

In queste righe, così dissonanti rispetto a certi luoghi comuni nella rappresentazione della pratica filosofica, trovo una qualche formulazione di ciò che, con sorpresa, ho avvertito quando, dopo aver letto e riletto queste os-

¹ G. DELEUZE – C. PARNET, *Conversazioni*, tr. it. di G. Comolli – R. Kirchmayr, Ombre corte, Verona 1998, p. 7.

servazioni così intelligenti, interessanti e appassionate che mi sono state tanto generosamente offerte, ho cominciato a figurarmi il momento in cui sarei dovuto passare alla scrittura: un senso di grande solitudine. Forse è per questo che in una cultura religiosa si ringrazia innanzitutto Dio anche per il dono fatto da un amico: affinché a quel che c'è di incommensurabile e dunque, ammettiamolo, anche di decentrante e inquietante, accada di meglio che essere semplicemente rimosso; affinché non si debbano cercare solo in se stessi le risorse per avere a che fare con questa vertigine. Nelle righe di Deleuze, comunque, l'effetto di solitudine è associato al fatto che la costruzione di un discorso filosofico ha molto a che vedere con il tracciare la propria traiettoria e dunque con il ri-cominciare, piuttosto che con l'inserirsi in un'impresa comune. Tutto ciò non significa che il campo filosofico sia solo un proliferare di discorsi autoreferenziali: questo può certamente accadere, ma non è inevitabile. Nella pratica filosofica mi pare anzi che ci sia la possibilità di un'esperienza del comune tra le più profonde, più profonda di quella legata al processo di identificazione con un presunto vocabolario unitario o con un 'solido programma di ricerca progressivo'. È il comune che tenta di raggiungere chi rinuncia a rivolgersi a molti perché offre il suo discorso a tutti. E lo offre a tutti perché le distinzioni capitali che lo strutturano, le ha reintrodote di bel nuovo e non ricavate chissà da dove, dal senso comune o dalla tradizione o dal dibattito internazionale degli ultimi dieci anni.

Confortato da Deleuze, ho deciso di accantonare come in qualche misura immaginaria (e dunque rispecchiante, conflittuale) quell'interlocuzione filosofica con l'altro governata dalla rappresentazione dello scambio di obiezioni e risposte. Mi sono invece orientato sull'idea che uno scambio reale sia solo ciò che, se e quando accade, accade in sovrappiù e al di là del controllo dei due, i quali, da parte loro, si impegnano unicamente ad offrirsi il *proprio* discorso, un discorso certamente fecondato da quello altrui, ma solo in quanto questo venga riappropriato dal primo. Insomma, per quanto possa sembrare strano, l'ascolto filosofico dell'altro non si traduce nel ribattere punto per punto, ma nel riproporgli il nostro discorso, ripensato, sviluppato, arricchito e ristrutturato grazie alle idee che l'altro, elaborando il *suo* discorso, ha saputo accendere in noi. Ma allora, e la cosa appare paradossale, si esce dall'autoreferenzialità di quegli scambi in cui: [a] si crede di dire lo stesso o convergere su alcuni punti, mentre [b] in realtà ci si avvolge negli equivoci, ma [c] proprio con ciò ci si scherma dal cambiamento e ci si destina alla ripetizione, ecco, si esce da questa autoreferenzialità accettando di dover passare per una certa solitudine.

* * *

Poniamo che tu, lettore, poco fa mi abbia detto: “Ma quante storie! Se vuoi onorare in una rivista di filosofia chi ti ha offerto delle osservazioni o mosso delle obiezioni o degli appunti, non hai che da rispondergli, o risponderle, considerando le sue note una dopo l'altra”. Se avessi detto così, che cosa esattamente avresti fatto? Mi avresti indicato una forma attraverso cui avere a che fare con il nodo di cui ti ho raccontato, una forma diversa dal raccontartene. Se lo avessi fatto, io forse ti avrei risposto che non mi riconoscevo a sufficienza in quella forma lì, che non mi pareva che essa potesse mediare con la sufficiente giustizia e *convenientia* la molteplicità di elementi e istanze che si agitavano in me, ti avrei detto che mi dava l'impressione di non dare sufficiente spazio a quell'elemento di sproporzione che c'era oggettivamente nella mia esperienza e a cui ho tentato poc'anzi di dare parola. Ad ogni modo, non importa ora la risposta che ti avrei dato o stabilire se la forma da te indicata sia all'altezza del caos simbolico in cui si trova oggi la pratica filosofica, che si appella a procedure rigide (quando non estranee), per legittimarsi come sapere degno di rispetto (e di finanziamenti) e che, però, attraverso tali procedure, non riesce poi a svilupparsi con l'antica radicalità, forza e originalità. Ciò che ora importa è invece soffermarsi sul fatto che, nel caso ipotizzato, avresti indicato una certa *forma*, avresti indicato una certa modalità di destreggiarsi in una situazione come quella in cui ero, avresti insomma indicato una condotta possibile. Ebbene, ciò che identifica quella possibile condotta, la sua forma, non sarebbe stata una tua invenzione, né una mia, né il prodotto della nostra interazione: sia tu evocandola, sia io comprendendola avremmo dato prova di dipendere da una dimensione terza tra noi. Terza, sotto un certo rispetto, prima sotto un altro: essa infatti non è innanzitutto la dimensione di ciò che tu e io possiamo produrre accordandoci, ma è la dimensione familiarizzando con la quale siamo divenuti il tipo di soggetti che siamo – cioè, tra le altre cose, soggetti che condividono l'idea che *uno dei* possibili modi di rendere onore al dono di un'osservazione filosofica è discuterla e magari provare a distruggerla.

Di questa dimensione prima/terza, si parla a lungo in questo mio libro e ne vengono analizzati alcuni aspetti, ma ora mi importa tenere gli occhi sul poco che ne abbiamo detto un momento fa. Ne abbiamo detto poco, ma questo poco ha una particolarità: è detto di qualcosa che si è esemplificato all'interno stesso del discorso. La cosa in questione si è fatta sperimentare nel discorso e poi abbiamo cercato di fare sì che quel che ne dicevamo fosse fondato su quella sperimentazione. Le distinzioni che abbiamo cominciato a introdurre e le altre che potremmo aggiungere e che in parte sono aggiunte nel libro vanno allora intese a partire dall'autoesemplificazione della cosa: sebbene le parole scelte non siano state scelte a caso, il significato secondo cui si tenterà di usarle non è solo e unicamente quello registrato nel vocabolario,

neppure nel dizionario filosofico, è quello che si viene definendo nel corpo a corpo con quell'esperienza che si è riattualizzata in chi ha seguito il discorso. Tutto ciò è molto importante e spiega sia la solitudine, sia la possibilità di un'altra comunanza e condivisione.

Si noti la sequenza di ciò che è appena accaduto: [1] abbiamo incontrato una certa forma – in realtà ne abbiamo incontrate molte, ma è su una che abbiamo portato l'attenzione esplicita. [2] Dalla considerazione di questa forma siamo passati alla considerazione della nozione più generale di cui quella forma è esemplificazione. [3] Abbiamo poi suggerito – qui non siamo andati al di là di un suggerimento, nel libro c'è qualcosa di più – che per rendere conto della dimensione di tali forme, ossia di ciò che potremmo chiamare il *tesoro delle forme ricevute*, non è sufficiente la cornice concettuale offerta da una filosofia della mente individualista: il tesoro di quelle forme non si lascia afferrare come un deposito di prodotti che siano l'effetto di accordi intenzionali tra individui, cioè tra soggetti già capaci di prendere accordi, interpretare le loro preferenze, calcolarle, farsi un'immagine della situazione in cui si trovano e delle esigenze che pone loro. [4] Il tesoro delle forme, che comprende ciò che Lacan ha chiamato talvolta il “tesoro dei significanti”, cioè poi il linguaggio², impone, a chi voglia renderne conto, di rivedere molto a fondo le categorie generali con cui cerca di comprendere che cosa sia la vita umana, che cosa sia il pensiero o con cui si interroga sul tipo di cose che ci sono e sulle loro diverse modalità d'essere (il tesoro delle forme, ad esempio, è una realtà molto particolare, che non si lascia afferrare da un'ontologia costruita solo sulle sostanze naturali e le loro interazioni fisiche o biologiche).

Ebbene, ciò che abbiamo visto esemplificarsi e a cui mi sono riferito con la locuzione “tesoro delle forme”, locuzione che ne articola alcuni tratti, ma che è ancora lungi dal valere come concetto adeguato a rendere conto della natura di questa cosa, ecco, questo tesoro nel libro l'ho chiamato per lo più: la cultura. Anche in questo caso, la scelta della parola non è stata casuale, ma credo che sarebbe fuorviante dire che l'ho presa da Malinowski e da alcuni altri (ad esempio Geertz): in effetti, se qualcuno mi obiettasse che il concetto malinowskiano di cultura non coincide del tutto con quello che opera nel mio libro e che è indicato da quella parola, gli risponderei che ha senz'altro ragione (“d'accordo, d'accordo”); d'altronde, se avessi preso il concetto di Malinowski (ossia se avessi compiuto un ampio studio monografico per tentare di ricostruirlo, distinguendo le varie elaborazioni cui Malinowski lo ha sottoposto) e poi lo avessi applicato, come avrei potuto rispondere a chi mi avesse obiettato che quel concetto, quello di Malinowski, non è un concet-

² Cfr. ad esempio J. LACAN, *Scritti* (1966), trad. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974-2002, p. 808.

to valido, bensì uno che si fonda su assunti erronei? Forse, avrei potuto ricostruire le ragioni che hanno condotto Malinowski a formulare quel concetto e poi avrei potuto mostrare che esse sconfiggono le obiezioni opposte loro. Quello appena schizzato è in effetti un procedimento di lavoro che trovo legittimo. Però non è quello che ho seguito. Io ho preso il concetto di Malinowski perché ho visto che toccava in qualche modo la cosa che si è autoesemplificata all'interno del movimento di pensiero e poi ho tentato di metterlo alla prova di quest'esperienza, accettando solo i tratti di esso che trovavano appoggio in quell'esperienza nel momento stesso in cui consentivano di comprenderla e articolarla in maniera sempre più efficace. È questo il "corpo a corpo" che ho evocato più sopra; può essere scandito così: [1] la cosa si è fatta innanzi nel discorso – e con ciò possiamo già escludere che tutto il lavoro possa alla fine risultare l'esame di una qualche finzione (o addirittura di un cerchio quadrato); [2] si tratta ora di comprendere tale cosa, di elaborare distinzioni e concetti che consentano di aprirla e di vederne l'articolatezza interna; [3] Malinowski ha offerto un punto di partenza, uno tra i tanti possibili; in più, il suo concetto dava l'impressione di essere sufficientemente ricco e comprensivo da non deturpare fin dall'inizio la complessità ancora inesplorata della cosa; [4] si è trattato a questo punto di mettere tale concetto alla prova di quella sperimentazione in atto della cosa; [5] varie istanze hanno fatto da misura al corpo a corpo tra la cosa e il concetto ricevuto e hanno guidato l'elaborazione di un nuovo concetto che spera e pretende di essere migliore e che, soprattutto è l'unico realmente operante nelle analisi successive: tra tali istanze, c'è ovviamente la *consistenza interna* che il concetto adeguato a pensare la cosa deve avere, ma anche l'*effetto di intelligibilità* o di comprensione che deve saper produrre in chi, prima, aveva sperimentato in atto la cosa ma non sapeva ancora coglierne l'articolatezza.

Tutto questo dice della solitudine: sfortunatamente non posso dirmi un malinowskiano e trovare subito accanto a me tanti amici riuniti sotto la stessa bandiera; meno ancora posso pretendere di farmi forte con un riferimento al mitico 'linguaggio ordinario', quasi fosse lo Zingarelli il giusto banco di prova per ciò che ho cercato di dire in quel libro. Tutto questo, comunque, dice anche della possibilità di una nuova condivisione: e non mi riferisco, ovviamente, alla condivisione, tutta immaginaria, tra chi potrebbe mettere il mio libro in un posto analogo a quello in cui altri, oggi, mettono Malinowski (o Geertz o Weber o Hegel). Si tratta invece della condivisione che si rende possibile tra coloro che prendono, ciascuno o ciascuna, il discorso dell'altro o dell'altra e lo mettono alla prova, non del vocabolario cui sono divenuti familiari, ma di ciò che sperimentano e che si esemplifica nel loro pensare e vedere. È la condivisione che può accadere tra chi riattualizza in sé la semantizzazione e l'introduzione critica dei concetti tentata dall'altro nel suo corpo

a corpo con ciò che si offre, e dunque reimmergere quei concetti in una nuova e rinfrescante prova d'esperienza – dove, ormai è chiaro, ciò che sto chiamando “esperienza” non è dato solo dall'esperienza percettiva³.

* * *

Anche a prescindere dal loro nesso con la solitudine, che pure è quanto ora ha reso per me così urgente cominciare con queste osservazioni, esse non sono un mero preambolo metodologico, né una semplice linea tracciata sulla sabbia. Non mi ci soffermerò più a lungo, ma esse sono decisive perché se devo tornare sul rapporto tra filosofia pratica e scienze umane, come mi hanno invitato a fare in particolare Adriano Fabris e Francesco Callegaro, allora devo prima tentare di mettere a fuoco che cosa porta al significato della prima locuzione la parola “filosofia”: ebbene, comincio col dire che quel che io chiamo “filosofia” ha strettamente a che fare, anche se non si identifica del tutto, con il pensare che introduce i suoi concetti nel modo suddetto e li semantizza sulla base di tale procedimento e che dunque manifesta sia una certa libertà nei confronti del linguaggio ricevuto (anche se non quella dello stipulare arbitrariamente delle definizioni), sia una radicale fedeltà nei confronti dell'esperienza, del pensiero e delle differenti necessità che essi esprimono.. Nel libro, è forse il quinto capitolo quello in cui appare più esplicitamente questo tipo di andamento: è lì, tra l'altro, che vengono introdotte le nozione di cultura e di società e in cui queste sono poi sistematicamente connesse ad un concetto di esperienza che risulta con tutto ciò a sua volta articolato e complicato. A questo proposito, ricordo che Fabris annota con sorpresa che una nozione così centrale come quella di esperienza sia delucidata in maniera abbastanza approfondita solo dopo quattro capitoli: riconosco le ragioni di questa sorpresa e proverò a tornare tra poco su questo punto. Prima però, vorrei soffermarmi ancora sull'introduzione del concetto di cultura e sul modo in cui lo distinguo da quello di società perché il primo gruppo di osservazioni che mi ha offerto Benedetta Giovanola riguardano questo nodo.

Per Giovanola, questo mio libro corre il rischio di identificare quei due concetti che pure vorrebbe distinguere e che, secondo Giovanola, è indispensabile distinguere. Mi verrebbe da dire che ha ragione, ma per limitare il rischio di equivoco propongo di procedere nel modo seguente. [1] Cominciamo dicendo che ‘cultura’ e ‘società’ sono solo due parole, due parole i cui signifi-

³ Anche di una distinzione concettuale, come quella che ci ha portato a delineare la differenza del tesoro delle forme, si può fare esperienza: ciò accade quando si sperimenta la necessità della sua introduzione nel discorso, necessità dettata talvolta dall'autocontraddirsi o dall'autodisfarsi della negazione di quella distinzione, altre volte dal fatto che tale negazione farebbe violenza a quel che appare.

cati ricevuti presentano senz'altro sia forte somiglianze, soprattutto in alcune accezioni, sia importanti differenze, soprattutto in altre accezioni. [2] Credo sia una buona idea, in un contesto di ricerca, irreggimentare queste due parole associandole a concetti distinti, ma come tracciare la differenza tra questi due concetti? Come tracciare la differenza che contribuisce a determinare il significato di ciascuno? Tali domande per me si traducono in quest'altra: qual è la differenza reale che si impone al discorso e per afferrare la quale dobbiamo introdurre la distinzione tra il concetto di cultura e quello di società? [3] La differenza reale che io ho cercato di afferrare con quelle due parole e che è alla base della semantizzazione che ricevono nel libro, la richiamo brevemente così: una volta chiamato "cultura" ciò che poco fa ho evocato come il 'tesoro delle forme ricevute', mi sono chiesto se anche rispetto a queste forme avesse senso operare una qualche distinzione tra forma e materia; sì, è stata la risposta, perché anche queste forme possono essere variamente esemplificate e dunque è necessario poter distinguere la forma dalla sua esemplificazione, ossia dal 'sinolo di materia e forma'. Ebbene, con la parola 'società' ho innanzitutto inteso indicare ciò che sta nel posto del sinolo, cioè la vita concreta di un gruppo umano in un segmento spazio-temporale continuo, che le forme della cultura (ossia le forme che *sono* la cultura) ordinano e regolano (cioè *in-formano*). Questa distinzione tra cultura e società non è comunque necessaria solo a rendere intellegibile il discorso sulla dimensione delle forme ricevute (o delle idee e valori che operano in quelle forme): consente di pensare anche alcune altre cose, in particolare le condizioni pre-sociali dell'esistenza di una società, queste infatti risultano afferrabili come quella materia, non interamente indeterminata, che le forme ricevute regolano ulteriormente. (Tutto questo può sembrare astratto, ma non lo è: si tratta ad esempio di rendere pensabile le condizioni naturali senza operare una secca giustapposizione tra elementi naturali ed elementi sociali. Il fatto è che bisogna ammettere che la nostra esperienza della cosiddetta 'natura' è mediata dalla cosiddetta 'cultura', ma bisogna farlo senza cadere in una forma di idealismo culturale e questo non per una qualche preferenza teoretica, bensì perché tale idealismo, sviluppato coerentemente, si autodisfa – mostrare questo è una delle poste del capitolo V).

Più in generale, la distinzione che ho appena richiamato tra cultura e società fornisce anche il quadro all'interno di cui ho cercato di rendere pensabile la *dinamicità culturale*: tale dinamica sarebbe pensata in maniera astratta parlando semplicemente di dialettica tra individui e cultura. Di fronte a una tale formula, io chiederei che cosa si intende con 'dialettica'. Certamente, non si tratta di un match che vede all'inizio gli individui da una parte e la cultura dall'altra: gli esseri umani (gli 'individui') diventano soggetti di un certo tipo (cioè si soggettivano in un certo modo) passando per la mediazione culturale

ed è solo in quanto soggetti, cioè in quanto capaci di articolare un pensiero e formulare progetti d'azione⁴, che possono avere effetti trasformativi (sia intenzionali, sia non intenzionali) sulle forme culturali ricevute. Dunque, in questa fantomatica 'dialettica' tra esseri umani e cultura, le due 'cose' non stanno in posizione paritetica: sono, al massimo, gli esseri umani *in quanto acculturati in qualche modo* che 'operano dialetticamente' sulla cultura all'interno di cui sono divenuti quello che sono. Ma attenzione: date le semantizzazioni introdotte in precedenza, possiamo tradurre la locuzione "esseri umani in quanto acculturati" con la locuzione: "esseri umani in quanto membri di una società". Ecco allora che quando usciamo dall'astrazione della formula "dialettica tra individui e cultura" arriviamo a dire che la dinamicità culturale dipende dai rapporti tra i membri di una società – che è proprio ciò che dice anche quel mio libro⁵.

Sempre nel primo gruppo delle sue osservazioni critiche, Giovanola evoca un'interessante distinzione tra società e socialità. Quando io ho parlato della "costitutiva socialità del soggetto umano" (p. 25) non volevo dire altro che questo: la condizione di soggetto (cioè di essere capace di parlare, formulare giudizi, progettare linee d'azione ecc.), che è sempre declinata in qualche modo (per cui si è sempre soggetti di un certo tipo, si è soggettivati sempre all'interno di una certa costellazione di significati, idee e valori), è una condizione in cui un essere umano non si trova naturalmente (in questo senso stretto: non vi si trova grazie al suo semplice sviluppo biologico, quasi che i significati che regolano la sua soggettivazione siano codificati a livello genetico), ma in quanto appartiene ad una qualche società. Una tesi che va integrata con quest'altra: la nozione di essere umano non socializzato è, fatte salve alcune complicazioni, un'astrazione. In questo senso sono del tutto d'accordo con Giovanola quando dice che l'essere umano è *costitutivamente* sociale. Oserei dire che, alla fine dei conti, tentiamo di dire la stessa cosa, con la differenza che la sua formula è più efficace della mia⁶.

⁴ Questa capacità è quella che nel libro è pensata innanzitutto come "capacità di produrre semiosi (simbolica e pratica)".

⁵ Aggiungo a margine che la stessa formula a cui siamo appena giunti necessita di ulteriori sviluppi e approfondimenti atti a spiegare, ad esempio, che non c'è nulla di naturale o scontato nel fatto che i singoli esseri umani possano ricontrattare le forme culturali *in quanto singoli*: mentre è vero che in qualunque società le interazioni tra singoli hanno effetti indiretti di mutamento culturale, solo in alcune ai singoli è culturalmente attribuita la capacità di formulare progetti di associazione finalizzata alla trasformazione sociale (cfr. capitolo VI, § 1.3)

⁶ Dato il comune amore per Marx, mi permetto di fare un'ultima osservazione sulla citazione, che Giovanola riporta, di due affermazioni tratte dai Manoscritti del '44. La prima affermazione dice che la società "produce l'uomo in quanto uomo", la seconda che "l'uomo

(Oltre alle osservazioni sui rapporti tra cultura, società, socialità e natura umana, Giovanola ne sviluppa altre che distribuisce in altri due altri gruppi: su quelle del terzo, che riguardano il rapporto tra etica e politica, mi soffermerò più avanti; quelle del secondo, invece, hanno un più stretto rapporto con le prime e per questo potrebbero essere affrontate qui. Esse riguardano una questione decisiva, cioè come pensare e comprendere – e dunque poi anche sottoporre a critica – il fatto che nelle nostre società “l'intera esistenza” tende ad essere “sottoposta agli imperativi di mercato”. Poiché però di tale questione mi sono occupato solo marginalmente in quel libro e poiché invece su di essa Giovanola sta sviluppando da alcuni anni una ricerca importante⁷, mi pare più onesto, nei suoi confronti e anche nei tuoi, amico lettore, che io mi prenda un tempo più lungo per rifletterci su. Dedicherò solo la seguente lunga nota ad alcune questioni che sono connesse a quella indicata)⁸.

produce la società”. Ecco, io credo che queste due asserzioni siano come la definizione del problema generale che un'ontologia sociale deve affrontare: rendere conto del fatto che la società è il luogo in cui ciascun essere umano si soggettiva (la soggettivazione è la stessa socializzazione) e insieme del fatto che la società e le sue forme (la cultura nell'accezione sopra introdotta) non sono intangibili per gli esseri umani. Non penso invece che quelle due frasi rappresentino la soluzione a questo problema, anche solo per il fatto che, prese letteralmente, innanzitutto danno luogo a una circolarità (e per me la circolarità è sempre viziosa se non si mostra come esattamente evita di esserlo) e, in secondo luogo, sono inintelligibili (che cosa potrà mai significare che “l'uomo” “produce” “la società”? Ci sembra di capire una simile frase solo perché la associamo a frasi come “un uomo produce uno sgabello”, ma quando tentiamo di tener presenti le differenze, vediamo il suo senso andare in fumo). Il mio tentativo in proposito passa per quella delucidazione ontologica della natura delle forme culturali che mi porta a cercare di spiegare come la loro dimensione abbia priorità sui singoli esseri umani e i loro rapporti concreti, ma anche come le forme che occupano quella dimensione siano ricontrattabili (a certe condizioni) da parte dei soggetti. Questo tentativo l'ho sviluppato in un volume di prossima pubblicazione (presso Orthotes) dedicato ad un confronto critico con l'ontologia sociale di Louis Althusser.

⁷ L'ultimo frutto di tale ricerca è il volume: B. GIOVANOLA, *Oltre l'homo oeconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes, Napoli 2012.

⁸ Per poter formulare in maniera chiara le osservazioni che mi stanno a cuore, mi è utile cominciare richiamando una sorta di ovvietà a proposito del punto di partenza della specifica disputa in cui anche Giovanola, soprattutto nei suoi libri, ma anche nel paragrafo 3 dell'articolo qui pubblicato, interviene. [1] Il punto di partenza è la *registrazione del fatto* che nelle nostre società si presenta un certo fenomeno che ha a che fare con quella che, del tutto preliminarmente, potremmo chiamare una dominanza della razionalità e degli imperativi economico-mercantili su porzioni della vita che, almeno *prima facie*, non sembrerebbero dover essere regolate in questo modo. Si noti: quello che ho appena offerto non è ancora un resoconto teorico di questo fenomeno, ma solo una formula (che vorrebbe essere poco impegnativa) per alludere a e indicare questo fenomeno. Una volta ammesso che questo fenomeno c'è, si tratta di elaborare un modello teorico che lo renda davvero pen-

sabile e che dunque consenta di studiarne in maniera rigorosa l'estensione ecc. Per quel che ne sappiamo all'inizio, potrebbe anche venir fuori che il modello migliore escluda di parlare di "dominanza" e spieghi il fenomeno solo come un'estensione di una certa forma di razionalità ad ambiti in cui prima ne vigeva un'altra. Habermas, come ricorda Giovanola, ha elaborato un modello teorico per rendere conto del fenomeno in questione, un modello che fa leva sull'idea di *colonizzazione* del 'mondo della vita' da parte del 'sistema': parlare di colonizzazione per descrivere il fenomeno in questione non è dunque innocente, ma è già sottoscrivere ad un certo modello teorico. Ora, a differenza di Giovanola, io non ho sviluppato un modello per pensare quel fenomeno, tuttavia, quel pezzo di ontologia sociale che ho cercato di elaborare mi porta ad escludere che alcuni dei modelli proposti possano essere validi: nella misura in cui difendo quell'ontologia, non posso che rigettare tutti i modelli che ne contraddicono i fondamenti. Naturalmente, ce ne sono molti che invece sono compatibili e su cui non ho attualmente le competenze per dare un giudizio ponderato. [2] Poste in sequenza queste ovvietà, passo a considerare la frase che chiude il paragrafo 3 del saggio di Giovanola: in essa si afferma che l'"imperialismo economico", cioè il fenomeno in questione, dà "vita a una dinamica in virtù della quale non è la totalità a consentire di approcciare i singoli elementi che ne fanno parte, ma sono i singoli elementi o sotto-sistemi a 'produrre' il senso della totalità". Ora, questa frase può naturalmente essere intesa in vari modi, ma ce n'è almeno uno in cui essa implicherebbe delle tesi che l'ontologia sociale che difendo esclude. Mostrerò questo punto senza impegnarmi sul fatto che la frase di Giovanola sia effettivamente da intendere nel modo che ora criticherò. [3] L'espressione 'totalità sociale', che ho effettivamente usato in questo libro, è ambigua (per questo, nel volume su Althusser ricordato sopra, l'ho evitata): essa non solo pone una qualche unità dei molteplici fenomeni sociali, ma suggerisce che tale unità sia un'unità *organica*. Anche nel libro ora in questione ho sostenuto che sia sbagliato pensare l'unità sociale come un'unità organica (che lo si faccia passando per Hegel o passando per Spencer o per Durkheim). Naturalmente, questa tesi che ho sostenuto intende valere per la società in quanto tale, mentre non esclude che vi siano o vi siano state società (ad esempio le società arcaiche) per pensare la cui configurazione possa essere utile la metafora dell'unità organica; la tesi che ho sostenuto dice che qualunque società ha una certa unità, ma nient'affatto necessariamente l'unità di un organismo (per la verità credo che non abbia *mai* tale unità, nel senso stretto del termine, ma questo ora non importa). Che qualunque società abbia una qualche unità è qualcosa che implicitamente tutti riconoscono nel momento in cui, presa a caso una società, la indicano e la distinguono da altre. (Una critica di posizioni come quella espressa da J. CLIFFORD, *Strade: viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, trad. it. di M. Sampaolo - G. Lomazzi, Bollati Boringhieri, Torino 1999, l'ho sviluppata nel saggio: R. Fanciullacci, *Di fronte alla molteplicità culturale. Per una ricerca sulla natura della cultura*, in E. BONAN - C. VIGNA, *Multiculturalismo e interculturalità. L'etica in questione*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 171-206). Comunque, la nozione di *tutto sociale* (meno fuorviante di quella di *totalità sociale*) non pone solo una qualche minimale unità, ma serve anche a sorreggere lo sguardo olistico (quello che pratica persino l'antropologia ermeneutica di Geertz). Lo sguardo olistico è quello che ritiene che un qualunque fenomeno sociale non possa essere compreso se considerato isolatamente dai suoi rapporti con gli altri e dunque anche dal suo posto nel tutto sociale (quale che sia tale posto e senza suggerire che tale posto sia fisso o che sia definito dalla religione come accade nelle società arcaiche). Se si adotta lo sguardo olistico, allora si deve ammettere che la socie-

tà è un certo 'hòlos', cioè appunto una certa 'totalità'. Naturalmente, lo sguardo olista va adottato sia per descrivere una società arcaica, sia per descrivere una società moderna e differenziata e questo significa che un minimo di 'totalità' appartiene ad entrambe. Mi spiego meglio: questa tesi non serve a porre un freno ai processi reali di differenziazione, serve a porre un limite alle rappresentazioni teoriche di questi processi che li leggono come processi che escludono o distruggono ogni possibilità di parlare di totalità. La differenziazione è una caratteristica reale del modo in cui la totalità sociale delle società moderne si configura – questa è anche la lezione di Durkheim. [4] Allora io posso concedere che oggi il 'senso della totalità' sia un effetto del mercato (anche Guy Debord lo sosteneva: lo spettacolo, che è l'ultima forma assunta dal capitalismo, si incarica di dare un'immagine unitaria alla vita sociale), ma non che la totalità sociale sia solo un effetto di senso, una produzione dei discorsi e delle pratiche, economiche o meno (questo è solo ciò che dice il modello teorico postmodernista, ma è un modello teorico sbagliato per pensare dei fenomeni che per sé sono reali). Detto altrimenti: l'idea di tutto sociale non è una finzione, una nozione ideologica, sebbene vi siano produzioni ideologiche che danno rappresentazioni (perlopiù deformanti) del tutto sociale – una di tali rappresentazioni ideologiche è proprio quella (che potremmo chiamare *ad honorem* 'tatcheriana') per cui, al di sotto delle rappresentazioni ideologiche, ci sono solo individui che, tra le altre cose, *inventano* rappresentazioni del tutto sociale. [5] L'imperialismo economico va dunque pensato come una certa configurazione delle totalità sociali moderne, cioè poi delle società moderne. Una configurazione che genera specifiche patologie. Il fatto dell'imperialismo economico, allora, non rende obsoleto il concetto di *semiosfera* giacché quel concetto (che nella mia riappropriazione è sganciato dalle implicazioni organicistiche che ha in Lotman – cfr. p. 393) non è un concetto descrittivo, che serve per parlare di uno specifico fenomeno storico o di certe società, ma è un concetto teorico, che serve ad impostare la domanda su qualunque fenomeno sociale (compreso l'imperialismo economico). Il concetto di *semiosfera* serve a formulare la stessa domanda: "quali sono oggi le pratiche in cui sono generati i significati intorno a cui ruota la configurazione della vita?" e a dare questa risposta (posto che sia vera): "tali pratiche sono le pratiche economiche". [6] Ho insinuato il dubbio sulla verità di quest'ultima risposta perché penso che la dominanza dell'economia, che esiste, non faccia sì che questa generi *tutti* i significati culturali e dunque plasmi da sé l'*intera totalità sociale*, cioè, per riprendere l'espressione di Hénaff citata da Giovanola, diventi 'cosmos': esiste sempre una qualche molteplicità grazie a cui è possibile che si aprano conflitti con quel dominio. Ma se esiste tale molteplicità, allora il tutto sociale è più ampio e non si riduce allo spazio di dominio dell'economia. Detto altrimenti: non solo c'è comunque totalità sociale, ma anche l'attuale configurazione di questa non è afferrabile come una totalizzazione senza resti dell'economia. [7] Le tesi qui accennate le ho sviluppate nel lavoro su Althusser già richiamato (dove distinguo anche tra *struttura* e *configurazione* sociale e definisco che cosa può essere una *configurazione a dominante* e in che senso essa non esclude, ma anzi richiede, il riconoscimento che una configurazione non arriva mai a riconciliare senza resti il tutto sociale: in questo senso, la conflittualità che attraversa il tutto sociale non si cancella). Per quanto accennato nel punto 6, rimando volentieri al saggio di F. CALLEGARO, *Patologie e ideali sociali. Una prospettiva durkheimiana*, che sta nel volume di imminente pubblicazione: R. FANCIULLACCI – C. VIGNA (a cura di), *La vita spettacolare. Questioni di etica*, Orthotes, Napoli 2013, pp. 147-166.

* * *

Delle tematiche appena richiamate sotto l'etichetta di "rapporto cultura-società-essere umano", mi sono occupato in maniera più approfondita e sistematica in una ricerca (che sta per uscire in volume) costruita come confronto con la teoria della società e dell'ideologia di Louis Althusser. A differenza che per quest'altro libro, comunque, per quello di cui stiamo discutendo è molto importante fare sì che queste tematiche diventino parte di una teoria unitaria dell'umano *fare esperienza*. Potrei dire: qui l'ontologia sociale è sviluppata solo in funzione dell'elaborazione di una concezione non individualista del fare esperienza; insomma, al centro c'è la questione dell'esperienza⁹. Ma allora perché, mi è stato implicitamente chiesto, hai aspettato il quinto capitolo per esplicitare gli assi portanti di tale concezione? In termini molto generali e formali la risposta è che in quel libro l'esperienza

⁹ Sull'analisi che nel libro è offerta della struttura dell'esperienza e dunque anche del rapporto tra l'*orizzonte d'esperienza* e il *fare esperienza* non tornerò nel presente scritto perché su di essa si sofferma diffusamente Callegaro (nel II paragrafo del suo saggio). In realtà, la ricostruzione di Callegaro ha prodotto in me quell'effetto di intelligibilità di cui ho parlato più sopra: ho davvero compreso meglio l'unità e il funzionamento del modello teorico che ho cercato di comporre soprattutto nei capitoli V e VI del libro. Questo fatto non mi sorprende: se quel modello ha una consistenza, è possibile che altri lo sviluppino, lo arricchiscano e ne semplifichino l'esposizione mostrandolo più integrato di quanto non lo abbia saputo mostrare e vedere io stesso. L'effetto prodotto in me da questa parte dell'articolo di Callegaro mi rende anche impossibile rispondere in maniera originale alle domande e alle annotazioni critiche mosse da Fabris alla mia teoria dell'esperienza: per tentare di offrire quei chiarimenti di cui Fabris giustamente lamenta la mancanza nel libro, ora non farei altro che copiare quanto scritto da Callegaro. Mi limito alla seguente osservazione. Fabris mi invita a considerare, oltre all'esperienza come qualcosa che un soggetto ha (e di fronte a cui è dunque in una sorta di posizione passivo-ricettiva) e all'esperienza come qualcosa che un soggetto fa (mediando attivamente il vissuto), anche l'esperienza come un *farsi*; ebbene, io speravo proprio di fare spazio a questa stratificazione tra il fare esperienza e il farsi dell'esperienza attraverso la distinzione, su cui mi sono lungamente soffermato, tra la mediazione "seconda" e la mediazione "prima" (che è la mediazione anonima che attraversa e rende possibile quell'altra in cui invece il soggetto opera consapevolmente). La mediazione anonima serve esattamente a pensare un'esperienza che è sia un processo, sia un che di sovraperonale: in essa, infatti, non solo sono operative risorse di mediazione culturalmente ricevute (questo vale anche per la mediazione seconda), ma anche il loro stesso operare è dovuto all'azione di processi e moduli che il soggetto non attiva consapevolmente, ma che stanno in lui (come *habitus* ricevuti nell'educazione) in quanto egli è un essere sociale. E ancora: tale nozione di mediazione anonima (o, se vogliamo, di esperienza che si fa attraverso il soggetto, ma non grazie al soggetto o sotto il suo controllo) consente di pensare, non solo la schematizzazione di una tavola ben definita e stabile di categorie, ma anche il fatto che le risorse di mediazione mutano storicamente soprattutto a causa degli effetti *non intenzionali* delle interazioni intersoggettive, dunque nuovamente a causa di ciò che accade su un piano che non è sotto il controllo dei soggetti.

è interrogata a partire da un problema che riguarda la filosofia morale (cioè è interrogata anzitutto in quanto è l'alveo elettivo di una filosofia morale capace di tornare ad essere all'altezza della sua ispirazione originaria di filosofia pratica) e i primi quattro capitoli sono appunto dedicati a tale problema. Esiste comunque anche una ragione meno esteriore che spiega perché aveva senso, ed era anzi importante, che la determinazione teorica del fare esperienza arrivasse in seconda battuta. Per onorare la domanda che ho ricevuto, proverò a ricostruire questa ragione.

Soprattutto la tradizione fenomenologica ci ha insegnato a riconoscere il valore di questa domanda metodologicamente preliminare: ciò che ci apprestiamo a fare oggetto della nostra indagine si offre davvero con i confini che gli stiamo attribuendo oppure, senza accorgercene, lo stiamo costruendo noi nel momento in cui formuliamo il nostro progetto di ricerca così e così? Persino molte delle indagini di Foucault, ad esempio quelle sul concetto moderno di malattia mentale, possono essere intese come sviluppi di una risposta negativa alla domanda appena formulata: no, la follia non è affatto un oggetto che si impone all'indagine, ma l'effetto di una costruzione discorsiva (la quale può sì essere indagata, ma allora non più con gli strumenti della psichiatria, bensì con quelli dell'indagine storica e sociologica)¹⁰. Naturalmente, secoli prima che la fenomenologia ci rendesse di nuovo familiare questo problema, Aristotele lo praticava senza esitazione: il noto problema di mostrare la legittimità della 'filosofia prima' si traduce nel problema di mostrare che l'oggetto di questa non è una costruzione arbitraria (cioè che i molteplici significati dell'essere non sono una mera equivocità). Ad ogni modo, per evitare il rischio di prendere a tema qualcosa che non è affatto un dato ma solo una costruzione dell'indagine che vorrebbe tematizzarlo, cioè per evitare di nascondere dietro il cespuglio ciò che poi si finge di avervi scoperto¹¹, la soluzione che ho più sopra richiamato consiste nell'assicurarsi che il presunto oggetto si esemplifichi da sé nel discorso: una volta che sia stata riattualizzata quest'autoesemplificazione, si tratterà di esplorare la struttura e l'articolatezza di quanto sarà allora presente all'esperienza pensante. Ora, questo "metodo", che mi pare simile a quello della fenomenologia... *hegeliana*, trova un limite proprio là dove il tema da indagare voglia essere l'esperienza stessa. In effetti, che cosa potrà mai significare mostrare l'autoesemplificazione dell'esperienza, l'imporsi all'esperienza dell'esperienza

¹⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)* (2004), trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 93-94.

¹¹ Si tratta, come è noto, di un'immagine nietzschiana: cfr. F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III 2, Adelphi, Milano, 1964; cit. pp. 363-364

stessa? L'esperienza è il *prius*, è ciò in cui siamo già immersi, che cosa potrà mai significare costruire una macchina dialettica che porti innanzi alla sua datità?

Abbiamo detto che per poter elaborare la determinazione teorica di qualcosa, evitando che il qualcosa non sia altro che il supposto oggetto che corrisponde alla definizione costruita in astratto, bisogna che quel qualcosa sia fatto entrare in gioco; ma farlo entrare in gioco *significa* farlo entrare esplicitamente nello spazio d'esperienza e dunque sperimentarlo esplicitamente; ebbene, che cosa potrebbe voler dire sperimentare l'esperienza? La risposta che opera nel libro di cui stiamo parlando è questa: se davvero abbiamo bisogno di un qualche lavoro per aprire gli occhi su ciò che è primo, sul *primo per noi*, e ne abbiamo in effetti bisogno visto che è tutt'altro che spontaneo non disconoscere la familiarità con l'esperienza quando si riflette (e in particolare quando si riflette filosoficamente e ancor più in particolare quando si riflette filosoficamente sulle questioni dell'etica), allora, se ci occorre questo lavoro, esso non può consistere *solo* in quella mediazione dialettica che rivela l'immediatezza esperienziale (cioè in quella mediazione che non è altro che il mostrare che anche la negazione dell'immediatezza esperienziale ha, tra le cose che presuppone, qualcosa che è esattamente ciò che merita il nome di immediatezza esperienziale). Detto altrimenti, se davvero riusciamo a dimenticare il primo per noi, allora non basta un argomento che ci mostri l'inevitabilità della posizione di tale primo, occorre quella che con Wittgenstein potremmo chiamare una terapia, una terapia dell'intelletto, che però non è mai solo dell'intelletto giacché è anzi una postura pratica ciò che favorisce quella dimenticanza, quel disconoscimento. Per un po' sono stato tentato di usare come esergo generale di questo libro la seguente affermazione di Bertrand Russell: "Quando una persona si mette a filosofare, sembra che si senta in dovere di scordare tutto quello che è familiare e ordinario"¹²; ho lasciato perdere perché sotto troppi rispetti l'effetto sarebbe stato fuorviante, tuttavia, ciò che rendeva ai miei occhi interessante questa frase è proprio quanto sto ora sottolineando: essa induce a capire che se dobbiamo smontare quel presunto dovere interiorizzato, allora ci occorre qualcosa di più che l'argomento che mostra l'impossibilità di rispettarlo del tutto. Ebbene, i primi capitoli del libro si assumono anche l'incarico di produrre quella trasformazione dello sguardo che ci consenta di non disconoscere la dimensione che pure è per noi prima. Ripeto: i primi capitoli non sono una gigantesca estensione del movimento dialettico che mostra che lo spazio d'esperienza è innegabile e questo perché ritengo che ciò che ostacola il riconoscimento della

¹² B. RUSSELL, *Gli elementi dell'etica* (1910), in Id., *Matrimonio, sesso e morale* (1987), trad. it. di G. Meineri, Newton Compton, Roma 1993, pp. 23-58; cit. p. 26.

priorità di tale spazio sia di un ordine diverso da quello che viene oltrepassato grazie ad un'argomentazione dialettica; i primi capitoli intendono dunque produrre questa trasformazione usando altre movenze (in ultima analisi: una sorta di riaddestramento percettivo – paragonabile forse al metodo terapeutico di Wittgenstein). Inoltre, essi riflettono tematicamente su ciò che fanno: e qui sta uno dei significati del terzo capitolo, quello dedicato al lavoro (wittgensteiniano) di Stanley Cavell.

Insomma, [1] bisogna tornare ad avere idea di che cos'è sperimentare affinché poi ci si possa *accorgere*, quando si segue una qualche argomentazione dialettica, di stare con ciò sperimentando la necessità di porre la tal distinzione, il tal nesso eidetico, la tal figura – sperimentazione che sarà poi il nutrimento e il banco di prova della successiva analisi articolativa di questo contesto; [2] ma quell'idea della sperimentazione, non la si ritrova se non attraverso una delucidazione di uno sperimentare in atto; [3] come si esce da questo circolo? Grazie ad un intervento che non è solo l'offerta di una delucidazione intellettuale della sperimentazione che sta già accadendo, ma che è un gesto etico-pratico che smuove la postura esistenziale che rende così difficile riconoscere l'originarietà dello sperimentare, cioè la priorità del primo per noi. Ecco dunque la ragione per cui la determinazione teorica di che cosa sia lo spazio d'esperienza e di che cosa sia, in esso, il fare esperienza e il suo rapporto con l'agire arriva solo nel quinto capitolo. Soprattutto i primi tre capitoli sono attraversati da un doppio movimento: da un lato tentano di far vedere che cosa ci rende difficile non disconoscere ciò che comunque è per noi il *primo* e tentano di sciogliere 'performativamente' questo ostacolo, dall'altro lato esplorano un modello di ricerca che sa riconoscere la priorità del primo per noi, cioè il modello aristotelico di filosofia pratica.

E qui si potrebbe obiettare: "ma se una certa tendenza a disconoscere il ruolo del *primo per noi* ci riguarda tutti, perché insistere tanto sul modo in cui un filosofo riesce a evitare tale disconoscimento, all'interno di una pratica tanto specifica come è quella della filosofia, in particolare della filosofia morale? Che cosa assicura che la soluzione che consente di non dimenticare il primo per noi quando si fa filosofia morale possa essere valida anche per chi non dedica a questo parte della sua vita?". Credo che sia una giusta domanda cui do una doppia risposta. Da un lato, come si può vedere nel capitolo dedicato al metodo dell'*Etica Nicomachea*, è vero sì che tale metodo, che è il metodo capace di non perdere di vista il rapporto con il primo per noi, è innanzitutto il metodo che Aristotele propone per l'indagine *filosofica*, tuttavia, come pure Antonio Da Re fa emergere nel suo contributo, esso coincide *in parte* anche con il ragionare pratico in generale e dunque con quel pensare in

cui *tutti* siamo coinvolti¹³. Dall'altro lato, è vero che ci sono differenze tra la via d'uscita dall'oblio del primo per noi, che è valida per chi si dedica alla fi-

¹³ Ad essere precisi, Da Re non parla esplicitamente del metodo, ma quanto ho appena detto mi pare sia una conseguenza della tesi che lui mette al centro del suo articolo e che anche io condivido. Il punto, per Da Re, è che la riflessione propria della filosofia pratica aristotelica (e il cui metodo è appunto il metodo diaporetico che illustro nel libro) non è senza rapporto con la riflessione che impegna i soggetti agenti nelle loro scelte e nella delimitazione dei loro progetti pratici. Direi che la registrazione di questo nesso è stato anche il mio punto di partenza: la filosofia pratica non è un sapere che arriva dall'esterno (che "cala dall'alto") sulla dimensione dell'agire e sulla *riflessività che ne fa parte*; d'altro canto, contro una certa lettura di sapore gadameriano (e influente sul neoaristotelismo tedesco), non si tratta di ridurre la filosofia pratica alla saggezza, cioè poi al tipo di riflessività che accompagna (e, almeno talvolta, governa) la prassi. Per smarcare la riappropriazione della filosofia pratica aristotelica da una certa moda antimetafisica e con ciò renderle possibile di essere una riappropriazione davvero *filosofica*, potremmo dire che si tratta di mostrare come la filosofia pratica sia implicata con l'ontologia e l'antropologia (e dunque, come ribadirò tra poco, con la questione del vero), ma non lo sia nel modo per cui la si potrebbe concepire come una deduzione di implicazioni imperative da una certa teoria metafisica statica. La ricostruzione che Da Re offre della "duplice riflessività" indicata, e che offre *anche* con il gentile scopo di valorizzare una delle tesi forti del mio libro contro una certa dispersione che essa subisce a causa dei troppi dettagli che aggiungo nell'analisi, è una ricostruzione che mi trova concorde e a cui qui faccio solo alcune glosse che riguardano in particolare la riflessività che appartiene alla dimensione dell'agire (e che dunque è messa in opera dagli esseri umani in quanto sono soggetti d'azione). [1] Tale capacità riflessiva, sebbene si radichi su qualche potenza naturale dell'umano, è in quanto tale (cioè a prescindere dall'epoca storica) *socialmente* coltivata (infatti gli *habitus* dianoetici e percettivi che in essa si mettono all'opera sono per ciascun uomo, qualcosa di *ricevuto*). Non solo, in ciascun episodio di essa (cioè in ciascuna determinata riflessione) vengono impiegate risorse che appartengono al fondo delle risorse culturalmente offerte e messe a disposizione. (E questo fatto non è sconfessato, come mostro nel libro, né dal fatto che può capitare che alcune riflessioni formino nuovi concetti, né dal fatto che non tutte le risorse impiegate trovano nella cultura, oltre che il luogo attraverso cui si rendono disponibili, anche quello in cui sono istituite, cioè dal fatto che *non tutte* le risorse concettuali sono realtà storicamente istituite – tutto si offre a noi nella storia, ma non tutto ciò che si offre è storico). Tutto questo, che a mio parere Aristotele non dice con tutta l'esplicitezza che noi vorremmo solo perché per lui era ovvio, va formulato con molta nettezza giacché, se non lo si fa, è facile poi ricadere in quell'immagine antropologica che si rappresenta la riflessione dell'agente come qualcosa che è innanzitutto da collocare nella sua *interiorità*, quando è invece attraversata da ogni parte da ciò che per quell'immagine è "esteriore" (il linguaggio, le pratiche in cui si acquistano le competenze e gli *habitus*, gli altri che ci hanno parlato e portato esempi ecc.). E qui sta il vero interesse della 'svolta linguistica' di cui si è tanto parlato nella seconda metà del '900: non nel mostrare che il soggetto umano non accede all'essere perché è chiuso nel linguaggio, bensì nel far saltare il mito moderno dell'interiorità, della mente come uno spazio 'interno': le prestazioni mentali (di accesso all'essere) sono rese possibili da ciò che per il mito dell'interiorità è solo 'esteriore'; ma allora, ciò che chiamavamo 'mente' (e che è l'accesso all'essere) non va collocato altro che in

quella *presunta* esteriorità. [2] Proprio perché la “riflessività che sta a ridosso dell’agire” è una realtà sociale nel senso appena chiarito, cioè nel senso per cui un soggetto la può mettere in opera in quanto è un essere sociale, allora è sottoposta alle vicende della configurazione sociale. Questo significa che se una società non coltiva più la capacità riflessiva nei suoi membri o in gran parte di essi (cioè, più precisamente, la coltiva solo al minimo indispensabile perché un agire coordinato sia messo in opera), allora poi, in quella società, lo schema della ‘duplice riflessione’ non si presenta con le fattezze che abbiamo descritto prendendo a modello altre configurazioni sociali (ad esempio l’Atene classica – e, in essa, la condizione dei cittadini maschi). È per queste ragioni che ciò che Guy Debord chiama: “la società dello spettacolo” pone una sfida a una filosofia delle cose umane, perché quel tipo di configurazione sociale trasforma le condizioni di base che caratterizzano il modello di società rispetto a cui la filosofia delle cose umane è stata dapprima concepita; questo ho cercato di mostrarlo nel saggio, strettamente connesso al libro ora in discussione: *Il dominio dello spettacolo sulle forme dell’esperienza. Un confronto con Guy Debord*, che sta nel già citato volume che ho curato con C. Vigna, *La vita spettacolare. Questioni di etica*, pp. 93-146. [3] Nel libro sull’esperienza etica, mi occupo di altre patologie sociali che arrivano a colpire gli esseri umani operando sul modo in cui viene socialmente coltivata la loro capacità di riflettere a ridosso dell’agire: sono le patologie legate a ciò che accade alla riflessività immanente alla prassi a causa dei *processi di differenziazione sociale* e in particolare a causa dell’*autonomizzazione delle pratiche di produzione simbolica* (cioè delle pratiche che, tra l’altro, forniscono ai soggetti le risorse che essi impiegano nella riflessione e gli *habitus* e le competenze grazie a cui usano quelle risorse). In questi casi, che cosa succede? Non semplicemente che si sviluppa una riflessività che resta esterna al soggetto, *cioè*, esterna alla riflessività messa ancora in opera dal soggetto, la quale invece avrebbe sempre la stessa forma. Come abbiamo detto, la riflessività che un soggetto mette in opera si declina in vari modi (modi definiti e specificati ad esempio dall’estensione del campo cui tale riflessività si rivolge o dalla frequenza con cui è attivata) e tali modi dipendono dalla configurazione della società in cui quel soggetto abita: e questo spiega come possa essere che la cesura moderna produce una trasformazione della stessa riflessività messa in opera dai soggetti. Potremmo dire: una parte della riflessività *che prima era affidata ai soggetti* viene dislocata all’esterno e viene affidata a pratiche specifiche e autonome. (Questa descrizione, che è ora sufficiente per far capire come il modello che ho tratteggiato invita a ragionare, non è comunque adeguata al fenomeno di cui tratta, infatti, come spiego nel libro, la differenziazione moderna ha anche l’effetto di chiedere ai soggetti un lavoro riflessivo enormemente più esteso di quello che era loro richiesto prima. L’effetto che viene dalla saldatura di queste richieste contraddittorie è dato dalle patologie studiate nel capitolo VII e dalle esperienze di strettura che vi sono connesse – e che, oltre che nel capitolo VII, sono considerate nel IV). [4] Le trasformazioni della configurazione della riflessività legata alla prassi, trasformazioni connesse a quelle della configurazione sociale, hanno ripercussioni decisive sulla forma che deve assumere la filosofia delle cose umane. Quando Da Re scrive: “la riflessività *della filosofia pratica* (...) può permettere, attraverso progressive mediazioni, di rivisitare e risignificare [le] pratiche e forme di vita”, formula la tesi su cui si regge la scommessa di una ‘filosofia delle cose umane’. Dopo aver illustrato questa tesi (e la sua validità in rapporto alla filosofia pratica di Aristotele), ho cercato di offrire un modello teorico per pensare il fatto che oggi lo spazio che ha da essere coperto dalle ‘progressive mediazioni’ è divenuto molto più ampio e molto più complesso di quello che aveva di

losofia morale e altre che sono forse più adatte a chi non si dedica a questa pratica, ma in quel libro io mi sono rivolto a chi si dedica alla filosofia morale prima che agli altri – questo significa che il discorso di quel libro raggiunge anche gli altri, o almeno lo spero, facendo, però, un giro meno diretto.

* * *

Alla luce di queste ultime osservazioni, mi sembra venuto il momento di soffermarsi un poco sulla filosofia morale. Se la posta in gioco ultima del libro è l'esperienza etica, cioè l'esperienza nel suo rapporto con l'agire, rapporto che non viene pensato adeguatamente senza considerare il nesso tra l'esperienza e la cultura (e quello tra l'agire e il mondo sociale), allora perché tale libro è costruito come un'interrogazione sul 'senso della filosofia pratica', secondo la bella espressione che Callegaro ha scelto come titolo del suo scritto? In vero, le ragioni di questa costruzione sono ricostruite da Fabris, da Da Re (che mi pare anche particolarmente simpatetico con esse) e da Callegaro (da quest'ultimo poi con un dettaglio analitico formidabile), con tale intelligenza, che posso qui limitarmi ad un breve richiamo; d'altronde le ulteriori considerazioni così vive e concrete che Luigi Clemente offre a commento, ma anche a *integrazione* del discorso sono di qualità ben superiore a quelle che potrei fornire io.

In prima battuta, direi che sono partito dal rapporto difficile che la filosofia morale ha con l'esperienza e il primo per noi perché mi occupo di filosofia morale, perché la mia posizione d'enunciazione è strettamente legata a quella pratica che ora si trova caratterizzata da tale rapporto difficile. Giacché, per comprendere bene quanto ho appena detto, abbiamo l'occasione di applicare le nozioni introdotte nelle pagine precedenti, facciamolo: [a] la difficoltà indicata non va intesa come una difficoltà di questo o quel filosofo morale, quasi fosse meramente una sua difficoltà psicologica o addirittura intellettuale; [b] quella difficoltà è relativa alla *forma ricevuta* di quella pratica

fronte a sé Aristotele. Quello che Aristotele aveva innanzi a sé, presentava solo il problema che, con acutezza, enuncia Julia Annas nel passo che Da Re ricorda e cioè il fatto che questo o quell'uomo potesse non essere pervenuto al giusto stadio di riflessione sulla sua vita e sull'agire (uno stadio che va ben al di là del deliberare quale strada prendere per raggiungere il tribunale o l'assemblea, secondo quella che è invece la rappresentazione più diffusa della deliberazione pratica di cui Aristotele starebbe parlando nell'*Etica*). Quella non era una patologia propriamente sociale. Quando invece accade che uno Stato decida che in rapporto ad ampie fasce della sua popolazione, ad esempio a quella immigrata, non occorre fare altro che coltivare le competenze semiotiche e simboliche di base, ecco, in un caso come questo la filosofia pratica non può alzare le spalle e dire "in rapporto a costoro non posso fare nulla", ma deve attrezzarsi per preparare una critica non generica di questa stessa situazione.

che è la ricerca in filosofia morale; questo significa che per vedere la difficoltà bisogna ascendere al punto di vista che sa cogliere le forme culturali ricevute, un punto di vista che non vede innanzi a sé solo individui con le loro complessioni psicologiche e le loro vicende interiori. [c] Una conseguenza di tutto ciò è che la critica che verrà svolta sarà critica di una certa istituzione, o meglio, della configurazione attuale di una certa istituzione, cioè di una certa realtà la cui configurazione concreta è regolata e ordinata perlomeno *anche* da forme, idee e valori culturali; [d] si tratterà allora di vedere se l'attuale configurazione di tale istituzione, cioè della filosofia morale come un certo complesso ordinato di pratiche di ricerca e d'altro tipo, non dipenda da alcuni dei tratti che caratterizzano la configurazione sociale generale: in proposito ho cercato di mostrare perlomeno il nesso con il fenomeno della differenziazione sociale e, più esattamente, con il fenomeno dell'autonomizzazione delle pratiche culturali, autonomizzazione a rischio di chiusura autoreferenziale. [e] Si tratterà anche di vedere se la forma culturale della pratica della filosofia morale, nella misura in cui si iscrive su coloro che ad essa si dedicano – e che proprio grazia a tale iscrizione diventano capaci di partecipare a quella pratica – non si annodi nelle profondità del loro animo; detto altrimenti, poiché quella forma entra anche nel processo di soggettivazione di alcuni, cioè dei filosofi morali, allora la sua trasformazione richiede anche una trasformazione soggettiva di quelli. Di questa trasformazione soggettiva ho esaminato in particolare la trasformazione della posizione rispetto al primo per noi – l'ho fatto in particolare nel capitolo su Cavell. [f] Quella configurazione della filosofia morale che è caratterizzata dalla difficoltà con il primo per noi, comunque, non è l'unica configurazione che la cosiddetta 'filosofia morale' ha assunto nella sua storia, anzi, nella sua configurazione più antica ed originaria, quella aristotelica, essa non aveva affatto quelle difficoltà: da qui la convenienza di esplorare da vicino il modello aristotelico, cioè la forma che aveva la pratica aristotelica della cosiddetta 'filosofia morale'¹⁴. [g] Il

¹⁴ L'interpretazione del rapporto che le ricerche etiche di Aristotele instaurano sistematicamente con l'esperienza, ciò che lo Stagirita chiama 'primo per noi', e dunque la ricostruzione del cosiddetto 'metodo' della filosofia pratica, sono tra le cose cui tengo di più tra quelle che si trovano in questo libro: nelle parti dedicate a questi temi, cioè all'inizio del primo capitolo (pp. 43-65) e all'inizio del secondo (pp. 93-160), non ho proceduto nel modo chiarito più sopra attraverso l'esempio del confronto con il concetto di cultura di Malinowski (ma avrei potuto anche prendere come esempio la mia riappropriazione del concetto di semiosfera di Lotman), ma ho tentato di essere anche molto fedele alla lettera del testo aristotelico; insomma, quelle parti intendono essere anche un contributo alla ricerca storica su Aristotele e sull'*Etica Nicomachea*. Callegaro ne ha ricostruito con precisione le linee portanti e la posta in gioco: ribadisco solo un tratto di quest'ultima. Il XX secolo ha visto proliferare una serie di "ritorni alla filosofia pratica aristotelica"; per lo più

modello aristotelico, comunque, non può essere riproposto *sic et simpliciter*: occorre trasformarlo in modo da renderlo capace di affrontare le trasformazioni che a sua volta sono accadute all'orizzonte d'esperienza a partire dalla cesura della modernità. La fedeltà ad Aristotele, che, come Clemente sottolinea in maniera più chiara di quanto non lo abbia fatto io, non è dettata da semplici motivi di scuola, ma appunto dal fatto che nel modo in cui egli pensava e praticava la filosofia delle cose umane il rapporto tra riflessione filosofica ed esperienza è al sicuro dalle difficoltà evocate, è una fedeltà che deve ispirare una trasformazione del suo modello di 'filosofia morale' che lo renda all'altezza della modernità e in particolare dei processi di differenziazione sociale, di quelli connessi all'autonomizzazione delle pratiche di produzione culturale e, infine, dei fenomeni legati sia all'aumento e alla diffusione della prestazione critico-riflessiva, sia al suo frequente tradursi in un atteggiamento demotivante di distacco (quello che acutamente Clemente propone di leggere come una forma di cinismo)¹⁵.

Resta da capire perché criticare e proporsi di contribuire a trasformare, nella direzione di un aristotelismo modificato, la pratica della cosiddetta 'filosofia morale'? Detto altrimenti: perché non lasciarla alle sue difficoltà con l'esperienza e dedicarsi invece a superare le difficoltà analoghe che forse ca-

essi erano guidati dal proposito di ritrovare nell'*Etica Nicomachea* una forma di razionalità che non potesse subire il rigetto subito dalla razionalità metafisica, ma che non fosse neppure riducibile alla razionalità procedurale che pagava il comune riconoscimento della sua legittimità rinunciando a potersi estendere alla dimensione dei valori, dei fini e delle norme pratiche. Come Callegaro riconosce, non è questo quello che ho cercato io nei libri aristotelici sull'etica: egli suggerisce invece una dipendenza dal lavoro fenomenologico dedicato ad Aristotele da Heidegger negli anni dei corsi marburghesi; è vero, quei corsi sono stati fondamentali nella mia lettura di Aristotele; e la posta in gioco di quei corsi è trovare in Aristotele i fondamenti per un'ontologia dell'umano libera dalle astrazioni della teoria moderna del soggetto. Se questo è lo sfondo generale, nelle pagine indicate mi premeva in particolare mostrare che il ruolo decisivo che gli *endoxa* giocano nel metodo dell'*Etica* non fanno di questa una 'filosofia del senso comune', bensì piuttosto una filosofia dell'esperienza. Mettendo a fuoco il rapporto tra primo per noi e dimensione 'endossale' ho tentato di mostrare che nella ricerca propria della filosofia delle cose umane non viene meno il riferimento alla misura del vero, né tantomeno tale misura si configura qui come adeguazione agli *endoxa* ricevuti.

¹⁵ Nel libro, questi ultimi temi sono trattati in particolare nel capitolo IV e in una parte del III. Si soffermano a lungo su questa parte del discorso soprattutto Callegaro e Clemente: il primo mettendo sottilmente in ordine e arricchendo con ulteriori riferimenti la mia analisi del rapporto tra differenziazione e aumento del tasso di riflessione, il secondo fornendo al mio discorso un'integrazione di cui quello era colpevolmente mancante cioè la spiegazione del perché, nell'insistere sulla cesura della modernità portata dai processi di differenziazione, non ho lì ritenuto appropriato concepire come un'altra cesura la differenza tra la modernità e la contemporaneità.

ratterizzano la propria vita in generale? È davvero così importante aprire un conflitto contro la deriva autoreferenziale di molta della pratica attuale della filosofia morale? Perché tentare di fare sì che la cosiddetta 'filosofia morale' ritrovi l'ispirazione aristotelica originaria e torni ad essere una 'filosofia pratica' o, più esattamente, una *filosofia delle cose umane*? Che importanza ha che nel mondo ci sia qualcosa come una filosofia delle cose umane? C'è da sperare che la risposta che nel libro ho dato a queste domande non sia che *preferirei* che il mio lavoro in filosofia morale si dispiegasse come un tentativo di sviluppare una filosofia delle cose umane. In effetti, non è questa la risposta, sebbene nella vera risposta abbia comunque un ruolo (come spiegherò) anche il desiderio soggettivo – desiderio che però non va inquadrato attraverso la categoria di *preferenza*, una categoria innestata in un quadro concettuale troppo povero e legato a doppio filo ad un'antropologia e a una filosofia della mente che producono 'robinsonate'. La risposta che nel libro è effettivamente data fa invece leva sul fatto che il mondo della vita e lo spazio dell'esperienza, insomma il primo per noi, presenta in alcuni luoghi e momenti delle situazioni che chiedono l'intervento di qualcosa come una filosofia delle cose umane. Insomma, la ragione per cui c'è da impegnarsi perché la pratica attualmente dominante della filosofia morale muti e prenda le forme di una filosofia delle cose umane è che qualcosa come una tale filosofia pratica *serve all'esperienza*, ossia è oscuramente *richiesta* da un certo tipo di difficoltà che si presentano nell'attuale configurazione del primo per noi. Dico che la domanda è oscura perché chi vive le difficoltà a cui mi riferisco non arriva perlopiù a formulare una richiesta di filosofia delle cose umane: ho cercato tuttavia di mostrare che le difficoltà di questo tipo hanno esattamente la struttura per cui una filosofia morale declinata come filosofia delle cose umane potrebbe farvi fronte. (E qui si può già intravedere il ruolo che comunque ha il desiderio soggettivo: che esista una certa difficoltà e che questa abbia una struttura per cui qualcosa come una filosofia pratica di ispirazione aristotelica potrebbe portare un soccorso sono due fatti che da soli non bastano a spiegare un impegno nell'edificazione di una tale filosofia delle cose umane; perché ci sia tale impegno occorre il desiderio di usare gli strumenti teorici e simbolici che si hanno a disposizione per favorire lo scioglimento di quelle difficoltà pratiche).

Il tipo di difficoltà che ho appena evocate sono quelle che nel libro vengono chiamate: 'esperienze di strettura'. Da quanto ho appena detto si capisce perché, se è giusto dire che le esperienze di strettura sono un'opportunità per la filosofia morale, giacché *le offrono la possibilità di liberarsi della superfluità che grava sui giochi autoreferenziali*, è altrettanto vero che esse sono questa opportunità perché innanzitutto sono davvero un problema esperien-

ziale, una vera fonte di disagi esistenziali e di ‘sofferenze spirituali’ per gli esseri umani.

* * *

La sofferenza connessa a un’esperienza di strettura, l’ho chiamata ‘spirituale’ per sottolineare che non riguarda soltanto il corpo, né soltanto la complessione psichica di uno o più soggetti: essa dipende dalla configurazione che si trova ad avere il tesoro delle forme ricevute e, più precisamente, l’ordine delle mediazioni simboliche messe socialmente a disposizione (e offerte dapprima nell’educazione, ma poi anche attraverso le varie pratiche di produzione simbolica – o pratiche culturali in un’accezione della parola ‘culturale’ più ristretta di quella chiarita sopra, un’accezione che ho introdotto nel capitolo VII). Con una formula generalissima, potrei dire che si vive un’esperienza di strettura quando non si riesce a mediare in maniera soddisfacente la propria esperienza (cioè non si riesce a comprenderla e a rispondervi in un modo che appaia soddisfacente) e si riconosce che ciò dipende da una carenza delle risorse di mediazione ricevute (che tale carenza riguardi le parole a disposizione o la propria competenza nell’usarle o entrambe le cose). Questa formula generale è carente sotto molti rispetti, ad esempio non dice nulla a proposito della misura con cui si giudica se una mediazione sia o meno soddisfacente, inoltre potrebbe far pensare che le stretture siano solo difficoltà interiori, quando la scommessa di quella nozione è far saltare una troppo netta partizione tra questioni solo interiori e questioni oggettive (insomma, non si tratta solo di trovare le parole per esprimere il proprio vissuto, ma di comprendere la situazione che si sta vivendo per potervi poi rispondere – e la risposta può anche progettare una trasformazione reale dei connotati generali di quella situazione). Sebbene tornerò più avanti sulla questione della misura, ora non cercherò di reintrodurre, seppur brevemente, tutte le distinzioni che servono per passare dal generico ritratto ora offerto alla teoria vera e propria. Mi piacerebbe invece fermarmi un poco su alcuni esempi.

L’opportunità di considerare degli esempi di strettura, l’ho riconosciuta ascoltando un filosofo che, dopo aver attratto la mia attenzione sostenendo che la filosofia morale non deve limitarsi alla formulazione tecnicamente inequivoca (e per questo incomprensibile ai non addetti ai lavori) di principi generali, ma deve muovere da casi concreti di difficoltà morale, ha poi portato come esempio una situazione rappresentata in non so quale *fiction* televisiva. Quella situazione era anche piuttosto inverosimile, ma non è nell’inverosimiglianza che sta il problema. Il problema è che se si parte da un caso rappresentato in una qualche *fiction*, televisiva o letteraria che sia, non si è fatto alcun passo al di là del ragionamento controfattuale che costruisce casi immaginari per individuare la regola secondo cui vanno affrontati (più

esattamente, per trovare sotto quale descrizione vanno ricondotti ai principi morali). Questa pratica della filosofia morale si concentra su tipi di casi, cioè su casi-tipo, li analizza in termini morali e lascia ad altri saperi, forse alla saggezza, il grande compito di capire se il caso ora presente e reale esemplifichi questo o quel caso-tipo. Non occorre sottoscrivere ad una metaetica particolarista (e dunque negare in assoluto che i casi reali esemplifichino dei tipi) per trovare insoddisfacente quella pratica della filosofia morale. E soprattutto, l'alternativa a dedicarsi ad un lavoro astratto su tipi di casi non è assumere il compito della saggezza ed elaborare giudizi morali su casi particolari: la filosofia delle cose umane non solleva gli agenti dal compito del giudizio pratico sulla situazione in cui si trovano coinvolti, tuttavia, non cerca la sua specificità nell'elaborare la regola di media generalità tra il principio e il giudizio. Insomma, quando sostengo che la filosofia delle cose umane non si occupa unicamente della cura dei principi e dei fini più generali, non intendo suggerire che ciò che fa in più sia formulare delle norme di media generalità, tagliate su casi tipo che l'immaginazione sa produrre. Dove sta allora la specificità della filosofia delle cose umane rispetto alla saggezza, cioè al sapere attivato nell'elaborazione del giudizio pratico? Prima di rispondere, consideriamo alcuni esempi di esperienze di strettura.

Una di tali esperienze è quella che si trovano a vivere da svariati mesi i cittadini di Taranto e che li pone di fronte alla scelta tra la difesa del posto di lavoro (proprio o di altri concittadini) all'ILVA e la difesa dell'ambiente in cui vivono e dunque della loro salute. L'idea, vissuta fin nella carne, per cui la situazione data impone quella scelta è il prodotto di mediazioni simboliche insufficienti e ha l'effetto di stringere come un cappio la vita di quegli uomini e di quelle donne. Una nozione di lavoro che non includa in sé il riconoscimento del valore dell'ambiente in cui si vive e lavora è una nozione irricevibile e che richiede una seria decostruzione da cui emerga una nozione migliore capace di rivelare, in quella stessa circostanza, possibilità che ora sono invisibili o che sono accantonate perché le categorie a disposizione le fanno apparire "irrealistiche". Per forzare una strettura occorre tale opera teorica e simbolica (e che è anche simbolica perché ha da fare i conti non solo con le conseguenze logiche dei concetti, ma anche con le rappresentazioni ricevute e i loro connotati emozionali e motivazionali). Ora, quest'opera non può non coinvolgere gli abitanti di Taranto, non può cioè essere semplicemente esportata lì da qualche laboratorio o aula dei seminari, e in questo senso è da ultimo un'opera *politica*, cioè di tessitura delle forme e dei significati della vita comune nella *polis*¹⁶. Questo comune lavoro di semiosi pratico-simbolica, *tut-*

¹⁶ Tra gli esempi di una pratica politica come quella che ho appena tratteggiato, che arriva a toccare le istituzioni, ma che *non* accade *interamente* all'interno delle istituzioni e se-

tavia, può non pesare solo sulle spalle dei Tarantini. Il lavoro in ultima istanza politico di tessitura di nuovi significati per elaborare e rispondere alla circostanza in questione può essere soccorso anche da quel lavoro teorico che è il *proprium* della filosofia delle cose umane: in situazioni come quella appena ricordata, infatti, non si ha semplicemente a che fare con un problema tecnico (e con ciò intendo qualunque problema per affrontare il quale sia già a disposizione una sicura procedura da applicare o un sapere definito a cui riferirsi); il problema è la stessa formulazione del problema e questa è resa difficile dal fatto che le categorie a disposizione, nel momento in cui fanno il loro lavoro e cioè inquadrano la situazione, di fatto la deformano, occultano dei pezzi fondamentali di essa, rappresentano in maniera troppo povera altri; ora, non è che la filosofia delle cose umane disponga di un armadio in cui stanno già le categorie giuste, dispone però della capacità di non fermare anzitempo la riflessione atta ad elaborarle, sa sostenere il coraggio che ci vuole per risalire fino ai presupposti paradigmatici e metterli in questione al fine di essere davvero fedeli sia all'esperienza di quella situazione, sia a quella sorta di ideale formale che è l'ideale di vivere, anche in tale situazione, in maniera soddisfacente. (Su questo ideale tornerò alla fine). Ecco dunque un ritratto a carboncino del ruolo che la filosofia delle cose umane può avere in rapporto a casi di strettura¹⁷. E questo schizzo così grossolano è già sufficiente a capire

condo le procedure codificate dalla politica istituzionalizzata, mi piace citarne uno che si è verificato, in una situazione formalmente simile a quella tarantina, a Genova Cornigliano (sede di un altro stabilimento dell'ILVA, anche se nel caso cui ora mi riferisco in gioco era innanzitutto l'Italsider) a metà degli anni '80: in quel caso è stata decisiva la pratica politica relazionale e di invenzione simbolica messa in atto dalle donne di quella zona di Genova (spesso mogli di operai di quell'azienda, più raramente impiegate loro stesse in quella, ma poi anche vittime, come i mariti, i figli, gli amici, le amiche e gli altri concittadini del palpabile inquinamento dell'aria). Di tutto questo, ha offerto uno splendido racconto, che è anche tra le più profonde testimonianze di pensiero politico che ho mai letto (in cui si vede come ben preso, a Cornigliano, la discussione sia arrivata a toccare le questioni più generali, comprese quelle sulla natura del sapere, visto che all'esperienza diretta dell'inquinamento è stato opposto dall'Italsider il 'sapere degli esperti' che ha tentato di delegittimarla, non riuscendoci), R. CARATI, *Saper vedere quello che c'è: le libere donne di Cornigliano*, in IPAZIA (a cura di), *Autorità scientifica, autorità femminile*, Editori Riuniti, Roma 1992; cfr. inoltre: R. CARATI, *Obiettivo ambiente. Due anni nel ponente genovese*, E-diesse, Roma 1987.

¹⁷ Qui ho forse l'occasione per sciogliere un dubbio di Benedetta Giovanola a proposito del modo in cui nel libro è inteso il rapporto tra etica, politica e filosofia delle cose umane. Scrive Giovanola: "Il volume, appellandosi alla politica come luogo di formulazione della domanda sul bene e di orientamento delle pratiche educative, lascerebbe intendere una visione secondo cui la politica si radica nell'etica; eppure questa interpretazione sembra confutata laddove si afferma che la stessa politica assolve un compito di mediazione sociale, rispetto al quale la filosofia pratica non può non disconoscere la sua posteriorità".

perché in quel libro ho così tanto insistito sulla necessità che la filosofia delle cose umane entri in un dialogo organico con le cosiddette ‘scienze sociali’: perché ha bisogno di integrare il sapere esperienziale (che è il punto di partenza e ciò a cui, seppur trasformandolo criticamente, si deve tornare per liberare l’azione) con ciò che queste scienze possono dire di una situazione, della sua complessità, delle storie che in essa confluiscono, delle norme tacite ed esplicite che in essa vigono. Il ‘fiuto fenomenologico’ non può sostituire questi saperi e senza questi saperi è difficile che la filosofia morale possa andare al di là dell’incastonare idee o argomentazioni preziose dentro discorsi che in ultima istanza si avvitano su se stessi perché privi di una presa a terra¹⁸.

L’apparenza di autocontraddizione si può forse sciogliere così: è vero che per me la politica si radica sull’etica (non nel senso per cui l’etica detta alla legislazione politica i principi cui deve attenersi, ma nel senso che la deliberazione *strettamente politica* accade sullo sfondo dei significati e delle forme culturali la cui ricontrattazione può essere anche chiamata un’opera di tessitura e ritessitura dell’eticità – è l’opera che di preferenza, e anche qui nel testo, io chiamo ‘politica’, questa volta in senso largo però), ma l’etica non è la filosofia pratica, è l’eticità, con le prospettive sul bene che incastona in sé, e nei cui processi di ritessitura la filosofia pratica può portare il suo contributo (ovviamente riconoscendo la sua posteriorità). Aggiungo una seconda osservazione. Giovanola, pur riconoscendo l’autorevolezza della posizione aristotelica che insiste su una qualche continuità tra etica e politica, ricorda gli importanti argomenti con cui molta parte del pensiero contemporaneo difende l’idea che “l’ambito della politica deve essere neutrale rispetto alle questioni etiche”. Ora, quella appena ricordata è una tesi normativa: la politica *deve* ecc. A questa tesi, io non ne oppongo un’altra, altrettanto normativa, ma contraria (qualcosa come: “la politica *deve* orientarsi sugli imperativi etici”). Piuttosto ne avanzo una preliminare: la deliberazione e dunque poi il processo legislativo *strettamente* politico (cioè quello istituzionalizzato), pur essendo oggi, almeno in parte, esso stesso un processo autonomizzato e specializzato, resta qualcosa che accade nell’alveo più ampio dell’eticità (anche se oggi l’eticità non è un sistema coeso di norme e valori, ma uno spazio di significati attraversati da conflitti – conflitti sulla cui struttura tornerò più avanti) e, in questo senso, ne dipende almeno in parte. (Ciò vuole anche banalmente dire che se è di fatto operante l’idea che nella deliberazione politica non è lecito fa intervenire considerazioni di certi tipi, ad esempio quelle che fanno riferimento a sostantive concezioni del bene, ciò significa che l’eticità è configurata in maniera tale da rendere possibile questa separazione). Insomma, la tessitura dell’eticità, ossia la politica *nel senso ampio*, è una dimensione che appartiene alla struttura di ogni società (anche se non in ogni società si esprime con la stessa radicalità), mentre che esista una pratica separata e irreggimentata come la politica in senso stretto, questo è un fatto di alcune società – e con ciò non intendo dire che sia un fatto negativo.

¹⁸ Quest’ultima annotazione sul rapporto tra filosofia delle cose umane e scienze umane mi dà l’occasione per sciogliere quello che mi pare un semplice equivoco tra Da Re e me. Dopo aver giustamente riconosciuto che quando nel libro si parla di scienze umane ci si riferisce innanzitutto, anche se non solo (si pensi al ruolo che viene attribuito alla sociosemiotica), alla sociologia (e, tra l’altro, non a qualunque ricerca sociologica, ma soprattutto a quelle che non si reggono su un’ontologia sociale e un’antropologia errate o insufficienti, come invece accade, ad esempio, alla sociologia di Raymond Boudon. In questi altri casi, i

Clemente, nel suo articolo, ha offerto ritratti plastici di altre esperienze di strettura, contribuendo con ciò a mostrare la pertinenza di questo concetto: alcune di tali stretture non le avevo registrate (ad esempio quella, molto interessante, legata alle conseguenze che ha il fenomeno per cui alcune prestazioni di cura sono demandate a figure come le badanti), mentre quella da cui lui comincia il suo scritto è una delle due da cui la mia intera ricerca è partita, più esattamente la seconda. In effetti, il primo esempio di difficoltà che mi ha portato a sviluppare la nozione di esperienza di strettura, l'ho trovato leggendo: *In a different voice*, di Carol Gilligan (in italiano: *Con voce di donna*)¹⁹. Nel primo celebre capitolo, sono riportati i commenti di alcune donne di diversa età sottoposte a un celebre test atto a valutare le loro competenze di soggetti morali. La cosa che colpisce e che Gilligan valorizza è che queste donne cercano di contestare gli assunti che ordinano la costruzione di quel test, sebbene, nel breve tempo dell'intervista, la contestazione spesso non vada al di là dell'espressione di un senso di disagio. Gilligan, innanzitutto, interpreta questo disagio come un'insoddisfazione nei confronti di una certa categorizzazione della problematica morale, in secondo luogo (e questo è ancora più importante), tenta di articolare un'altra categorizzazione in cui

dati raccolti vanno sottoposti a reinterpretazione), Da Re aggiunge che è fondamentale tener conto anche della psicologia e della pedagogia. Sono d'accordo e non intendevo escluderle. Ci sono però due osservazioni che vorrei fare in proposito. [1] Della psicologia e della pedagogia, come d'altronde della sociologia, esiste sia una parte che, ovviamente anche sulla base di indagini empiriche, si occupa di sviluppare la *teoria generale* (uno dei cui capitoli è dato dalla concezione dell'essere umano che opera alla base di tale teoria), e una parte che si occupa di studiare e interpretare/spiegare, alla luce di quella teoria, quanto caratterizza l'oggi. Ebbene, la filosofia delle cose umane è interessata ad entrambe le parti, ma mentre la prima parte la interessa perché le consente di arricchire la sua propria elaborazione di un'antropologia filosofica (e dell'ontologia sociale che vi è connessa), la seconda parte la interessa per potenziare la sua capacità di incontrare in tutta la sua complessità e articolatezza l'esperienza data. In rapporto a questo secondo compito, ancor più importante della psicologia è a mio parere la psicoanalisi che può incontrare fenomeni che tendono a sfuggire alle maglie analitiche della sociologia. [2] Da Re sottolinea che ai saperi delle scienze umane può accadere, e nella nostra società accade, di essere fatti oggetto di un rinvio che ha l'effetto di esautorare il soggetto da compiti che pure gli spettano perché solo lui può svolgerli in maniera non anonima: ad esempio, accade che per l'elaborazione di un lutto un soggetto sia rinviato a quell'esperto che è lo psicologo. Ecco, questo tipo di fenomeni sono patologie sociali che il modello teorico offerto nel libro vorrebbe consentire di pensare (aprendo così la via ad una loro possibile e opportuna critica). Ora vorrei precisare con nettezza che in fenomeni di questo tipo (che ho esaminato nel capitolo VII, ad esempio nel § 2.1) accade un rinvio o una deferenza verso altri saperi che *non* è la divisione del lavoro tra filosofia pratica e scienze umane che auspico.

¹⁹ Cfr. C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.

le istanze che quelle donne sentivano non sufficientemente valorizzate nella prima possano trovare un'adeguata significazione. Al di là del merito della proposta finale di Carol Gilligan, qui abbiamo a che fare con un'esperienza di strettura: l'esperienza della forzatura che il vocabolario e la categorizzazione in termini di diritti producono nei confronti di alcune esperienze pratiche. Di fronte all'esperienza di tale forzatura, Gilligan non prende la strada di Lawrence Kohlberg, cioè non si limita a dare una valutazione bassa alla competenza morale delle donne che appunto erano paralizzate dal sentire la forzatura implicita nell'uso del vocabolario dei diritti; Gilligan tenta di elaborare una nuova concettualità morale che riesca sia a dare esplicitamente valore a quell'istanza normativa (chiamata: cura) che si faceva sentire nella sofferenza di fronte al suo smaccato disconoscimento, sia all'istanza che già nel vocabolario dei diritti trovava una valorizzazione (e che è chiamata: giustizia). Il lavoro di Gilligan, riuscito o meno che sia, è un tentativo di elaborazione pratico-simbolica atto a soccorrere le soggettività prese nella strettura descritta.

L'altro esempio di strettura da cui sono partito è appunto quello efficacemente ritratto da Clemente. Si tratta della strettura che si produce quando le esigenze di flessibilità dell'attuale mercato del lavoro (e di cui si cominciava già a parlare, spesso entusiasticamente, nel 2002, quando ho iniziato la ricerca poi confluita nel libro in discussione) entrano in conflitto con il desiderio che una persona può avere di instaurare con altri dei legami duraturi e che prevedono qualcosa di più che una frequentazione sporadica. (Non è necessario pensare all'amore di coppia, anche se allora io pensavo innanzitutto a quello. Che non sia necessario, l'ho capito grazie all'affermazione dell'ex Ministro del Lavoro Elsa Fornero secondo cui il desiderio condiviso da molti giovani di trovare un lavoro che consenta loro di mantenere un rapporto assiduo con la famiglia di origine sarebbe un esempio di atteggiamento "schizinoso": ecco la violenza simbolica con cui le esigenze del mercato del lavoro disconoscono dei desideri in cui può agitarsi qualcosa di più che una preferenza soggettiva). Questo esempio di strettura, che è stato il primo innesco della teorizzazione, compare solo marginalmente nel libro: credo con ciò di aver commesso un grave errore nella composizione che il saggio di Clemente in gran parte ripara. Su questo esempio, ora vorrei raccontare solo una cosa che si rivelerà importante tra poco.

Quando ho iniziato a lavorare a questa ricerca, credevo che la strettura tra "esigenze di flessibilità e desiderio di legami" (questa locuzione faceva da sottotitolo alla mia tesi di laurea) dovesse essere ricostruita come un conflitto tra una richiesta di origine sociale (la quale dunque si fa udire attraverso la voce della cultura data, cioè in quanto istanza valorizzata nel complesso delle mediazioni simboliche a disposizione) e una richiesta che si radica sulla

stessa struttura del desiderio umano, dunque, in un certo senso sulla natura del soggetto umano. Ben presto, però, ho cominciato a chiedermi con che voce si facesse sentire questa richiesta radicata tanto in profondità: la natura del soggetto umano o la struttura del desiderio dispongono forse di una voce loro propria? E nel caso, come fa a farsi sentire come voce differente da quella della cultura? Detto altrimenti, se qui c'è qualcosa che si significa da sé, cioè senza passare per la mediazione culturale e per l'olismo che caratterizza le significazioni culturali, allora questo qualcosa non si trova a parlare una sorta di 'linguaggio privato'? Ma anche ammesso di superare l'obiezione del linguaggio privato e anche ammesso di aggirare il problema del criterio per distinguere l'effettiva 'voce della natura umana' da tutte le contraffazioni di essa che circolano a livello delle ideologie, che cos'è esattamente che dice tale voce? Essa dice che un essere umano desidera legami o che desidera legami duraturi o che desidera legami duraturi di un certo tipo? Se tale voce parla in tutti gli esseri umani e se, mentre è sempre possibile sostenere che questo o quell'essere umano non la sappia ascoltare, è implausibile sostenere la stessa cosa per numerose società e culture che esistono o sono esistite nella storia, allora si deve concludere che ciò che tale voce chiede non è così determinato da dettare forme dell'agire e forme di rapporto molto specifiche. Ma, poiché un agire concreto e un rapporto concreto incarnano sempre forme specifiche, allora anche chi sostiene che c'è questa voce della natura umana deve ammettere che quanto essa dice si intreccia a quanto dice la voce della cultura. Ad esempio, se la voce della natura umana chiede dei legami, è poi solo grazie all'intreccio con la voce della cultura che un essere umano determinato viene ad apprendere quali sono le forme di legame che ha innanzi come possibilità pratiche aperte (e variamente valorizzate nella società cui appartiene). E così, per farla breve, sono arrivato alla posizione che è sviluppata nel libro: in una strettura quale che sia, compresa dunque quella tra esigenza di flessibilità e desiderio di legami, a proposito delle istanze in conflitto si deve dire in prima battuta che si rendono accessibili agli esseri umani attraverso la mediazione culturale e dunque in quanto sono valorizzate (e sempre valorizzate attraverso una qualche declinazione determinata) all'interno dell'ordine delle mediazioni simboliche (e pratiche) a disposizione. Quanto deve essere detto in prima battuta (e che è anche una conseguenza della socialità del soggetto umano), comunque, non esclude la possibilità di domandare se l'una o l'altra delle istanze in conflitto (o addirittura entrambe) non abbia un fondamento che si spinge più in profondità del piano della cultura. Nel quinto capitolo (§§ 2.2, 2.3), illustro questo punto dicendo che qualunque istanza trova nella cultura le sue condizioni di visibilità (ora dovrei dire: di udibilità), ma non ogni istanza trova nella cultura le sue condizioni di costituzione; lì aggiungo che ciò che non trova nella cultura le sue condizioni di costituzione-

ne è qualcosa che trascende la cultura e faccio alcune distinzioni sul suo possibile terreno di costituzione; ora mi importa di più ribadire che in questo libro porto come esempi paradigmatici di istanze che trascendono la cultura (sebbene si facciano sempre valere attraverso la mediazione culturale) quelle che chiamo 'questioni inaggirabili' (di cui la morte è un esempio: non c'è cultura che non elabori una qualche significazione per mediare l'esperienza della mortalità), mentre solo marginalmente tratto di quell'altro esempio notevole che sono gli 'ideali invariabilmente operativi' (sebbene sempre operativi attraverso la mediazione e comprensione che di essi elabora una cultura): questa distinzione, lo sviluppo lungamente nella ricerca su Althusser già citata (senza questa distinzione, tra l'altro, non è possibile risolvere il problema su cui il presente libro si chiude e per cui rinvia a una sorta di secondo volume — che, ovviamente, non è il libro su Althusser).

Ho citato tre esempi di strettura, ma ne voglio ricordare anche un quarto perché sta in una posizione particolare rispetto al libro qui in questione. Oltre alle stretture di cui il libro descrive la forma generale elaborando la nozione stessa di *esperienza di strettura* e oltre alle stretture che hanno di fatto dato avvio alla ricerca, c'è la strettura che il libro stesso affronta. Sotto questo rispetto è vero quanto sia Callegaro, sia Clemente hanno sottolineato e cioè che questo libro tratta di qualcosa che sta anche cercando di esemplificare. Detto altrimenti, questo libro non solo cerca di disegnare un possibile modello per la filosofia pratica (diciamo con una battuta: la filosofia pratica come soccorso critico alle esperienze di strettura), ma sta anche tentando di esemplificare questo modello; dunque il discorso sviluppato in quel libro è anche un soccorso portato a chi vive una certa ben determinata esperienza di strettura. Qual è questa esperienza di strettura? Quella descritta più sopra, quella di chi soffre la situazione per cui da un lato vi sono sofferenze spirituali sparse nel nostro primo per noi (e vi sono pure invocazioni alla filosofia, seppure scomposte e facili prede di pubblicazioni che di filosofico hanno poco) e dall'altro una pratica della filosofia morale che si chiude su se stessa e non sa soccorrere quelle sofferenze, se non per finta. Per forzare le risorse simboliche qui a disposizione e uscire da *questa* strettura ho tentato di delineare un altro modello di sviluppo per la filosofia morale, un modello ispirato a quello di Aristotele, ma integrato con una teoria della cultura che lo rendesse meglio attrezzato a far fronte agli specifici tipi di stretture che si generano nelle società moderne.

* * *

Mi soffermo ancora un istante sulla strettura che possono esperire coloro che si dedicano oggi alla filosofia morale, e a cui il libro in questione tenta di far fronte offrendo un soccorso teorico a costoro (il soccorso consistendo nella

delineazione di un'altra forma per la pratica della filosofia morale). Quando si vive una strettura, dunque anche questa, si prova una qualche sofferenza per la mediazione dominante che regola la situazione in cui ci si trova: si avverte (con un livello di consapevolezza che può variare – cfr. cap. V, § 3.4) un qualche senso di disagio, si vorrebbe, forse confusamente, che le cose fossero diverse. Lo si vorrebbe perché le cose, così come sono ora, appaiono mancanti di qualcosa, lasciano insoddisfatta una qualche attesa che pure si fa sentire, forse oscuramente, in chi vive la strettura. Evidentemente, anche in me si faceva sentire questa attesa che, non trovando un'adeguata soddisfazione nella forma dominante della pratica della filosofia morale, mi faceva sentire un qualche senso di disagio²⁰. Bene, ora proviamo ad ascoltare la rappresentazione di questa circostanza che viene offerta da un'antropologia individualista: “La preferenza soggettiva di R.F. era per una filosofia morale differente, ma la preferenza su cui convergeva la maggior parte degli altri, sia quelli che si dedicano alla filosofia morale sia quelli che distribuiscono i finanziamenti e dunque decidono, se non qualche progetto lasciar vivere e quale no, certamente a quale rendere la vita più facile e a quale no, la loro preferenza, dicevo, era per la forma di filosofia morale di fatto perlopiù praticata”. Spesso questo tipo di rappresentazione si connette a premesse che fanno sì che la conclusione pratica sia di questo tipo: “Ben svegliato R.F.! Il tuo sogno privato è finito: questa è la realtà presente”. Come è chiaro, questa conclusione ha la stessa struttura di quella che inquadra come schizzinosi coloro che non vorrebbero cedere su tutta la linea alle richieste di quell'altra “realtà presente” che è la regolazione neoliberista del mercato del lavoro. Come è possibile resistere a queste rappresentazioni? Naturalmente, occorrono tante cose, ma una di queste è avere a disposizione una concettualità meno angusta e che riveli tutta la deformazione portata dalla concettualità cui si appoggiano quelle rappresentazioni.

L'obiettivo più generale nella contestazione di quelle concettualità anguste è mostrare determinatamente l'insufficienza teorica (e dunque poi la violenza simbolica) della cornice categoriale che pretende di discriminare tra chi è effettivamente nella ‘realtà’ e chi invece starebbe solo vivendo un suo sogno privato o ‘meramente soggettivo’: si tratta di far apparire il fatto che la

²⁰ Noto a margine quella che è pure la cosa più importante (e non priva di significato speculativo): l'attesa di qualcos'altro rispetto alla filosofia morale come è perlopiù attualmente praticata non si faceva sentire in me attraverso una misteriosa voce radicata in qualche profondità del mio animo, bensì innanzitutto attraverso le parole e l'esempio concreti offertimi quasi quotidianamente dal mio maestro Carmelo Vigna. (E questo tra l'altro serve a ricordare che la mediazione culturale dominante *non è mai l'unica mediazione a disposizione*: la decisività, per l'impianto teorico generale, del riconoscimento di questa molteplicità è approfondita nella ricerca su Althusser).

realtà è più ampia e accogliente di quanto quel discorso non vorrebbe far credere. In una battuta: si tratta di predisporre un apparato concettuale che consenta al 'sognatore' di riconoscere (e poi far riconoscere) che anche lui e il suo 'sogno' sono parte della realtà e possono dunque divenirne una parte più importante di quella che sono ora – questo divenire infatti non è un passare dal non reale al reale, dal meramente soggettivo al veramente oggettivo²¹. Una concettualità meno angusta di quella sottesa alle rappresentazioni prima citate può entrare in campo attraverso la decostruzione della nozione di preferenza.

La tradizione dell'etica teleologica ci offre raffinati strumenti teorici per smontare il concetto di preferenza, concetto incistato su un'antropologia individualista e, più in generale, sulla moderna filosofia del soggetto. *In nuce*, si tratta di capire che una preferenza è sempre preferenza di un qualcosa e che tale qualcosa, nella misura in cui attrae una preferenza, appare come bene: avere una preferenza verso una certa cosa comporta essere impegnati sul fatto che questa cosa gode di una certa bontà, cioè, non solo non è impossibile che sia desiderata, ma, almeno in qualche misura, merita tale desiderio (\neq esige tale desiderio, lo richiede normativamente, cioè lo richiede in quel modo per cui se tale desiderio non è accordato, allora ci si trova in una situazione in cui *non ci si dovrebbe* trovare). Ora, pretendere che qualcosa goda di una qualche bontà (e che per questo meriti il desiderio che si indirizza verso di esso, il desiderio che prima stavamo semplicemente chiamando, deformandone la natura, "preferenza") significa pretendere che questo qualcosa possa (e meriti, in una qualche misura, di) essere desiderato anche da altri. Non si tratta dunque di passare dal sogno privato alla realtà intersoggettiva, ma di difendere e promuovere presso gli altri la bontà di ciò a cui si sta già rivolgendo il proprio desiderio. Si noti: quella bontà, cioè quello specifico bene, sta già operando nella realtà, infatti è nella realtà che si dispiega il desiderio che già lo investe; si tratta solo di contribuire al suo farsi valere anche presso altri (cioè al suo attrarre anche altri). Col bene (e il desiderio) le cose funzionano così; non c'è modo di imporre un bene, lo si può solo testimoniare affinché mostri la sua positività e attragga a sé altri desideri.

Qui, però, devo formulare due possibili obiezioni, una qui, l'altra nella prossima sezione. La prima dice che nel capoverso precedente sono scivolato dal parlare di 'qualcosa che è preteso essere un bene' al parlare di 'qualcosa che è un bene': non potrebbe essere che un soggetto pretenda bene qualcosa

²¹ Il femminismo italiano della differenza chiama il gesto che la concettualità in questione intende rendere pensabile: "politica del partire da sé" o anche "mettersi al centro"; cfr. L. MURARO, *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, a cura di R. Fanciullacci, Orthotes, Napoli 2011.

che bene non è? Tutto sembra esigere che si risponda affermativamente: rispondere negativamente infatti non destinerebbe il discorso sul bene ad essere un discorso su qualcosa di meramente soggettivo (per cui è bene ciò a cui qualcuno attribuisce la sua opzione preferenziale)? Le cose non stanno affatto così ed è l'antica dottrina che afferma la trascendentalità del bene che ci aiuta a capirlo. La risposta negativa alla prima domanda ora formulata non va sviluppata nella direzione suggerita dalla seconda, cioè verso un soggettivismo radicale, bensì nella direzione indicata dalla dottrina medioevale. Il desiderio che qualcuno ha per una qualche cosa *rivela* che questa cosa ha, già da sempre, una qualche bontà. A questo punto, l'obiezione cerca di ripresentarsi sotto questa veste: la cosa pur avendo sempre una qualche bontà, non potrebbe forse non avere la bontà che quel soggetto pretende? La risposta è sì, ma per afferrarla davvero bisogna saperla collocare all'interno del giusto sfondo. Prima di dare un ritratto di questo sfondo, devo ricordare qualcosa che si rivelerà importante più avanti, e cioè che fino ad ora non abbiamo ancora fatto entrare il riferimento al giusto: chi desidera qualcosa si impegna sul fatto che essa è un bene e che dunque merita che altri la desiderano, ma non sta affatto impegnandosi sul fatto che *debbano* desiderarla. Questo rilievo sottrae urgenza all'obiezione: comincia a far capire che il quadro generale in cui si colloca una 'pretesa di bene' è diverso da quello immaginato dall'obiezione. Un soggetto, situato in una qualche circostanza, distende il suo desiderio verso un qualche contenuto: nel far ciò dichiara, attraverso il suo disporsi pratico o il suo comportamento, ma talvolta anche attraverso la parola, la bontà di quel contenuto e dunque il fatto che esso meriti in qualche misura il desiderio altrui. Tale dichiarazione, che sia poco sviluppata o resa addirittura la missione di una vita, è un appello a ciò che, in termini lacaniani, chiameremmo il Grande Altro sociale (ossia, fuor di metafora, alla mediazione della situazione, che è inscritta nel discorso culturale dominante) affinché riconosca la bontà di quel contenuto. Tale dichiarazione è dunque sempre una, più o meno impegnata ed estesa, testimonianza e promozione di quella bontà esperita. Ora, testimoniando e promuovendo la bontà di quel contenuto, il soggetto in questione apre un conflitto simbolico con coloro che disconoscono questa bontà o le attribuiscono un valore troppo più basso di quello che le attribuisce lui; in questo conflitto, gli altri testimonieranno la bontà di altre cose, di altri fini. Ma come si esce dalla semplice contrapposizione esteriore tra desiderare questo bene e desiderare quell'altro? Come si configge in questo tipo di conflitto?

È fuorviante dire che si tratta di una disputa di verità, in cui cioè la posta sia scoprire quale contenuto è *davvero* buono (oppure e più esattamente visto che ogni contenuto desiderato gode di una qualche bontà, se tale contenuto sia davvero dotato del grado di bontà preteso). Nel cercare di fare sì che

l'altro veda e desideri in modo diverso, non si cerca di fare sì che riconosca una realtà del tutto indipendente e poi desideri di conseguenza, ma si cerca di far sì che desideri diversamente, che orienti altrimenti il suo desiderio in quella situazione (quale che sia l'estensione di essa, quale cioè sia il confine che si ritiene proprio della 'situazione presente'); si cerca di far sì che si disponga diversamente e che dunque poi comprenda (cioè 'veda') diversamente la situazione, ad esempio distribuendo in maniera diversa le sue priorità o avendo a cuore questioni o istanze differenti da quelle che aveva a cuore prima. Tuttavia, e questo è il punto, quest'ordine di priorità non opera nel conflitto come il vero ordine che l'altro deve riconoscere per tale, superando con ciò l'errore cognitivo in cui si avvolgeva prima. Quell'altro ordine non pretende di occupare la posizione della misura del vero, bensì pretende di essere un ordine *migliore*. La posta ultima è diversa dalla verità, come vedremo alla fine di questo scritto²². In questo tipo di conflitto, ciascun confliggente può al massimo offrire all'altro una mediazione della situazione e dei contenuti di essa meritevoli di venir desiderati (ossia dei contenuti buoni) capace di apparirgli più attraente di quanto non gli appaia tale quella che all'inizio difende (e che esclude o svaluta la bontà che il primo soggetto promuove). Ecco dunque la posta in gioco del conflitto: trovare la mediazione che consente alla bontà (cioè a ciò che soddisfa il desiderio) di fluire di più e meglio nella situazione data.

E qui rivela la sua fundamentalità quanto nel libro ho osservato a proposito della 'fluidità del desiderio' (pp. 328-334): è possibile offrire all'altro una mediazione differente con la speranza che questa susciti la sua adesione, solo perché il desiderio non è bloccato sul contenuto verso cui in un dato momento è diretto; insomma, non è assurdo tentare di offrire a un desiderio ciò che più profondamente cercava in un certo contenuto, indicandogliene un altro. (E questo, come ho cercato di spiegare in quelle pagine, non è chiedere a quel desiderio di cedere su se stesso, bensì è chiedergli di svilupparsi). Nella fattispecie, si tratta di offrire all'altro una mediazione in cui ciò che gli rendeva soddisfacente la mediazione precedente (quella dominante) trovi quanto più spazio possibile (o in cui trovi spazio il nucleo di quel bene che la mediazione precedente prometteva di offrire) – quanto più spazio possibile data la necessità di fare sì che la nuova mediazione faccia spazio *anche* al bene su cui non vuole cedere colui che la offre. (Ovviamente, quella ora schizzata è una im-

²² Alla fine dello scritto si capirà perché, sebbene la grammatica consente di riformulare quanto detto ora dicendo che l'altro ordine è preteso essere *davvero* migliore, questa riformulazione non basti a rubricare il conflitto ora in esame nella categoria delle dispute di verità. (Tra poco vedremo che le cose sono diverse per i conflitti sulla giustizia di una norma).

magine semplificata, ma che è facile integrare e arricchire: ad esempio, chi offre un'altra mediazione può mostrare che questa coglie sì altri beni rispetto a quelli colti dalla prima, ma aggiungendo che sono beni che anche l'altro riconosce e da cui è attratto; in questo caso non si sta mostrando all'altro che, aderendo alla nuova mediazione, non perde quasi nulla o nulla di veramente importante della specifica bontà di cui riusciva a godere grazie alla mediazione precedente, bensì gli si sta mostrando che il bene che perde – ad esempio la possibilità di trovare facilmente parcheggio per il suo fuoristrada – è meno importante di quelli che guadagna – la possibilità per lui, ma anche per altri, grandi e piccoli, di fare un giro in bicicletta correndo su piste ciclabili e non dovendo fare lo slalom tra le automobili).

* * *

I chiarimenti offerti rendono più facilmente affrontabile la seconda obiezione che ho promesso di formulare e cioè questa: mostrare la bontà di un certo contenuto (che non significa dedurre dalla trascendentalità del bene che anche questo tal contenuto, quale che sia, gode di una qualche bontà, bensì mostrare la specifica bontà di tale contenuto, ossia contribuire a che questa si faccia valere, si diffonda, attragga a sé) non comporta anche argomentare in favore di tale bontà? E se sì, che tipo di ragioni entrano qui in gioco? A questa seconda domanda vorrei rispondere con precisione in quel 'secondo volume' che *L'esperienza etica* annuncia; è lì che si dovrà anche tentare di mettere a fuoco la differenza tra il tipo di ragioni portate per mostrare la bontà di un contenuto e il tipo di ragioni portate per mostrare la giustezza di una norma; ciò nonostante, farò un cenno a questa complessa questione per far intendere perlomeno la direzione in cui si muove la mia ricerca²³.

Cominciamo dal prendere a tema l'argomentare in favore della bontà di un certo contenuto (ad esempio, la bontà dell'indirizzarsi verso una filosofia morale declinata come filosofia delle cose umane). In generale, per mostrare (ad altri, ma anche a se stessi) la bontà di un contenuto, lo si accosta ad un altro la cui bontà sia tenuta per certa: l'accostamento intende far apparire la bontà anche del primo contenuto. Un caso notevole di questo procedimento è quello in cui l'accostamento si declina come abduzione: in questo caso si mostra che il contenuto di partenza è un'individuazione di un contenuto più ge-

²³ Devo dire che alcune delle cose che ora dirò sono un poco più sviluppate nei due saggi che ho dedicato ad Iris Murdoch: *L'ordine del bene, l'ordine del giusto e il soggetto pratico. Visione e opacità in etica tra Moore, Ross e Murdoch*, "Diapsalmata. Rivista di filosofia", 2/2 (2011), pp. 1-36 (URL=http://www.orthotes.com/diap/images/diapsalmata/fanciullacci_36.pdf) e *La sovranità dell'Idea del Bene: Iris Murdoch con Platone*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 13 (2011), pp. 393-438 (http://www392.units.it/etica/2011_2011/FANCIULLACCI.pdf).

nerale la cui bontà è certa. Credere che questo sia l'unico modo di difendere la bontà di un contenuto, però, è una stortura intellettualistica, quella la cui massima espressione consiste nel credere che per scoprire quali sono i vari contenuti buoni non si debba far altro che dedurre da una sorta di primo principio della bontà. Invece, il procedimento dell'accostamento, può prendere anche altre forme, persino delle forme che non rientrano in un vero e proprio "argomentare", bensì in un più generale "parlare in favore di" – e talvolta non si tratta neppure solo di parlare (cioè di testimoniare parlando), ma di portare un esempio. (Esemplificando il contenuto, si offre all'altro la possibilità di esperirne direttamente la bontà, la bontà in cui egli ancora non crede, ma che il testimone avverte già innanzi). Particolarmente importante è poi il caso in cui l'accostamento ha la sembianza del cosiddetto metodo morfologico di Goethe e Wittgenstein²⁴: al contenuto particolare in questione sono accostati altri contenuti particolari che appaiono buoni per fare sì che appaia il modo in cui anche il primo partecipa della bontà. È improbabile che la bontà si diffonda sulle varie cose seguendo un'unica regola, ma allora per riconoscerla nelle varie cose occorre divenire familiari ai modi in cui si diffonde, occorre divenire esperti nel cogliere il tipo giusto di analogie. Ecco dunque che, in generale, argomentare in favore della bontà di un contenuto significa portarne innanzi altri, altrettanto particolari oppure sempre più generali, la cui bontà non faccia problema e tentare di mostrare, o addirittura sottolineando importanti analogie, che se si riconosce la bontà di questi altri contenuti 'non ci sono buone ragioni' per (e, al limite, è contrario alla ragione) non riconoscerla anche a quello in questione. Ma, si potrebbe chiedere, come ci si assicura che questi altri contenuti meritino effettivamente di esser trattati per buoni? Si noti che questa domanda si risolve in una che abbiamo già considerato e cioè in questa: come ci assicuriamo che un contenuto preteso buono sia effettivamente buono? Ad ogni modo, possiamo prendere la questione anche da un altro punto di vista, un punto di vista le cui implicazioni metaetiche sono un poco più complesse e che dunque qui esporrò solo molto sinteticamente.

Riascoltiamo la domanda: come ci si assicura che siano buoni i contenuti portati come 'evidence' in favore dell'affermazione della bontà di un cert'altro contenuto? Ebbene, tale domanda non va interpretata sullo sfondo di uno scetticismo radicale: non va cioè avanzata ritenendo anche solo *possibile* dover concludere che nessuna 'pretesa che un contenuto qualunque sia buono' sia legittima e che dunque ciascuna di queste pretese andrebbe sospesa. Il 'caso' appena tratteggiato, quello di una sospensione generale di ogni

²⁴ Cfr. M. ANDRONICO, *Antropologia e metodo morfologico: studio su Wittgenstein*, La Città del sole, Napoli 1998.

pretesa riguardante il bene, non è solo fattualmente (o psicologicamente) impraticabile, ma si toglie da sé come possibilità davvero concepibile: è un ferro ligneo. (Mostrare questo è mostrare l'inevadibilità della *pretesa di bene*, cioè appunto l'impossibilità di sospendere del tutto tale pretesa: l'ipotesi di una tale sospensione può essere mostrata comportare l'attivazione di quanto vorrebbe sospendere e dunque può essere mostrata togliersi da sé)²⁵. Ora, se l'avanzare pretese sul bene non è di per sé illegittimo (proprio come, *mutatis mutandis*, non è illegittimo pretendere di attestare qualcosa come fenomeno logicamente evidente)²⁶, allora il dubbio da cui abbiamo preso le mosse può essere legittimamente sollevato *solo localmente*. Questo significa che nel discutere su una determinata pretesa è inevitabile appoggiarsi allo sfondo delle altre; e se il dubbio si sposterà su alcune di queste, sarà sempre sullo sfondo

²⁵ La locuzione: 'pretesa di bene', più esattamente, la locuzione: 'pretesa del bene' è al centro di una recente ricostruzione storica, ma anche riappropriazione teoretica, della proposta etica di Tommaso d'Aquino, elaborata da A. CAMPODONICO e M.S. VACCAREZZA: *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012. È forse opportuno sottolineare che nel libro appena citato quella locuzione copre un'area semantica più ampia e articolata di quella per coprire la quale l'ho usata io ora: innanzitutto, di quell'espressione Campodonico e Vaccarezza valorizzano *anche* l'interpretazione in cui il genitivo non è oggettivo (come invece è nel mio uso), bensì soggettivo. In questo senso la *pretesa del bene* è la pretesa che il bene stesso avanza: a questa specifica idea io accosterei quanto nelle pagine del presente scritto è stato detto sul carattere attrattivo di ciò che ha bontà, tuttavia, nel volume su Tommaso d'Aquino quell'idea si carica di ulteriori significati perché la bontà è anche uno degli attributi proprio di Dio. Quanto poi all'accezione legata al genitivo oggettivo, essa non sta ad indicare solo il fatto che i soggetti umani, nella misura in cui desiderano qualcosa, lo desiderano *sub specie boni* e dunque sono impegnati nella pretesa che quel qualcosa sia un che di buono (questa è la comprensione con cui io uso la locuzione in oggetto, comprensione costruita per analogia con la comprensione con cui ho usato e definito l'espressione 'pretesa di verità' nel già citato volume su *La misura del vero*), ma anche il fatto che gli esseri umani sono abitati da un'attesa e da una domanda di bene – la qual cosa sarei propenso ad accostare, ma non vorrei fosse una forzatura, a ciò di cui parlerò nelle prossime pagine e cioè il fatto che gli esseri umani sono già sempre coinvolti con la questione del senso (del senso della situazione cui sono volta a volta confrontati e in cui si distende il loro vivere, e dell'appropriatezza o 'convenientia' della loro risposta a quella situazione).

²⁶ La critica hegeliana e sellarsiana al cosiddetto Mito del Dato non colpisce quanto ho appena detto, come ha mostrato anche John McDowell: cfr. J. MCDOWELL, *Mente e mondo* (1996), trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999; W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente* (1956, 1997), trad. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004. Con argomenti diversi, ho difeso quanto asserito nella parentesi nel volume: *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Orthotes, Napoli 2012.

delle rimanenti che verrà discusso²⁷. (E che questo non comporti, come credeva Bubner²⁸, che allora l'istanza di misura diventa l'accordo con le certezze comuni – intese come distinte da evidenze *tout court* –, ho cercato di mostrarlo, oltre che ne *La misura del vero*, anche nel volume in questione, nell'esame del modo in cui Aristotele si 'appoggia' agli *endoxa* o ad altre 'moral evidence', cfr. in particolare pp. 121-137)²⁹. Dunque, appoggiarsi a pretese di bene presunte evidenti è legittimo perché è inevitabile: è il tratto strutturale e invariante dell'argomentare in favore di un certo bene. Se il dubbio si sposta su una delle presunte evidenze, la discussione su di essa avrà ancora la struttura indicata. Si noti: il discorso a questo punto potrebbe essere finito; sarebbe una difesa dialettico-speculativa (e non meramente intuizionista o addirittura "da senso comune") della metaetica intuizionista; aggiungo però qualcosa che è molto importante anche se è in quel volume annunciato che proverò a spiegare determinatamente perché lo è. Ebbene, di alcune delle pretese riguardo al bene presunte evidenti è possibile offrire una difesa che non si appoggia alle altre, ma che funziona mostrando l'autolevarsi della negazione (e persino del dubbio) che tenta di investirle: sono queste le evidenze innegabili (e persino logicamente indubitabili). Attenzione però a non credere che siano le uniche valide: sono solo quelle la cui validità si difende con argomenti più forti di quelli con cui si difende la validità delle altre, ma, l'ipotesi che solo quelle che si difendono in maniera tanto forte siano valide, ecco, questa ipotesi non si difende affatto in quella maniera tanto forte! (E aggiungo a margine: il riconoscimento dell'impossibilità di sospendere l'intero sfondo delle pretese di bene non si unisce con il riconoscimento che di alcune di tali pretese è possibile difendere dialetticamente la validità, in un modo per cui da tale unione consegue che lo sfondo che non può essere sospeso è dato dalla semplice congiunzione tra le evidenze innegabili. No, lo sfondo è più che un elenco di contenuti distinti: la sua 'non sospensibilità' è la non sospensibilità di

²⁷ Questa formula è ambigua perché fa pensare che lo sfondo sia un deposito di contenuti distinti e che dunque riduca la sua estensione man mano che il dubbio si sposta. Le cose non stanno così: lo sfondo è come la linea dell'orizzonte, si sposta insieme al punto di vista dell'osservatore.

²⁸ Cfr. R. BUBNER, *Che cos'è un'argomentazione filosofica?* (1986), in E. Berti (a cura di), *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Edizioni Studium, Roma 1987, pp. 19-51. Un'interessante valorizzazione della posizione di Bubner è invece offerta da L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini, Napoli 1995.

²⁹ Decisiva è la precisazione: "certezze comuni – intese come distinte da evidenze *tout court*": non si tratta infatti di negare che anche gli *endoxa* o le *intuitions* siano legittime forme di evidenza, ma di contestare una concezione che le privilegi e separi indebitamente. Su questa problematica epistemologica, si veda pure: T. WILLIAMSON, *Philosophical 'Intuitions' and Scepticism about Judgement*, "Dialectica: International Journal of Philosophy of Knowledge", 58/1 (2004), pp. 109-153.

uno spazio che *include* sempre, ma anche sempre *sporge* su il grappolo delle evidenze di cui si può mostrare dialetticamente la validità).

Ho appena ammesso la possibilità che alcune pretese sul bene di un contenuto possano essere dialetticamente mostrate valide, tuttavia, ribadisco che il discorso più importante che ho qui formulato a proposito delle ‘discussioni sul bene’ è quello che ha mostrato come esse si traducano in un conflitto simbolico in cui il problema non è se questo tal contenuto sia o meno buono, bensì quello di trovare la mediazione della situazione in cui ci si trova, capace di far fluire in quella situazione il bene in un modo che sia tendenzialmente soddisfacente per tutti coloro che vi sono coinvolti. Ora, in filosofia morale, siamo talmente abituati a discorsi di un altro genere (certamente più simile a quello che ho fatto negli ultimi capoversi), che quanto ho appena detto, a poche pagine da quando l’ho illustrato, torna a sembrare un discorso troppo strano, in cui troppe cose importanti della ‘morale’ vanno perse. Ma quali sono queste cose? Quali sono le cose che non trovano una ricollocazione più vera e vicina all’esperienza nel modello del conflitto simbolico che ho tratteggiato più in alto? Credo che, alla base di questo senso di insoddisfazione che, dopo un po’, si torna a provare per il modello che ho schizzato, ci sia il fatto che non si riesce a vedere bene che fine faccia in esso il problema del giusto. Ecco, è proprio in riferimento al problema del giusto che la metaetica or ora illustrata in rapporto alle pretese di bene diventa davvero decisiva (mentre, ripeto, in rapporto al bene, pur essendo valida, si rivela inutile, visto che il momento in cui si argomenta in favore della bontà di un contenuto è governato dal fatto che il contesto generale è quello di un conflitto simbolico per la mediazione che si rivela capace di far fluire il bene ecc.).

Proprio come la pretesa di bene è legittima perché non sospensibile in quanto tale, così non è sospensibile neppure la pretesa di giustizia. Questo significa che non è possibile non pretendere, almeno a proposito di qualche contenuto (avente la forma logica appropriata ad essere investito da tale pretesa), che esso sia una norma giusta. (È evidente dunque che tale contenuto deve avere la forma logica di una norma: non avrebbe alcun senso pretendere che uno gnomo da giardino sia una norma giusta, al massimo si potrà pretendere che lo sia la norma che afferma che, se si ha un giardino, vi si deve ospitare uno gnomo da giardino). Una norma giusta non è semplicemente definita dal fatto che il suo rispetto attrae il desiderio, è una norma che, semplicemente, *deve* essere rispettata, cioè appunto, che è giusto rispettare. Qui, a differenza che nelle discussioni sul bene, è ben possibile che una norma pretesa giusta non sia tale. E quanto alla questione sul tipo di ragioni da portare per sciogliere il dubbio su una certa norma, ecco bisogna ripetere, mutando ciò che è ovvio che vada mutato, il discorso fatto poco fa sulle discussioni sul

bene: è inevitabile appoggiarsi alle evidenze date³⁰; queste possono essere contestate solo localmente; la discussione sulle presunte evidenze contestate tornerà ad appoggiarsi allo sfondo delle 'altre' evidenze morali; alcune di tali evidenze possono essere difese dialetticamente (ad esempio, sembra, il principio per cui l'altro va sempre trattato anche come un fine in sé)³¹; non è vero che solo quelle difese dialetticamente sono valide; è improbabile (e secondo alcuni, ad esempio David Ross, impossibile) che il giusto si diffonda sulle varie norme con una linearità che consenta poi all'argomentazione in favore di una certa norma di essere una sorta di deduzione monotonica da un unico principio di giustizia (questo comporta, ad esempio, che non è vero che sono giuste *solo* le norme deducibili dal principio per cui l'altro va sempre trattato anche come un fine in sé).

Torniamo dunque alla situazione di strettura. Talvolta [1] la cosa su cui chi è soggetto alla sofferenza spirituale da strettura non vuole cedere di fronte alla prepotenza della mediazione dominante che non fa spazio a tale cosa (e che è una mediazione tanto più prepotente quanto più disconosce di non essere l'unica possibile, di non essere l'unico modo possibile di interpretare, comprendere e regolare la circostanza in questione) è un certo desiderio, *cioè* la bontà di un certo contenuto che quella mediazione disconosce (in uno dei tanti modi in cui è possibile farlo). In questo caso, si tratta di far valere tale bontà (*cioè* favorire il fatto che essa si faccia apprezzare come tale, si diffonda) in modo tale che se ne possa godere in quella situazione. In alcune specie di questo primo tipo di casi, e sono quelle che ci interessano di più, la possibilità pratica che si goda di quella specifica bontà va aperta e per fare ciò occorre trasformare la mediazione dominante, *cioè* la regolazione che rappre-

³⁰ E si noti: le evidenze date sono mediate dalla cultura data, ma rilevar questo non le priva d'un colpo di valore, infatti, il soggetto umano è sociale e dunque la mediazione culturale non fa ostacolo al suo accesso all'essere, ma determina il modo in cui tale accesso si verifica (detto altrimenti: non è che l'essere umano sia aperto sull'essere e il linguaggio stia lì ad ingombrare, piuttosto, l'apertura umana all'essere è linguistica – il che ovviamente non significa che l'essere umano acceda solo al linguaggio!). Ma a questo punto viene spontaneo domandarsi: se le cose stanno così, allora come potrà accadere una discussione sulla giustizia di una norma tra soggetti che abitano società differenti? *In nuce*, la risposta è questa: se si trovano a dover fare tale discussione, allora stanno già praticando un qualche spazio comune e dunque facendo riferimento a una realtà terza che è lo sfondo condiviso delle esperienze; tanto più la 'fusione degli orizzonti' procederà, tanto più si farà spesso lo sfondo comune delle evidenze morali cui la discussione potrà appoggiarsi, sebbene, è ovvio, tale sfondo sarà più sottile di quello che accomuna i membri di una stessa società.

³¹ Una difesa di questo tipo, molto acuta, emerge dal corpo a corpo ingaggiato da Massimo Reichlin con la teoria morale, di ispirazione kantiana, di Alan Donagan: cfr. M. REICHLIN, *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003.

sentia quali sono le possibilità pratiche aperte o distribuisce su di esse i costi e i valori. E per realizzare questa trasformazione occorre portare l'attenzione esplicita sopra le 'evidenze sulla bontà' tenute per valide in quella situazione affinché appaia poi altrettanto evidente la specifica bontà in questione e dunque che sia riconosciuta la possibilità di orientarsi liberamente verso di essa. (Ad esempio, ma è davvero un piccolo esempio, un soggetto può mostrare che una filosofia morale che enuclei un certa caratteristica che egli avverte come buona, cioè il sapersi tenere presso l'esperienza, è strettamente legata alla filosofia morale di Aristotele il quale è di solito comunemente considerato una fonte piuttosto autorevole di modelli filosofici validi o degni di essere ripresi). Altre volte, invece [2], la cosa su cui il soggetto in questione non vuol cedere di fronte alla sordità rispetto ad essa della mediazione dominante è una norma che gli appare giusta: nel conflitto simbolico per una mediazione della situazione, differente e capace di fare spazio (o a seconda di essere costruita intorno) alla nuova norma, l'esplicito argomentare riflessivo in favore della giustizia di tale norma ha un ruolo decisivo, sebbene neppure qui, come la storia ci insegna, il confliggere per una regolazione più giusta coincida interamente con l'argomentare in favore di una certa configurazione normativa (nel qual caso, là dove non vi fosse solo argomentare, si dovrebbe dire che si sta facendo altro dal tentare di far valere una norma giusta).

E con queste poche battute, che spero almeno siano sufficienti a indicare il tipo di approccio che la filosofia delle cose umane come io la sviluppo segue in rapporto alla questione normativa (e che mostrano anche come essa possa recuperare i migliori esiti di quella ricerca della filosofia morale che è concentrata quasi unicamente sul problema del fondare le norme morali), mi piacerebbe credere di avere almeno in parte soddisfatto i dubbi che, a proposito del rapporto tra il discorso fatto nel libro e il problema della norma, ha formulato Fabris nel suo articolo. (In queste poche battute, tra l'altro, si può vedere in che tipo di modo affronto la cosiddetta 'legge di Hume', a proposito della quale Fabris mi interroga. Ebbene, la tesi humeana per cui non si può dedurre una norma da una proposizione descrittiva va disgiunta dal presupposto humeano per cui solo muovendo da proposizioni descrittive si può avanzare una qualche pretesa di verità. L'attribuzione del giusto a una norma può essere mostrata corretta e dunque vera muovendo dal tipo appropriato di evidenza, che non consiste nel tipo delle evidenze fattuali)³².

* * *

³² Questo approccio alla legge di Hume è sviluppato dal logico polacco J. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale. À l'usage de l'homme d'action*, Société d'Éditions Internationales, Paris 1966.

Ora è venuto il momento di tentare di affrontare le diverse questioni che sono state sollevate, in particolare da Callegaro e Fabris, rispetto a quanto nel libro viene detto sulla *questione del senso*. Per farlo però devo prima sottolineare che su tale questione il libro non dice molto: ne sottolinea la centralità, non solo in assoluto, ma per il discorso stesso sviluppato nei vari capitoli, tuttavia, ne rinvia di fatto la trattazione a quella sorta di secondo volume che ho già evocato. Al momento, questo presunto secondo volume è più che altro un cantiere aperto; è vero, però, che gli appunti che vado raccogliendo sono tutti più o meno direttamente legati alla trattazione di quella questione. Poiché sono molti i problemi su cui non sono ancora per nulla in chiaro, comunque, qui mi limiterò soprattutto a riprendere quanto sul tema è detto nel libro, al fine di chiarirlo, precisarlo e magari un poco svilupparlo.

Si torni con la mente alle esperienze di strettura: abbiamo detto che sono esperienze di sofferenza spirituale, ma anche che per la filosofia morale costituiscono un'opportunità, l'opportunità di uscire dalla superfluità, l'opportunità di scoprire quali sono le effettive questioni che chiedono la sua attenzione, la sua intelligenza e sia l'impiego sia lo sviluppo dei suoi strumenti teorici tradizionali. Sebbene la filosofia morale possa dichiararsi soddisfatta del suo dedicarsi ad improbabili *hard cases* o ad altri *puzzle* teorici, nel libro è avanzata l'ipotesi che sotto questa eventuale soddisfazione di superficie si agiti un disorientamento, quel disorientamento che in altre occasioni viene effettivamente in luce come tale: le stretture sono un'occasione di ritrovare l'orientamento non in quanto siano il fine verso cui dirigersi, ma in quanto sono quel terreno scabro che facendo attrito impedisce di continuare a volteggiare. Rimessi i piedi per terra, la filosofia morale, che sarà con ciò divenuta filosofia delle cose umane, può tornare a dirigersi verso il suo proprio fine e ideale. Questo fine, che in generale è dato dal favorire la diffusività del bene, si determina ora come un portare un soccorso a chi si trova in una strettura. Questo soccorso, però, non può che esser fatto della stoffa di cui sono fatti i 'prodotti' di una pratica come la filosofia delle cose umane, cioè di una pratica che è una pratica *filosofica*: i prodotti di una pratica filosofica sono innanzitutto pensieri, discorsi, elaborazioni teoriche, delucidazioni concettuali, distinzioni categoriali, connessioni tra significati; per questo il soccorso che la filosofia delle cose umane può portare, l'ho perlopiù chiamato 'soccorso critico-teorico', aggiungendo talvolta anche l'aggettivo 'simbolico' perché è pur vero che il pensare filosofico, grazie ai ragionamenti per analogia e a un certo uso dell'immaginazione non è impossibilitato ad operare anche sugli agglomerati simbolici e su rappresentazioni più concrete di quanto non lo siano i concetti formalmente definiti. (Quanto appena osservato lascia intendere perché talvolta sottolineo la distinzione tra l'intervento della filosofia delle cose umane in una strettura e un intervento clinico-terapeutico:

quello che la filosofia pratica offre sono innanzitutto strumenti teorici, non necessariamente generalissimi, attraverso cui chi è preso in una strettura può tentare di operare una riconcettualizzazione e, più in generale, ridefinizione della situazione in cui si trova. Più esattamente, la filosofia pratica offre strumenti teorici e anche esempi d'uso di tali strumenti, per cui nello scambio con la filosofia pratica non accade semplicemente che si riceva un pacchetto di nozioni filosofiche più o meno strettamente significative per chi si trova in una certa situazione, piuttosto, accade che di quelle nozioni si apprenda come servirsene attraverso il confronto con un loro effettivo impiego in un pensare filosofico). Ad ogni modo, ora dobbiamo chiederci a che cosa miri il soccorso critico-simbolico portato dalla filosofia delle cose umane in una certa esperienza di strettura.

Per rispondere, conviene introdurre una distinzione che nelle pagine precedenti ho tralasciato. Un'esperienza di strettura è innanzitutto una condizione di impasse: qualcosa non fluisce nel modo per cui il soggetto che si trova in tale condizione sarebbe soddisfatto (e lo stesso si dovrà ripetere nel caso in cui la strettura sia esperita da più soggetti insieme). L'insoddisfazione può essere avvertita a vari gradi e in vari modi, al vertice dei quali c'è ovviamente il suo esplicito riconoscimento, se non addirittura una formulazione della sua diagnosi (in tale caso si pretende di individuare quale sia la mancanza che ingenera la sofferenza in questione). Anche nei casi in cui l'insoddisfazione non sia tematicamente riconosciuta, nella misura in cui si fa comunque avvertire, allora si ha una situazione oggettivamente aperta nei confronti di un qualche soccorso, compreso quello del tutto speciale che può essere offerto da una filosofia delle cose umane (un soccorso che, tra l'altro, non solleva, né pretende di sollevare, il soggetto dalla responsabilità della risposta che ha da dare alla situazione). In questo primo tipo di casi, l'intervento della filosofia pratica ha innanzitutto lo scopo di impedire che la sofferenza connessa all'insoddisfazione paralizzi la risposta pratica alla situazione (o, ma è lo stesso, la fissi in una ripetizione anonima e, appunto, insoddisfacente): qui le offerte critico-simboliche hanno lo scopo di consentire al soggetto un'elaborazione della situazione e della difficoltà che sente in essa, non paralizzanti. Insomma, qui si tratta innanzitutto di rendere possibile l'uscita dall'impasse e l'arrivo alla formulazione di un problema: non importa che tale formulazione sia subito quella adeguata, l'essenziale è che il soggetto cambi di posizione rispetto alla sua sofferenza, dal subirla al farne oggetto di interrogazione. A fronte di questo primo tipo di casi, ce n'è un secondo in cui la strettura esperita è esperita come l'effetto della situazione, la quale è afferata come quella che si tratta di trasformare: qui non solo c'è la presa d'atto della sofferenza e la sua interrogazione, ma è attivo il desiderio di trasformare la circostanza presente. E l'impegno trasformativo può investire la circo-

stanza in maniera più circoscritta o più ampia anche a seconda della comprensione che di quella circostanza si ha: si va così dal voler trasformare la propria condizione soggettiva al voler trasformare la configurazione dell'intera società. In questo secondo tipo di casi, l'intervento della filosofia può soccorrere sia il momento in cui il soggetto tenta di comprendere la situazione in cui si trova, di individuarne le linee di forza, di distinguere ciò che le è effettivamente strutturale da ciò che la caratterizza solo contingentemente, sia anche il momento in cui tenta di articolare il fine o gli ideali che, nella situazione trasformata, devono divenire almeno in parte fruibili.

Ora, sia nel primo, sia nel secondo tipo di casi, non è affatto necessario, e anzi per lo più non accade (a differenza di quanto possono aver fatto intendere gli esempi esposti nelle pagine precedenti, ciascuno dei quali, da questo punto di vista, è stato ritratto in maniera troppo schematica), che il soggetto che vive la strettura sia immediatamente in chiaro sull'istanza che non trova riconoscimento nella regolazione-interpretazione (cioè nella mediazione) dominante della situazione, ma su cui pure egli non intende cedere (e che dunque sarà almeno una delle istanze per far valere le quali egli sarà disposto ad impegnarsi in un'attività trasformativa – nell'ipotesi che tale soggetto arrivi ad aderire all'impegno trasformativo). Perlopiù è interrogando la sofferenza da strettura e la situazione in cui essa si ingenera che il soggetto (oppure i soggetti) viene (o vengono) in chiaro sulle istanze cui non è (o non sono) disposti a cedere – sia che tali istanze siano relative a desideri (e dunque facciano riferimento a beni o a contenuti in un qualche rapporto di partecipazione con ideali), sia che tali istanze siano norme pretese giuste. E l'intervento della filosofia delle cose umane su un'esperienza di strettura non è tale da richiedere che chi la vive sia già in chiaro sull'istanza su cui non vuole cedere di fronte alla prepotenza della mediazione dominante; anzi, il soccorso filosofico può ben offrire strumenti teorici atti ad agevolare l'articolazione e l'interpretazione di tale istanza, ossia la scoperta dell'istanza a cui la nuova mediazione dovrà fare spazio per non ingenerare di nuovo la strettura cui è chiamata a far fronte³³.

³³ Come già accennato, la nuova mediazione potrà mediare il modo in cui un singolo vive una certa situazione, e allora sarà solo indirettamente messa a disposizione degli altri, oppure, all'estremo opposto, potrà mediare il modo in cui all'interno di una società si ha in generale a che fare con una certa situazione. Invece di sostare anche sui casi intermedi, a l momento conviene notare quanto segue: [1] le mediazioni comunque intessono (o sviluppano) risorse culturalmente date; [2] anche quando la mediazione è il frutto del lavoro di un singolo (e questo accade spiccatamente solo quando essa è poi chiamata a mediare un momento della vita di quel singolo), comunque non è mai una pura invenzione arbitraria: essa deve infatti saper rispondere alla situazione che attualmente è mediata nel modo che ingenera l'esperienza di strettura; ciò significa che deve saper rispondere sia a quelle che

Alla domanda formulata poc'anzi: “a che cosa mira il soccorso critico-simbolico portato dalla filosofia delle cose umane in una certa esperienza di strettura?” possiamo dunque dare questa risposta: mira a favorire la formulazione o la tessitura, da parte del soggetto o dei soggetti coinvolti nella strettura, di una mediazione capace di riconoscere anche l'istanza che, disconosciuta nella mediazione attualmente dominante, rende quest'ultima causa della strettura in questione. Come ho scritto poco fa, la mediazione che recupera l'istanza che era sia disconosciuta, sia però anche tale da contare per i soggetti coinvolti (e che dapprima l'avvertivano solo oscuramente, ma che poi sono giunti ad articolarla, cominciando già a questo livello a forzare le maglie della mediazione dominante), ecco, tale nuova mediazione tenta di essere *più soddisfacente*, per i soggetti coinvolti, della mediazione precedente. Ma che cosa significa esattamente essere ‘più soddisfacente’? Significa forse provocare un maggior grado di piacere o godimento? La risposta formulata nel libro è questa: significa saper rispondere meglio alla *questione del senso*, che abita il soggetto pratico come tale e in quanto applicata alla situazione in cui questi si trova e che ha da mediare.

* * *

Secondo Callegaro, in quel mio libro sarebbero rinvenibili due interpretazioni differenti e irriducibili della “questione del senso”: egli le ricostruisce entrambe e sostiene che solo la prima, che è giustificata soprattutto, ma non solo, da alcuni passi che si trovano nell'*Introduzione*, consente di elaborare il

qui possiamo indicare grossolanamente come le ‘fattezze materiali’ di tale situazione, sia a ciò che non è messo in questione della mediazione ricevuta e del suo intero sfondo. (La mediazione ricevuta di una situazione opera sempre in quanto parte della cultura – ad esempio, un discorso riesce ad avere significato in quanto non disgiunto dal linguaggio che lo tesse – dunque non può mai essere *interamente* messa in questione: è per questo che la nuova mediazione deve sapersi incastonare nella cultura ricevuta; ossia, per quanto radicalmente contesti la cultura ricevuta, non può contestarla interamente ed è in questo senso che deve sempre anche sapervi inserire). [3] Nella misura in cui la nuova mediazione non ha un semplice rapporto diretto e ‘immediato’ con le ‘fattezze materiali’ (questa grossolana nozione è criticata nel capitolo V, dove però si tenta di recuperare il punto anti-idealistico che essa fa valere), ma ha sempre anche un rapporto (di conflitto) con la mediazione precedente e un rapporto (mai solo di conflitto) con la cultura ricevuta, allora l'adeguatezza che la nuova mediazione deve avere va anche intesa come la qualità grazie a cui essa sarà accettata dal Grande Altro sociale. Detto altrimenti, una nuova mediazione deve sempre essere ratificabile da parte di soggetti che prendano la responsabilità di dar voce al Grande Altro sociale. (Quest'ultima condizione di adeguatezza è naturalmente più evidente e importante nel caso in cui la mediazione in questione intenda divenire la regolazione sociale generale di un certo tipo di situazioni, piuttosto che nel caso in cui intenda essere solo la soluzione singolare di qualcuno a una sua certa esperienza).

passaggio dalla filosofia delle cose umane alla questione politica (ossia, consente alla filosofia delle cose umane di riguardare, come accadeva nel discorso di Aristotele, anche la questione politica); aggiunge però che la maggior parte delle mie affermazioni relative alla questione del senso e l'architettura generale del mio libro sono piuttosto dalla parte della seconda interpretazione, quella che, a suo parere, fa della mia lettura di Aristotele una lettura di sapore esistenzialista. Provo innanzitutto ad esporre come ho compreso queste due interpretazioni che Callegaro formula.

Secondo la prima interpretazione, la questione del senso con cui un soggetto può essere impegnato consiste nel problema di rendere a se stesso e agli altri intellegibile l'azione attraverso cui affronta una data circostanza. Rendere intellegibile l'azione significa poi "esplicitare gli ideali [e gli altri "significati condivisi"] che [la] orientano implicitamente" e le fanno da *fini*, e mostrare che essa li persegue in un modo che è rispettoso delle "differenze significative che si celano nella situazione". Poiché questa articolazione dell'intelligibilità dell'agire, che è appunto la determinazione del *senso* di questo in una data situazione, è la prestazione *propria* dell'essere umano in quanto è un soggetto sociale, allora, là dove la configurazione socio-culturale non la favorisce o non la rende possibile o addirittura la ostacola, ecco in tali casi si ha a che fare con una *patologia sociale*; la condizione posta come normativa e rispetto a cui una certa configurazione può essere giudicata patologica è data dalla condizione che propriamente appartiene al soggetto pratico in quanto tale (il soggetto pratico è infatti tale in quanto è un soggetto sociale; un essere umano diventa propriamente capace di azione in quanto socializzato).

Annoto a margine che questa prima interpretazione, almeno se presa nella formulazione che Callegaro ne offre qui, è troppo schematica: essa riduce il lavoro sulla questione del senso a un *esplicitare* o a un "far emergere", nell'articolazione simbolico-riflessiva, l'ordine dei significati condivisi che, come un'articolatezza già data, stanno già regolando l'agire sul cui senso ci si interroga. Così, non solo l'ideale del senso non potrebbe essere una leva critica nei confronti degli ideali già implicitamente operanti, né si vede in base a cosa potrebbero in assoluto venir messi in questione tali ideali già dati, ma soprattutto l'articolazione viene qui concepita sul modello dell'accendere la luce in una stanza buia, quando invece è chiaro che il lavoro di articolazione ha tutta una dimensione creativa e produttiva. Nel momento in cui un significato operante solo a livello della semiosi pratica viene formulato simbolicamente, si trova ad essere precisato, meglio determinato e infine considerato alla luce di questioni che non emergevano nel suo operare tacito (ad esempio le questioni connesse allo stabilire con più precisione i suoi rapporti con altri significati condivisi e altri ideali tenuti per buoni). Per uscire dalla schema-

tizzazione, allora, la locuzione “far emergere” va sostituita con una che sappia significare il fatto che il lavoro esplicito di articolazione è già un certo qual trasformare l’articolatezza sociale: quando in una data configurazione, che è sempre anche una distribuzione di significati simbolicamente formulati e di significati innanzitutto tacitamente operanti nella prassi, ecco, quando in una tale configurazione socio-culturale, si innesca e dunque poi accade un certo lavoro di articolazione, allora quella configurazione è già in stato di trasformazione, sebbene i gradi e la radicalità di questa siano variabili. (Il modello teorico in cui ho distinto e cercato di pensare i rapporti tra semiosi pratica semiosi simbolica e, poi, tra semiosi pratica o simbolica trasformativa e semiosi non trasformativa ma unicamente ripetitiva, modello che si trova approfondito nel volume ‘su Althusser’, serve proprio ad uscire dall’idea che ciò che accade sul piano simbolico o dell’articolazione sia concepibile come un “rischiaramento della coscienza”, anche qualora la coscienza sia una sorta di “coscienza collettiva”). Ebbene, se l’atto di articolazione è sempre anche produttivo e non solo constativo o ‘rischiaramento’, allora esso si orienta già su un qualche fine che non è la semplice adeguatezza veritativa della formulazione esplicita rispetto all’articolatezza già data. Qual è questo fine? È sempre lo stesso, oppure diversi atti di articolazione possono prendere come misura fini differenti?

Personalmente, sosterrò che se sono tutti degli ‘atti di articolazione’ allora hanno tutti lo stesso fine, sebbene esso sia caratterizzato da una formalità sufficiente a spiegare come accada che la comune misura di atti di articolazione differenti possa declinarsi diversamente in rapporto a ciascuno di essi. Ad esempio, non c’è motivo per disconoscere che talvolta il lavoro di articolazione sia innanzitutto ordinato, non solo alla determinazione esplicita degli ideali e delle norme già operanti, bensì all’individuazione del nucleo *giusto* di tali ideali e di tali norme, un nucleo che può dover essere sviluppato diversamente da come si trova ora sviluppato nelle norme e negli ideali concreti che sono dati e che tacitamente operano – e questo diverso sviluppo sta già cominciando ad accedere in quella stessa articolazione nel momento in cui essa opera la separazione del presunto nucleo dalla presunta scorza deformante (detto altrimenti, questa separazione non è dettata dal significato culturale-condiviso stesso, ma è una presa di posizione su di esso, è un *dire*: “questo è il nucleo che davvero conta!” che è sempre anche un *fare* sì che quello diventi il nucleo che effettivamente conta per chi dice quella frase e per gli altri che concordano). Ecco, dicevo, non c’è ragione di disconoscere che talvolta il fine immediato o prossimo sia l’articolazione di un complesso di norme *giuste*, tuttavia, il giusto non mi pare il fine di *ogni* articolazione e dunque il fine ultimo di alcuna: talvolta il fine dell’articolare è elaborare una mediazione che faccia meglio spazio a dei contenuti che attraggono come do-

tati di una qualche bontà. La nozione di senso o di senso pratico mi sembra un migliore candidato per definire qual è la *forma generale* del fine degli atti di articolazione: talvolta, infatti, ciò che fa sì che una situazione (e la mediazione ricevuta e dominante di essa) non abbia *sensu* per coloro che vi sono coinvolti e a cui devono rispondere nell'agire è proprio che essa svilisce troppo smaccatamente un ideale di giustizia da cui quei soggetti si sentono abitati e su cui non sono disposti a cedere. Come cercherò ora di mostrare meglio, il fine generale del senso non sta sullo stesso piano e dunque non esclude il fine della giustizia: questo rappresenterà, in alcuni casi, il modo in cui il primo si declina.

Prima di considerare la seconda interpretazione della questione del senso che, secondo Callegaro, opererebbe nel mio libro, provo dunque a dare una formulazione non schematica (o meno schematica) della prima. Dedicarsi alla questione del senso ora viene a significare, non già portare alla luce i fini già operanti, bensì definire sul piano della semiosi simbolica e articolare i fini e gli ideali che meritano di ordinare l'agire (e dunque, in ultima analisi che meritano di regolare la situazione in questione) operando una *contrattazione* (che ha anche in sé, ma come un momento tra altri, l'esplicitazione) con la regolazione ricevuta, la quale, sappiamo include sia la regolazione tacitamente operante (ad esempio i costumi), sia la tradizione simbolica ricevuta. Tale contrattazione ha un fine generale, essa cioè mira a fare sì che la mediazione nuova che da essa deve emergere sia, non semplicemente una grazie a cui l'agire risulti comprensibile nel senso di 'leggibile attraverso l'applicazione dei significati espliciti condivisi', bensì una che regola l'agire in modo da *renderlo* (e non *solo* farlo apparire) finalmente *sensato* per coloro che vi sono impegnati. È chiaro che qui c'è un gioco di parole: un agire che si riesce a comprendere, infatti, è già un agire dotato di un qualche senso; dunque dov'è la differenza? Il fatto è che la parola 'senso' ha una ricchezza semantica che trascende l'accezione per cui qualcosa ha un senso per qualcuno quando costui dispone di una nozione sotto cui collocarlo. Nell'accezione più ampia e più profonda della parola, qualcosa ha senso non solo quando corrisponde all'attesa di intelligibilità, ma quando è capace di non frustrare neppure le altre attese che, più o meno oscuramente, si hanno nei suoi confronti o nei confronti del posto che esso occupa, ad esempio il posto della 'risposta da dare a questa tal situazione'.

L'esplicitazione appena formulata di questa più ricca accezione della parola 'senso', comunque, è ancora fuorviante: può ancora far pensare che anche in questa accezione l'aver senso sia una condizione descrivibile in terza persona o addirittura ottenibile a prescindere da quello che fanno o da come si dispongono i soggetti che hanno a che fare con la situazione il cui senso è in questione; quella formula lascia intendere che per stabilire 'oggettivamente',

cioè poi *impersonalmente*, se una certa mediazione della situazione data sia o meno capace di soddisfare la richiesta di senso di coloro che in quella situazione sono coinvolti, occorra elencare le varie attese (quella di intelligibilità e poi via via le altre) e poi misurare se sono o meno soddisfatte (quella di intelligibilità, ad esempio, è soddisfatta solo se le risorse simboliche a disposizione consentono di descrivere la situazione data o la risposta pratica ad essa). Ebbene, questa idea per cui può essere definita una procedura finitistica o un algoritmo per stabilire se la mediazione proposta risponda o meno alla *questione del senso* è un'idea sbagliata, da decostruire e abbandonare. Per abbandonarla davvero, tuttavia, occorre aver elaborato un'alternativa che possa essere soddisfacente. Al fine di smarcare il discorso sulla buona risposta alla questione del senso da questa lettura oggettivante e spersonalizzante, nel libro ho spesso usato quest'altra formula: una mediazione che risponde bene alla questione del senso è una mediazione in cui *i soggetti coinvolti* riescono a *riconoscersi*. È chiaro che quest'altra formula mette in guardia dal proposito di voler definire la forma della buona risoluzione della questione del senso, aggirando il riferimento ai soggetti. Tuttavia, secondo Callegaro questo riferimento ai soggetti è quello che caratterizza solo la seconda interpretazione della questione del senso, è quello che non si può valorizzare senza aderire a una sorta di posizione esistenzialista. È tempo allora di discutere la seconda interpretazione che attraverserebbe quel mio libro.

Stando a questa seconda interpretazione, tentare di elaborare una mediazione della situazione che abbia senso significa elaborare una mediazione che sappia corrispondere alla singolarità e “autenticità” di colui (o di coloro, ma presi come una molteplicità di singoli), che a quell'elaborazione lavora (o lavorano). Risolvere in maniera soddisfacente la questione del senso sarebbe dunque liberarsi di qualunque mediazione anonima e forgiarne una che porti tutti i segni della singolarità: che sia cioè forgiata dal singolo in un creativo lavoro singolare (o attraverso un'interazione singolare tra singolarità) e che sia dedicata alla situazione data in tutto ciò che la singularizza. L'insufficienza della mediazione ricevuta non deriverebbe dal non corrispondere all'articolatezza data, ma neppure dalla sua incapacità di sviluppare bene i significati condivisi liberandoli da ciò che in essi è insufficientemente articolato, bensì dal fatto stesso che essa non è dedicata alla singolarità della situazione. Si noti che, poiché solo il singolo soggetto può, se davvero una simile cosa è possibile, forgiare una mediazione a sé e alla sua singolare situazione dedicata, allora qualunque mediazione ricevuta, per il fatto stesso di essere ricevuta (cioè, per dir così: forgiata dal Grande Altro), è in condizione difettiva e va oltrepassata. Detto altrimenti, ma sempre stando a questa seconda interpretazione della questione del senso, una configurazione socio-culturale va giudicata patologica se offre mediazioni anonime; poiché, però,

in questo quadro, qualunque mediazione offerta o ricevuta, e non forgiata all'interno di un'interazione tra singoli in cui ciascuno si dedichi alla singolarità dell'altro, non può che risultare anonima, allora qualunque configurazione socio-culturale è come tale patologica.

Nella seconda interpretazione, insomma, la cultura di cui, per così tante pagine, il libro dichiara e cerca di mostrare che è costitutiva dell'umano, si rivelerebbe infine ciò che gli esseri umani devono attraversare e oltrepassare per giungere ad una vita soddisfacente, *cioè* a una vita le cui forme siano da loro stessi continuamente forgiate e rinnovate; l'esito dovrebbe insomma essere fare sì che il terzo/primo dato dalle forme dell'agire divenga una sorta di terzo/terzo, cioè un deposito di prodotti intenzionali e singolari continuamente rinnovati dai soggetti in interazione libera tra loro. Ora, questa idea ritorna di tanto in tanto nella tradizione della critica sociale, ad esempio in alcuni luoghi notevoli della tradizione marxista (ma, ad esempio anche in Simmel): la si ritrova nel giovane Marx, ma corrisponde pure alla lettura più frequente e facile del pensiero di Debord. Proprio in uno scritto su Debord ho criticato tale idea, sia come chiave per leggere le opere del pensatore francese, sia da un punto di vista teoretico-speculativo: *in nuce*, il punto è che le forme culturali non possono essere insieme una condizione che apre possibilità (cioè, ad esempio, ciò che forma soggetti di certi tipi) e una condizione deformante o alienante o reificante (o, ad esempio, assoggettante i soggetti che soggettiva), né ovviamente ci si può cavare d'impaccio dicendo che questa identità è invece possibile perché è un'unità 'dialettica', questo, infatti, è solo un gioco di prestigio retorico³⁴.

Che la seconda interpretazione della questione del senso ammonti a un'assurdità, Callegaro lo sa bene ed è proprio per questo che la sua cortese ricostruzione delle due interpretazioni nasconde un'insidia. Se non capisco male, egli mi sta implicitamente dicendo che fino a che il discorso del libro non sarà nettamente sganciato dalla seconda interpretazione, tutto l'impianto è a rischio di implodere in se stesso come ogni discorso autocontraddittorio. Forse che in quel libro davvero tentennavo e prestavo il fianco a una così radicale critica? Non voglio preoccuparmi di escluderlo, perché preferisco concentrare l'energia su una domanda più importante: come è possibile fare sì che il riferimento ai soggetti che, anche poco fa, si è rivelato fon-

³⁴ Una decostruzione di un esempio di ricorso all'abracadabra della dialettica, l'abbiamo incontrata più sopra criticando l'idea che la dinamica sociale sia da ricondurre alla dialettica tra individui e cultura. L'argomento cui ho invece alluso ora nel testo, l'ho sviluppato nel già citato saggio: *Il dominio dello spettacolo sulle forme dell'esperienza. Un confronto con Guy Debord*, pp. 118-119.

damentale nella determinazione del fine generale del lavoro di articolazione, non venga sviluppato sulla falsariga della ‘seconda interpretazione’?

Prima siamo giunti a sostenere che, per un soggetto umano, comprendere e rispondere praticamente alla situazione in cui si trova, cioè poi *mediarla*, in un modo che risulti soddisfacente in relazione alla *questione del senso* significa elaborare una mediazione *in cui possa riconoscersi*: sia la mediazione-comprensione della circostanza cui ha da rispondere, sia poi la mediazione-comprensione dell’azione con cui vi risponde sono tali che quel soggetto aspira a riconoscervisi. Ora dobbiamo mostrare che tale riconoscersi in una mediazione non ha come condizione necessaria ciò di cui parla la ‘seconda interpretazione’. Ma che cos’è esattamente che la ‘seconda interpretazione’ richiede come condizione necessaria? Non è chiaro e non può esserlo visto che la ‘seconda interpretazione’ ammonta in ultima analisi a un’assurdità (che cosa potrebbe mai essere una mediazione interamente dedicata a una singolarità? Forse un costrutto che non intesse per nulla simboli e significati condivisi e che non li tesse secondo le norme condivise del linguaggio?). Dobbiamo allora procedere nella direzione inversa e mostrare che ciò che è effettivamente necessario affinché un soggetto possa riconoscersi in una mediazione non porta in sé le assurdità che caratterizzano la ‘seconda interpretazione’.

Ebbene, la doppia condizione necessaria e sufficiente affinché un soggetto possa riconoscersi in una mediazione è [a] che le istanze che in essa sono riconosciute valide (e che governano sia la comprensione della circostanza, ad esempio, la determinazione di ciò che in essa è rilevante e di ciò che è secondario, sia la progettazione della risposta ad essa) siano istanze che egli stesso riconosce valide e [b] che non vi siano istanze che egli riconosce valide, ma che non siano riconosciute (oppure superate)³⁵ nella mediazione, o addirittura che siano misconosciute o svalutate in essa. Insomma, il soggetto deve sì riconoscere sé nella mediazione, ma in quanto vi riconosce *ciò per cui ne va di sé*, ossia, ciò che vale per lui, ciò su cui non cede³⁶. (La seconda interpretazio-

³⁵ Qui la nozione di ‘superamento’ ha un significato preciso: una mediazione pretende di aver superato un’istanza solo se pretende che tutto ciò che valeva davvero in essa (e che al limite può essere nulla) è recuperato e salvaguardato dalla mediazione, mentre è lasciato cadere solo ciò che era secondario o cattivo.

³⁶ A questo punto del discorso non è più necessario ribadire che ciò che per un soggetto vale, cioè quelle che per lui sono validità pratiche (beni/valori/ideali oppure norme), non sono significati dapprima solo privati che possono, unicamente in seconda battuta, divenire sociali (ossia parte delle risorse culturali) oppure no. I significati cui un soggetto aderisce li ha incontrati grazie alla cultura (cioè in quanto abita la semiosfera) – a prescindere dal fatto che tali significati siano stati costituiti in essa, oppure semplicemente si facciano incontrare all’interno di essa. Ma allora quello che in seconda battuta può accadere o non

ne, cui forse più di una mia espressione poco riuscita fa spazio, sembra invece chiedere che la mediazione si faccia specchio del sé singolare).

Quanto appena affermato va urgentemente integrato con tre chiarimenti. I primi due ricordano tesi su cui mi sono già soffermato più sopra. Innanzitutto, ricordo che le 'istanze che valgono' possono essere sia valori, cioè, più esattamente, contenuti che attraggono in virtù della loro bontà, sia norme che pretendono di essere giuste. In secondo luogo, ricordo che le istanze che valgono per il soggetto non sono da rappresentare come dei contenuti ben definiti di cui egli è ben consapevole: questo accade talvolta, ma non sempre, né perlopiù; il soggetto viene in chiaro su ciò che per lui davvero conta (o su come intende concretamente ciò di cui sa solo in maniera generica che per lui conta) proprio confrontandosi con la mediazione, cioè, più esattamente, partecipando al lavoro di mediazione. Il terzo chiarimento è strettamente legato al secondo: da quanto appena detto non viene forse che un soggetto può riconoscersi in una mediazione solo se ha partecipato alla sua tessitura? E se le cose stanno effettivamente così, ciò non significa forse che qualunque mediazione ricevuta è per ciò stesso una in cui è impossibile riconoscersi? Credo che si debba rispondere no a entrambe le domande e ora proverò a spiegare come sia possibile dare queste risposte senza disconoscere quanto ricordato nel secondo chiarimento. Comincio col premettere che vi sono effettivamente mediazioni alla cui tessitura il soggetto partecipa attivamente: partecipa ad esempio, in maniera più o meno diretta, alla tessitura delle mediazioni politiche, cioè che riguardano direttamente il comune, ma partecipa anche, sempre in maniera più o meno diretta, alla tessitura di altre mediazioni che appartengono nondimeno alla cultura e dunque che regolano nondimeno questo o quel momento della vita sociale. Ciascuna di queste tessiture è sempre anche una contrattazione con la tradizione culturale oltre che con la circostanza da mediare (in realtà, come abbiamo già detto, questa distinzione, a seconda di come è sviluppata, diventa intellettualistica: la tradizione pesa sulla e determina la circostanza che va mediata, cioè, in ultima analisi ne è parte). Nessuna di queste tessiture è immediatamente a disposizione del singolo: un singolo da solo non modifica la cultura, neppure in piccola parte; la modifica della cultura richiede sempre che l'eventuale gesto singolare sia come 'ratificato', ad esempio venendo tramandato; insomma, un gesto singolare cambia la cultura se è iscritto in essa, ma non vi si iscrive da solo (e sostenere il

accadere è che tali significati siano accolti nella mediazione dominante (cioè, più esattamente, nella concatenazione di significati che media e regola il modo in cui *si comprende* la e *ci si comporta* nella situazione – la mediazione dominante è quella che definisce il comportamento normale, cioè quello perlopiù tenuto e che perlopiù non desta rimostranze o richieste di giustificazione.

contrario comporta disconoscere lo statuto primo/terzo della cultura o del tesoro delle forme). A lato dei casi di partecipazione attiva alla tessitura, ce ne sono altri in cui o il riconoscersi in una mediazione accade da sé, oppure richiede un lavoro che però trasforma solo il soggetto e per nulla la mediazione ricevuta. Sul primo caso, che fa pensare a una situazione da “bella eticità” e che spesso è proiettato sulle società arcaiche (la tesi per cui la “coscienza collettiva” prevale su quella individuale significa appunto che ciascun singolo aderisce immediatamente a ciò che la cultura gli offre: quello che conta per lui è quello che già conta per tutti; per dir così, non c’è frattura), su questo caso, dicevo, non mi soffermo ora. Quanto all’altro, esso è oggi fondamentale: il discorso circolante che propone al soggetto di adattarsi per sciogliere il suo disagio è un discorso che occulta la possibilità di partecipare attivamente a processi di ritessitura e sposta il fuoco dell’attenzione sul singolo cui è chiesto di trovare le ragioni per cui riconoscersi nella mediazione dominante. Ebbene, in proposito vorrei osservare che non vedo buone ragioni per escludere *a priori* che tale adattamento possa riuscire e che in tale caso non si avverta alcuna strettura: siamo nei pressi del tema marcusiano dell’*effetto di piena soddisfazione*. Per contrastare i rischi insiti in questo effetto, si può provare a sostenere che il soggetto è sempre e comunque abitato da un’inquietudine che rovina e distrugge quell’effetto: in quel ‘secondo volume’, vorrei discutere questa linea di ricerca mostrando in che modo potrebbe evitare di impegnarsi nella tesi che quell’inquietudine sia totalmente indipendente dalla socialità dell’essere umano – una tesi troppo problematica. Ad ogni modo, c’è anche una seconda possibile strategia per attaccare l’effetto di piena soddisfazione: facendo leva sul fatto che tale effetto comunque non avvolge tutti – e questo è fin troppo evidente –, si tratta di promuovere l’apertura di conflitti simbolici su ciò che è bene; in questo caso è l’incontro con altre mediazioni che rivela a chi è soggetto all’effetto di piena soddisfazione che può aspirare a qualcosa di più e, insieme, che c’è ancora molto di non riconciliato per cui un eccessivo senso di soddisfazione è inevitabilmente pagato da una violenta restrizione del proprio sguardo sul mondo.

La domanda formulata poc’anzi chiedeva se non sia impossibile riconoscersi nelle mediazioni ricevute. La risposta è no, infatti un tale riconoscersi è possibile: in primo luogo, esso può accadere ricontrattando le mediazioni ricevute e partecipando a processi di ritessitura di queste – tale caso va citato perché in esso ci si rapporta realmente alle mediazioni ricevute, non le si sta rimuovendo; in secondo luogo, esso può accadere in maniera spontanea – anche se forse questo caso è difficile nelle società ultra differenziate e in cui ciascuno è socialmente portato a rapportarsi a se stesso come una singolarità originale e irriducibile; in terzo luogo, quel riconoscersi nelle mediazioni rice-

vute può (forse) accadere attraverso un lavoro su di sé che riesce a produrre quantomeno l'*effetto soggettivo* di piena soddisfazione o di riconciliazione. All'intersezione tra il primo e il terzo caso ce n'è un quarto la cui descrizione può sembrare un gioco di parole: ci si riconosce nella situazione dominata dalle mediazioni ricevute riconoscendo di non riconoscersi nelle mediazioni ricevute. In questo caso, ciò che rende insoddisfacente la mediazione ricevuta è tematizzato e riconosciuto dal soggetto (o dai soggetti), però le condizioni generali sono tali da non aprire una reale possibilità di ritessitura della mediazione culturale, ossia, non sono tali da aprire la possibilità che l'insufficienza tematizzata 'divenga mondo', cominci a regolare pratiche differenti e trasformative: in questo caso l'insufficienza *non* è più *subita* in una sofferenza spirituale, esiste ancora e ancora produce effetti, tra cui effetti di sofferenza, ma la posizione soggettiva rispetto ad essa è cambiata; e questo cambiamento che ora non riesce ad avere altri effetti sul mondo sociale è una risorsa tenuta in caldo, come parte dell'"ordinata virtù", in attesa che la "fortuna" faccia la sua mossa e si presenti l'"occasione" per trasformare la mediazione dominante.

* * *

Ho provato a chiarire alcune delle cose che penso sulla questione del senso che impegna ciascun essere umano (persino quelli che vi trovavano immediatamente risposta grazie all'adesione senza resti alla bella eticità che li avvolgeva – posto che siano mai esistiti). In particolare, ho cercato di mostrare come, a mio parere, questa idea di senso faccia da misura ultima, o per meglio dire, da forma generale della misura all'opera di mediazione simbolica e pratica cui i soggetti umani si dedicano per affrontare le situazioni che incontrano. Che si aspiri al fatto che tale mediazione risponda alla questione del senso significa che si aspira, più o meno oscuramente, a potersi riconoscere in essa, *cioè* (e tralasciando le complicazioni già esposte), che si aspira a poter ritrovare tenute per valide, nella mediazione, le stesse istanze per le quali si avverte, più o meno oscuramente, che ne va di sé. Ora, sebbene io sia propenso a ritenere (sulla base degli argomenti evocati e di qualcun altro) queste tesi semplicemente vere e dunque da affermare perché vere, credo che sia importante aggiungere che vi sono ulteriori ragioni per cui è importante che una filosofia morale sviluppata come filosofia delle cose umane dia tanto peso alla questione del senso e subordini a questa la problematica del giusto.

Per poter chiarire, seppure molto sinteticamente, quanto ora accennato, formulo subito la tesi generale: la risposta sul senso è prioritaria rispetto a quella sul giusto in quanto, a differenza di questa, quella risolve immediatamente (cioè non consente neppure che si costituisca) il problema del coinvolgimento del soggetto nell'operatività della mediazione. Le delucidazioni e le

precisazioni che, per quanto minimali vogliamo ora essere, sono a questo punto comunque necessarie, le farò precedere da queste importanti righe di Fabris:

“E, per quanto riguarda il problema del senso, potrebbe essere (...) importante (...) individuare [anche] le effettive forme di coinvolgimento attraverso le quali il senso opera, e i modi in cui tale coinvolgimento si attua concretamente. Solo così, infatti, una filosofia che vuol dirsi “pratica” può configurarsi come una ricerca in grado davvero di dar senso all’agire umano, o di riconoscerne il senso suo proprio. Ma, soprattutto, solo così essa è in grado di confrontarsi adeguatamente con le diverse articolazioni di ciò che possiamo ancora oggi chiamare ‘nichilismo’”.

Non mi soffermerò ora sul consiglio iniziale, sebbene lo ritenga decisivo: è vero in effetti che in questo libro ho insistito sui momenti, le esperienze di strettura, in cui si avverte che qualcosa non funziona nelle risposte dominanti alla questione del senso, ma ho sottovalutato il fatto che nella configurazione sociale sono attivi anche processi che tentano di affrontare queste crisi e di tessere nuove configurazioni di senso. Soprattutto la lettura de *L’età secolare* di Charles Taylor mi ha reso più avvertito a questo lato della problematica del senso, un lato che non potrà non essere tematizzato in quel futuro volume e che lo rende dunque molto difficile da elaborare³⁷. Ora, invece, mi interessa il fatto che Fabris connetta la questione del senso a quella del coinvolgimento e poi, per opposizione, alla problematica del cosiddetto ‘nichilismo’, il quale, accostato da questo angolo si rivela innanzitutto un complesso di atteggiamenti legati alla pratica e all’autorappresentazione dell’*indifferenza*³⁸.

Ora, sebbene siano innanzitutto incontri con altri e relazioni interpersonali a produrre coinvolgimento e con ciò la possibilità di trovare un’effettiva risposta alla questione del senso secondo cui vivere le situazioni in cui ci si trova, ritengo che sia importante parlare di coinvolgimento anche in rapporto ad alcuni significati, in particolare quelli che si pongono come validità pratiche (i beni/valori e le norme). È sulla base di tale idea che prima ho parlato di coinvolgimento del soggetto nell’operatività di una mediazione: tale coinvolgimento si verifica se e solo se il soggetto aderisce alle, e dunque si ri-

³⁷ Cfr. C. TAYLOR, *L’età secolare*, tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009

³⁸ Il nesso che Fabris qui opera ha alle spalle una parte della sua ricerca filosofica degli ultimi anni, penso ad esempio a: A. FABRIS, *Senso e indifferenza. Un clusterbook di filosofia*, ETS, Pisa 2007.

conosce nelle, istanze che, dall'interno della mediazione in cui sono incastornate, pretendono di valere, e così facendo regola su di esse la sua comprensione della situazione e la sua risposta pratica ad essa (per cui, appunto, quella mediazione opera attraverso il suo comportamento intellettuale e pratico)³⁹. Insomma, una mediazione che ha senso per un soggetto, cioè in cui egli si riconosce, è per ciò stesso una mediazione sulla base di cui costui si regola e dunque in cui è coinvolto. Quello che sto cercando di dire è che una mediazione che ha senso per un soggetto non può essere per costui un discorso inerte da un punto di vista motivazionale: in rapporto a una mediazione che 'fa senso' a un soggetto, non ci sono neppure le condizioni per porre il problema se essa sia o meno motivante oppure, se essa meriti o meno di motivare, infatti, motiva un soggetto ciò che vale per lui, ma una mediazione che ha senso è appunto una che riconosce valore alle stesse istanze cui lo riconosce il soggetto. Una mediazione rispetto a cui un soggetto (o più soggetti) trova (o trovano) soddisfatta la questione del senso che lo agita (o li agita) è una mediazione rispetto a cui costui (o costoro) non è (o non sono) indifferenti.

L'atteggiamento dell'indifferenza è difficile da descrivere giacché occorre tener conto sia di ciò cui effettivamente esso dà luogo, sia della sua rappresentazione soggettiva. Stando alla rappresentazione soggettiva, indifferente è il soggetto per il quale nessuna differenza fa più differenza. Poiché una differenza che fa differenza è, dal punto di vista cibernetico, un'informazione, si dovrebbe concludere che un indifferente è qualcuno a cui è di fatto impossibile che arrivino informazioni. È ovvio che questa determinazione è troppo forte. Più plausibile è dire che per l'indifferente non fanno differenza le differenze cui gli altri (e la cultura, il Grande Altro) riconoscono valore. Questo vorrebbe dire che l'indifferente è qualcuno che non può riconoscersi in alcuna mediazione perché nulla conta per lui e dunque nulla che conti per lui può ritrovare riconosciuto e salvaguardato da una mediazione. In realtà, sebbene sia proprio questo il contenuto dell'autorappresentazione soggettiva dell'indifferente, anche questo caso è impossibile: nella misura in cui fa pur qualcosa, anche l'indifferente attribuisce un qualche valore a qualcosa, attribuisce una qualche bontà a qualche contenuto. Rilevar questo, comunque, non deve portarci a concludere che l'indifferenza sia solo un'illusione: un grappolo di atteggiamenti che meritano il nome di indifferenza sono ben reali, solo che la loro attuale rappresentazione soggettiva non è adeguata. Detto altrimenti, ciò che caratterizza effettivamente l'indifferente non è davvero che per lui nessuna differenza di valore faccia differenza, ma è qualche altra

³⁹ Detto altrimenti: la mediazione in questione, grazie all'adesione del soggetto, è operativa (e dunque fa il suo lavoro, cioè regolare quanto accade nella situazione) anche attraverso ciò che quel soggetto di fatto fa nella situazione.

cosa. Che cosa sia quest'altra cosa merita uno studio approfondito, ma qui possiamo lasciare la domanda del tutto aperta: importante è solo dire che l'indifferenza esiste, e dunque ha delle caratteristiche, anche se la sua rappresentazione soggettiva ha per contenuto un'illusione.

Ora, nella misura in cui anche presso l'indifferente ci sono forme di desiderio e dunque forme di pretese di bene, allora non è impossibile che egli si riconosca ad un qualche livello in qualche mediazione (d'altronde se così non fosse per nulla, l'indifferente non potrebbe agire: produrrebbe solo gesti che gli altri dovrebbero interpretare). Persino l'indifferente non può distruggere in sé la questione del senso: anch'egli è coinvolto in qualche mediazione, per quanto evanescente o superficiale questa possa essere. Ecco, la stessa cosa non si può dire per la questione del giusto. Mi spiego. Anche la pretesa del giusto non è del tutto evadibile: questo significa che, in un dato momento, nessuno, neppure l'indifferente, può evitare di essere impegnato (quantomeno tacitamente) nella pretesa che una qualche norma sia giusta, al limite la presunta norma che permette di fare solo quel che capita o aggrada. Da questo punto di vista, anche l'indifferente, diversamente da quanto crede, è già da sempre coinvolto con l'idea di giusto: egli crede di poter fare un passo indietro e chiamarsi fuori dalle richieste normative che si spacciano per giuste, ma in realtà non arriva mai a ritrarsi da qualunque riferimento al giusto. La presunta posizione dell'amoralista puro o, appunto, dell'assolutamente indifferente non è davvero una posizione consistente: non c'è per nulla, proprio come non ci sono ferri di legno. Tuttavia, anche in questo caso, gli atteggiamenti mal inquadrati attraverso l'idea inconsistente dell'amoralismo puro sono reali e possono essere descritti. La mia ipotesi in proposito è che l'indifferente, rappresentandosi (falsamente) come al di fuori del campo dove ha senso parlare di norma giusta o ingiusta, è di fatto insensibile a qualunque discorso che pretenda di formulare norme giuste. Mentre può, senza smettere di essere un indifferente, giungere a riconoscere che quanto altri pretendono buono può avere forza motivante anche su di lui (giacché può riconoscere che lui stesso è già attratto da alcuni contenuti che gli appaiono buoni), non può giungere a riconoscere, senza smettere di essere un indifferente, che le altrui pretese di giustizia lo stanno già interpellando e dunque possono essere motivanti anche per lui. Mentre non può disconoscere di trattare almeno qualcosa come buono, può credere di non trattare nulla come giusto e dunque credere che la stessa questione del giusto non lo riguardi.

Se teniamo presente la diffusione dell'atteggiamento indifferente nella nostra configurazione sociale o, se si preferisce, nell'epoca del nichilismo, intuiamo facilmente che quanto appena detto ha conseguenze molto importanti sulla filosofia morale. Insomma, se l'indifferenza è davvero diffusa e se la mia ipotesi d'analisi di essa è corretta, allora una filosofia morale che produ-

ca innanzitutto imperativi o enunciati intorno alla giustezza di norme o principi è una pratica discorsiva destinata a non poter incontrare e tantomeno coinvolgere e trasformare gli esseri umani. La filosofia delle cose umane deve tenersi alla larga da questo vicolo cieco e lo fa posponendo (che non significa: riducendo) la questione del giusto alla questione del senso. Questo *non* significa affatto che se in una certa situazione i soggetti si riconoscono in una norma che è in realtà ingiusta, allora 'va tutto bene'. Questo significa [a] che se in una situazione ci sono soggetti che si riconoscono in una certa mediazione che include un certo assetto normativo e se ci sono buone ragioni per giudicare ingiusto tale assetto, allora quelle ragioni possono motivare l'apertura di un conflitto simbolico su quella mediazione, [b] che se quei soggetti non sono degli indifferenti (e cioè sono invece soggetti per i quali il giusto è una delle istanze che contano), allora in quel conflitto si potrà fare leva sull'idea di giusto e tentare di mostrare che l'assetto dato non partecipa di essa e [c] che se, invece, quei soggetti sono indifferenti, allora prima di poter fare leva sull'idea di giusto bisogna averli coinvolti in essa, cioè aver fatto sì che questa abbia senso per loro, sia una che riconoscono valere e contare anche per loro... insomma, bisogna prima aver fatto sì che l'idea di giusto e dunque qualunque contenuto che è preteso parteciparne non appaia loro inerte dal punto di vista motivazionale.

Risposizione. Quando si parla a favore della questione del senso prima che a favore di quella del giusto, arriva presto o tardi l'obiezione del nazista: "e se per uno ha senso una mediazione generale che prevede lo sterminio di altri?". Per rispondere, bisogna fare i due seguenti sotto-casi: [1] se per costui quella mediazione ha senso anche perché egli si riconosce nel modo in cui in essa il giusto è preteso avvolgere quelle leggi, allora si aprirà immediatamente un conflitto sull'essere effettivamente giuste di tali leggi; anche in questo caso ci si misura sul senso, ma qui la questione del senso si declina come questione del giusto (così: "ti riconosci in ciò che è giusto, ma queste leggi sono davvero giuste?"). [2] Se invece per costui quella mediazione ha senso per altre istanze che salvaguarda, mentre la questione del giusto gli pare una a cui è indifferente, allora si dovrà aprire un conflitto simbolico sulla sensatezza di quella mediazione, volto innanzitutto a fare sì che costui si riconosca nell'istanza di giustizia, riconosca di essere coinvolto nel problema della giustizia della mediazione vigente. Nel caso 2 bisogna fare una strada più lunga, altrimenti si rischia di elaborare una salda difesa del giudizio che dichiara ingiuste quelle leggi, la quale però resta lettera morta presso coloro il cui comportamento dovrebbe contribuire a trasformare.

Perché la filosofia delle cose umane possa incontrare gli esseri umani e non chiudersi su rassicuranti discorsi che finiscono con l'essere autoreferenziali perché del tutto incapaci di pensare le condizioni in cui potrebbero di-

venire effettuali, occorre che impari a coinvolgere gli esseri umani e questo richiede che sappia far leva sulla questione del senso attraverso cui questi interrogano le mediazioni ricevute o elaborate di bel nuovo; quelle mediazioni con cui tentano di avere a che fare con le situazioni che incontrano nell'esperienza pratica, cioè nell'*esperienza etica*.

* * *

Non so se il presente scritto sia un modo di rispondere ai cinque articoli precedenti che è *conveniens* con essi. So però che l'energia per scriverlo l'ho ricavata tutta dal dono splendido che quelli hanno rappresentato per me. Grazie.

VARIA

The Moral and Cognitive Value of Art

Elvio Baccarini

Università di Rijeka

Dipartimento di Filosofia

Milica Czerny Urban

Università di Rijeka

Dipartimento di Filosofia

ABSTRACT

This paper is about the notions of the artistic, aesthetic, cognitive and moral value of art and their (possible) interconnectedness. The main concern is to try to advocate the cognitivist claim about the artistic value of artworks' contribution to the advance of knowledge, as well as for the relevance of the moral dimension for artistic value. This is a discussion of the intersection of the debate about moral and aesthetic value. The central part of the paper is focused on a debate with Peter Lamarque. The problem of immoral artworks and their cognitive value is discussed at the end of this paper in order to show that they are counterexamples of the thesis of artistic relevance of the moral dimension.

KEYWORDS

Artistic cognitivism, aesthetic autonomism, aesthetic moralism, cognitive immoralism, institutional theory

1. Introduction

This paper is about the cognitive and moral value of art. Precisely, this paper is about the value artworks have in virtue of being exemplars of art. This is a debated issue because reasons for valuing art seem to differ across different eras, cultures, and persons. Some people value art for its pleasure and leisure, some for the way it gives us an opportunity to gain insights about different situations and (fictional) characters, and some for the education it may afford. There are several objections to the idea of finding one unified fundamental reason for why we value art, but we don't think that these differences should force us to give up and conclude that an appreciation of art is too varied to say something about its value in general terms.

To start, we can say that there is wide-spread agreement about what does not constitute the artistic value of artworks. For example, the value we are speaking about is not the amount of money that one can receive for a picture that one is selling. We call this the market value of art, i.e. the value that artworks have in virtue of their particular place in the market. It is not controversial to say that the market value of an artwork is not a characteristic that is relevant in establishing the artistic value of the artwork. We can try to explain this common stance in various ways. We can say, for example, that the market value depends, in great part, on contingencies and is apt to be variable. We can say that this same, or a similar value, can in general be realized by other means. For example, a person who needs money can obtain it by deciding to sell her car instead of a picture that she possesses. In this paper, we put the issue of the artistic value of artworks in terms of the proper focus a person has when she approaches an artwork as artwork. The value of artworks that we are speaking about is the value that a person cannot neglect if she wants to properly consider the artwork as artwork.¹ It is not regrettable if one neglects the market value of an artwork if one considers its artistic value. Neglecting some other features, however, represents a failure in approaching the artwork from the standpoint of its artistic value.

Despite such values from which we can uncontroversially distinguish artistic value, there are disputed issues. There are debates, for example, about whether the epistemological contribution of an artwork is a part of its value as artwork. James O. Young, for example, is one of the authors who most radically claims that considering how much an artwork contributes to the improvement of our knowledge is a part of evaluating it as an artwork (furthermore, he says that this is important to establish whether something is even an artwork at all) (Young, 2001). There is an intense debate about whether the moral dimension of an artwork influences its artistic value, and, again, we can put the question in terms of whether we artistically approach an artwork properly if we let its moral dimension influence our artistic judgment about it, and how.

2. Subject, theme, aboutness, seriousness

Peter Lamarque is the principal author who we discuss in this paper. His

¹ Here we follow (Lamarque and Olsen, 1994, 255-257 and Lamarque, 2010, 101-103)

specific interest is in the philosophy of literature, but we extend his theses to other art forms as well, and debate them in this broader context. In his considerations of what is proper in evaluating an artwork as artwork he says that “the design, form, and the structure of verbal artifact; the presentation of a subject with a reasonable degree of coherence and connectedness; and the development of a thematic interest that allows for deeper, more far-reaching reflection on, and beyond, the particularities of the subject” (Lamarque, 2009, 258) are all expectations that readers have when approaching works of art. The value of art resides on the quality of experience that artwork yields and, for Lamarque, it is based on “two broad dimensions: imaginativeness or creativity evident in design of the work, and the richness of its content at both subject and thematic levels” (Lamarque, 2009, 259). We will now dedicate a few words to explain the distinction between the subject and the theme of an artwork. Both, the subject and the theme related to the artwork. To explore a work’s subject is to detect what it is immediately about, to speak of its explicit preoccupation, to retell its content, specify its main characters, events, emotions.

On the other hand, the theme includes much more than interpretative statements on the subject. When we speak of the interpretation of the theme, we are speaking of identifying the subject matter or the artwork’s immediate content; and we are taking into account the whole perspective and vision the artwork is offering. Successful literature exposes its theme in an illuminating way and calls upon wider and more extensive interpretation. This differentiation between subject and theme is explicated by Lamarque with examples like Shakespeare’s *Macbeth*, *King Lear*, *Othello*. To that we add the example of the film: *The Lives of Others* (*Das Leben der Anderen*). The subject of the movie is a secret police agent’s preoccupation with the lives of a writer and his lover to whom he is conducting surveillance on. On the thematic level it is a movie about the control hidden powers exercise on the lives of people. “Posing a stark, difficult question — how does a good man act in circumstances that seem to rule out the very possibility of decent behavior? — it illuminates not only a shadowy period in recent German history, but also the moral no man’s land where base impulses and high principles converge. Mr. von Donnersmarck, born in West Germany in 1973 and making his feature film debut, demonstrates astonishing visual and narrative rigor. Even more remarkably, he is able to reach back into the totalitarian past and over the Berlin Wall into the grim, brutal absurdity of the late, unlamented German Democratic Republic, and lay bare the anxious, cruel

psychology of socialism as it once existed” (Scott, NYT). “You expect the movie to focus on the charismatic couple and their "subversive" activities (they drink, party with artistic friends of questionable political correctness, and have sex!), but "The Lives of Others" is really about the observer, the anonymous little gray man. He's supposed to maintain his distance, but the lives of the others he's monitoring begin to infiltrate his own consciousness” (Emerson) “If there is any justice, this year’s Academy Award for best foreign-language film will go to “The Lives of Others,” a movie about a world in which there is no justice” (Lane).²

Many different artworks may share a common subject, but on their thematic level they are different. Each artwork explores and demonstrates its own theme, through representing its concept and vision, preferably in an illuminating way, irrespective of whether it shares the subject with many other artworks. Lamarque’s example is represented by: Marlowe’s, Sophocles’s and Mann’s versions of Faust myth (Lamarque, 2009, 151). Literary critics tend to usually generalize works, and try to formulate thematic statements, which, in Lamarque’s sense are the unifying vision of the artwork. Also, some philosophers of art think that the issue of truth in the interpretation on a thematic level is a central concern when engaging with the artwork. But, we will explore Lamarque’s critique of cognitive value of artworks hereafter.

In order to show Lamarque’s stance more completely, it is important to remark on the element of seriousness in art. As he says”: “The point is that we can acknowledge the power and seriousness of literature, even its ‘cognitive’ nature, without supposing that its seriousness (value) lies in its ability to advance knowledge. [...] When a novelist (Kafka, say, or Beckett) presents a pessimistic or nihilistic view of the world we can take pleasure from the novel and value it as literature without endorsing the vision portrayed. The interest is in how powerfully, effectively, and originally the vision is developed. That is a literary interest, not any empirical, philosophical or sociological support for the vision that might or might not be forthcoming from outside” (Lamarque, 2010, 80). “Some philosophers of literature are uneasy with the underlying thought that literary works can only be good if they have an educative function. That need not be the way to understand the ‘usefulness’ of poetry. The mistake is to suppose that to be serious or reflective a work must in effect teach something. Yet there is no such implication.

² These quotations are critic's reviews of the film *The Lives of Others*

A work is serious if it treats of a serious subject matter.³ But it can do that without being true and without presenting a view that ought to be endorsed” (Lamarque, 2009, 258).

As we see, seriousness is constituted by various elements. Some of them are related to the way the content is presented (power, effectiveness and originality), others are related to the content as such: “A work is serious if it treats of a serious subject matter”. More precisely, a serious subject matter is something of perennial human interest, typically deep moral issues.

Lamarque’s thesis is that it is only relevant that the artwork is about such issues and that it develops this content with artistic values as those indicated above, but it is never artistically important that it, for example, advances our knowledge about what it treats, or contributes to improve our morally. On the contrary, we think that, endorsing the element of seriousness of artworks as a necessary element of their value, establishes the advance of knowledge or improvement of morality as values, as well.

3. *Aesthetic and artistic values*

The next section is dedicated to terminological clarity. In the current debates the distinction between “aesthetic” and “artistic” is not always clear. In some cases the distinction is not a problem. There are authors who say that the two completely overlap and thus define aesthetic value in narrow terms. Just as there are authors for whom the formal properties of the artwork are sufficient to establish the aesthetic and the artistic value of artworks.

“Artistic value” and “aesthetic value” are the equivalent of Berys Gaut, as well, but for opposed reasons, i.e., because he introduces several components in the aesthetic value. More precisely, Gaut speaks about the difference between wide and narrow aesthetic value. He claims that wide aesthetic value and artistic value are, actually, one and the same and they capture more than the formal (or beautiful) properties of works. Gaut claims that artistic theory, or wide aesthetic theory, should show not just that additional properties and values (such as cognitive and ethical) interact with aesthetic properties in a narrow sense, but that sometimes these qualities of art are aesthetic properties. (Gaut, 2007, 40.) Schellekens sees artistic value as the

³ Here the expression “subject matter” mustn’t be confused with the expression “subject” that we have defined above. “Subject matter” here refers most interestingly to what we indicated as the theme of the artwork.

value that art has in virtue of being a work of art, and as a value that can encompass different kinds of values, where the moral and aesthetic values are especially important for the intrinsic value of art. We see that in contrast to Gaut, Schellekens does not consider moral value as a possible part of the aesthetic value, even not if broad understood. The two concepts are distinguished, although they can both be part of the artistic value of an artwork. (Schellekens, 2007, 41)

Lamarque defines artistic value by making a difference between intrinsic and instrumental value. For artwork to be artistically valuable it has to be intrinsically valuable as a work of art, and it has to be response dependent (Lamarque, 2009, 233). In contrast to previously mentioned authors, Lamarque refuses to ascribe cognitive (and moral) values to the merit of intrinsic value. Also, he notices that there is a great difference between artistic and aesthetic value (in a narrow sense)⁴, since there is no explicit notion of what aesthetic is, and because of the examples of artworks that are not aesthetically valuable (in a sense of aesthetic usually grasped as beautiful). In addition, there are objects that are beautiful but are not pieces of art. Besides that, there are artworks that are anti-aesthetic or non-aesthetic, but if understood using a wider concept of aesthetic value⁵ they can still be aesthetically valuable. Aesthetic value is sometimes conceived as analogous to perception, while artistic value is more similar to interpretation (Lamarque, 2009, 18). It seems that Lamarque does advocate that aesthetic value (in a wider conception) can be a critical value (artistic value) that an artwork can yield, as long as it is intrinsically valuable for the artwork as a work of art.

We intend to remain neutral in this paper in relation to the issue about whether cognitive and moral value are part of the broad aesthetic value (that is equivalent to artistic value), or are values of artworks additional to aesthetic value. The important thing for us is to have concepts distinguished from narrow aesthetic value. Dependently of the authors that we discuss in various parts of the paper we will use artistic value or aesthetic value as op-

⁴ Lamarque takes Gaut's differentiation of narrow and wide notions of aesthetic values, in *Philosophy of Literature*, 18.

⁵ A wider conception of aesthetic value relates to cases of non-aesthetic and anti-aesthetic examples. Lamarque concludes that: "Whenever we talk about the way something is achieved (an effect, a response) we are potentially in a realm of aesthetic. As for the anti-aesthetic work, it is not entirely paradoxical to speak of a successful, even the aesthetically successful, use of ugly, repellent or shocking elements in bringing about some artistic end" (Lamarque 2009, 234).

posed to narrow aesthetic value.

3. *The importance of cognitive and moral value of artworks*

Now we go back to our discussion with Lamarque about whether cognitive value and moral values are a part of the aesthetic value of artworks. The debate about moral values, for Lamarque, starts not with asking whether moral thoughts and beliefs are present in works of art, because this is a fact that Lamarque finds obvious, but in questions concerning the relevance and status of these values. Namely, the aim of the debate is to discuss whether moral value is one of the reasons that contributes to the evaluation of literary works as works of art. In a similar way, Lamarque is ready to take for granted that art can contribute to the advance of knowledge, as well. For example, “Plenty of social history can be learned from the novel [*Felix Holt, the Radical*, by George Elliot], at whatever degree of reliability, but that kind of learning was never in dispute by the no-truth theorist”. (Lamarque, 2009, 106)

So, what is at dispute? “The crucial point for the cognitivist [...] is how important it is from a literary point of view to impart truth (or beliefs)” (Lamarque, 2009, 106). This is at stake in the debate. Lamarque does not deny that literary works can advance knowledge. He only denies this as an aspect of the literary importance of a work. Similarly, Lamarque’s thesis that moral values should not be included as a part of the intrinsic values of literary works is visible, as well: “To value a literary work for its own sake is not to value it for the truths it imparts or for the morality of its vision or for its ability to improve human lives. The great works of literature are not great because they make better or more moral or more knowledgeable readers but because they offer something strikingly unique, they show the very limits to which the medium of language can be stretched, and they create a ‘world’ or a vision often far beyond the powers of imagination of mere mortals” (Lamarque, 2010, 80).

On the contrary, we try to show that there are artworks which are artistically evaluated, among else, for their moral and epistemological elements, and argue that we cannot neglect these elements when we access these artworks as artworks. Precisely, we say that if, as Lamarque requires, we endorse thematic seriousness and depth as one of the values of art, then it follows that the advance of knowledge and moral improvement are artistic val-

ues, as well. As we remark, our thesis is conditional to the acceptance of seriousness in the sense of a serious engagement with issues of deep human interest. We do not deny here that art can be serious for other reasons, as well, as, for example, the employment of artistic techniques for amusement, or the simple wish to have experiences that we cannot have in everyday life. These can be, for example, foundations for the value of immoral art, and, therefore, lead to positions like immoralism, or even a denial of the possibility of establishing features with a stable valence in relation to the values of art. In the latter case, various, even opposed features, can contribute to the artistic value of the artwork, but they do this as contributory reasons, i.e. as reasons that are variable in their valence. For example, there may be cases where a negative moral value contributes positively to the artistic value of the artwork, while in other cases a moral flaw is the reason of the artistic flaw of the artwork, as well.⁶ But our concern is with the position of Lamarque who, although he remarks on the seriousness of art, says that it doesn't matter at all for the artistic value of an artwork whether it advances knowledge or has a positive moral contribution. In our opinion, if the importance of seriousness is endorsed, then the advance of knowledge, or improvement of morality are required, as well.

To be sure, we do not say that moral and cognitive values are sufficient for having artistic value, even in the case that thematic seriousness is taken as crucial. That would really correspond to a reduction of the value of art to that of philosophy or sciences. This is a result that Lamarque firmly wants to avoid (Lamarque and Olsen, 1994, 6, 22; cfr. Currie, 1995, 911) and we share his position on this. Consequentially, we do not say, for example, that works like *Uncle Tom's Cabin* are great literary works. We agree with Lamarque and many others on the example of *Uncle Tom's Cabin* that certainly has a relevant moral message but is nonetheless not valuable as a great artwork (Lamarque, 2009, 287). In our discussion we refer to artworks which are of high quality because of the different virtues they have, and among them moral or cognitive value.⁷

In a different case the problem is not to recognize the status of high value given to artworks that do not deserve it, but that of not recognizing

⁶ For typologies of theses on the value of art, see Carroll, (2000), Jacobson (2006), Schellekens, (2007, 64-88).

⁷ But, as it will be clearer later, didactic works like *Uncle Tom's Cabin* is not at the highest level if we consider cognitive values, as well.

the proper status of high value to those artworks that deserve it. Let's think about Sophocles's *Oediphus*. The tragedy considers the question of moral fate in a challenging way that can be taken as its theme. More precisely, we can take as the theme of the tragedy the influence of moral luck on moral virtue. Suppose that we do not agree with Sophocles' view on moral fate. Do we have, by this, to declare a diminished value of the tragedy? Or, think about Euripide's *Hecuba*, which theme may be that "nothing human is ever worthy of trust: there are no guarantees at all, short of revenge or death".(Lamarque, 2009, 253) The view is clearly too pessimistic. Does this have any influence on our appreciation of the work? We agree with what Lamarque says in a previous quotation about an analogous case, i.e. that "When a novelist (Kafka, say, or Beckett) presents a pessimistic or nihilistic view of the world we can take pleasure from the novel and value it as literature without endorsing the vision portrayed" (Lamarque, 2010, 80). But how is our acceptance of such a stance compatible with our claim that one of the values of artworks consists in the advance of knowledge?

We recognize the way the authors that we have mentioned are engaged with their themes as contributing to the high artistic value of their works irrespective of whether we are ready to accept the perspective of the themes or not. But in contrast to Lamarque, although we admit cases when, despite an artworks lack of cognitive value may be highly estimated in virtue of having an aesthetic value in the narrow sense,⁸ we think that considerations about whether the works play a part in advancing knowledge also contributes to their artistic evaluation. If we suppose that Oediphus's vision on moral fate, or the visions promoted in Euripides's and Kafka's works are wrong, we can nevertheless say that there are further epistemological benefits besides from directly offering new truths, and that these benefits contribute to increase these works' artistic value. It could be, for example, that an artwork enlightens aspects of a vision that we do not endorse, of which we were not aware. Our refusal to endorse that vision was naïve and not well founded. At the same time, because of this, the vision we endorsed, although broadly true, was naïve and not well founded. So, the artwork, although not directly offering truths, advances our knowledge through challenges and, thus, through offering improvements to what we believed earlier. But this is not a particularity for artworks only. We highly evaluate mutually inconsistent scientific and philosophical theories, although they are opposed and cannot

⁸ Cf. Young (2001, 108).

be true at the same time. Take for example, the works of Hume and Kant. They cannot at the same time present rightful positions about ethics or metaethics, and perhaps moral stances about suicide and other moral issues, but we value them because they enlighten the debate and offer unavoidable challenges for opposing positions.⁹ When we say this we think about epistemological benefits like those remarked by John Stuart Mill in his *On Liberty*. As Mill says, a position may be relevant even if it is not true. First, it may be partly true, and, therefore, help to improve the opposed position that is partly true, as well. Second, it stimulates us to rethink about the position we endorse. This may be beneficial, even if the position we endorse is fully true, because this prevents that position from becoming dogmatic (Mill [1859], 1977, 228-259). In our opinion, great artworks, as well as great scientific and philosophical theories, have these merits even when they offer the wrong perspectives. In particular, it is important to remark upon the relation with the former of the two values that Mill indicates, because, as Young says, it is difficult that great artworks offer perspectives that are completely wrong. Young speaks of exemplars of great Christian art (like the *Divine Comedy*) and, similar to what we have done in relation to the artworks we mentioned above, he says that it would be absurd to declare them as unworthy if Christianity would be proved to be mistaken. Nevertheless, as he says, these works “can demonstrate the rightness of perspectives on mourning, redemption, forgiveness, charity and other matters” (Young, 2001, 109). A similar point is said in (Gaut, 2006, 123).

5. Can there be a concept of depth deprived of a contribution to knowledge?

Let’s remember that the relevance of the contribution to the advance of knowledge for the artistic value of art is related to what Lamarque himself puts forward as one of the main aspects of his theory, i.e. that artworks (Lamarque speaks specifically about literary works) must be serious and deep in the sense of being engaged with issues of deep human concern. However, he thinks that this has nothing to do with the advance of knowledge: “What gives [to an artwork] depth is not so much that it implies a true proposition, but that it can be interpreted as about humanly interesting concerns [...] No doubt a different artistic treatment could present a theme of

⁹ Cf. Gaut, (2006, 123).

equal interest albeit formulated in a proposition which is the precisely negation of this one. It is the content of the proposition, what it is about, not its truth as such, that confers interest” (Lamarque and Olsen, 1994, 329-330). On the contrary, we do not see how the engagement might be qualified as serious and deep if it does not contribute to advancing knowledge (or moral attitude, as we discuss later). We blame engagements in art that lack this virtue in the same way as we consider it to be sophistry when philosophy engages with deep and important issues without contributing to an advance of knowledge about them, and with the only merit of showing virtuosity in the elaboration of arguments. This is the reason why we qualify authors like Oscar Wilde or Gabriele D’Annunzio (think about his *The Child of Pleasure*) as being less valuable than Dante and Shakespeare even when they include deep issues in their works, and they show high virtuosity in literary skills. In a similar way, Young speaks of Wilde by remarking upon the example of *The Importance of Being Earnest*. As he says, “This play is certainly one of the most delightful comedies in the English language. Despite its enormous hedonic value, however, I do not think that it is a great work of art” (Young, 2001, 108).

Lamarque might partially share this view, but says that the reason for the reduced artistic value in the cases we indicated is not related to a defect in the advance of knowledge, but with a different failure in respect of the requirement of a valuable treatment of a deep issue. To be sure, he does not accept the equivalence of criticism for the absence of depth in philosophy (qualified as sophistry) with the absence of depth in art (Lamarque, 2006, 134). However, again, our position is that we do not know what would be a valuable treatment of a deep issue apart from a contribution to the advance of knowledge on that issue. In describing depth in the treatment of a theme, Lamarque, for example, indicates “originality, lack of cliché, attention to detail, and so forth, rather than truth” (Lamarque, 2006, 130), or coherence, complexity as opposed to simple-mindedness, and having a fruitful imaginative development. (Lamarque, 2006, 139) We, however, doubt that all of these values are separated from the goal of the advance of knowledge. Lack of originality is a flaw in the advance of knowledge because, trivially, repeating what is already known, or illustrating something in a way that is already known, cannot advance knowledge. We can say the same about a lack of cliché that is a specific case of lack of originality. Attention to details and complexity are valuable as a means to a nuanced and sophisticated knowledge. We can certainly imagine that all these virtues can be separated from the

advance of knowledge, but our opinion is that, if seriousness and depth of the theme are among central values, an artwork that shows attention to details and complexity for its own sake must be blamed as ‘ornamentalistic’, precisely as it happens with D’Annunzio’s works. In other places, Lamarque remarks on the proper attention to a literary work as directed to “its structure and tone, its use of dialogue as rhetorical device, its wit, its irony, or the consonance of ends and means” (Lamarque, 2006, 132). We do not disagree that these are aesthetic values in a narrow sense, as we do not deny this for some of the values in the previous lists. However, having values in the narrow sense is insufficient to account for one of the elements that Lamarque remarks in artistic evaluation, i.e. the seriousness and depth of the theme of the artwork. In our opinion, Lamarque faces the challenge of providing a concept of depth that is totally deprived of contribution to the advance of knowledge, and he does not respond satisfactorily to this challenge.

We are here at the point of central disagreement with Lamarque. As we have shown, he rejects the thesis that depth in arts can be judged in terms of the advance of knowledge, while we say that this is the proper way. What else can we say for the debate?

6. Normative and empirical considerations

One of the grounds of the debate is represented by the practice of art criticism as revealing what are the intentions of art (Lamarque, as always, refers specifically to literature). The positions, here, are divided. Rowe (1997, 324-327, 335-337) and Blackburn (2010, 85-88) object to Lamarque by trying to show examples that refuse his thesis, while Lamarque remarks that concerns about the truth of the vision of an artwork, or its relation to knowledge, are not at the focus of art criticism: “There is an absence of argument about whether or not a particular proposition or set of propositions implied in a literary work is true or false. Indeed, critical work is ended when it has been demonstrated how such a general proposition or set of propositions organizes the various features of a work into a meaningful pattern. [...] Debate about the truth or falsity of the propositions implied by a literary work is absent from literary criticism since it does not enter into the appreciation of the work as a literary work” (Lamarque and Olsen, 1994, 332, 334; see also: Lamarque, 2006, 134-135; Lamarque, 2009, 237; Lamarque, 2010, 101-103). We do not argue about the empirical fact – about whether as a matter of fact

dominant strands in art criticism are so detached from concerns of the artworks contribution to the advance of knowledge. Indeed, empirical fact is not Lamarque's central concern, although for him this issue is very important, because artistic practice and art, with the corresponding legitimate expectations and values related to them, are something this institutional practice shapes. The norms, therefore, depend on the practice as it is formed. However, we think that it is possible to approach the normative claim separately from empirical consideration. We express doubts about whether we can conceive art criticism separated from concerns about the advance of knowledge as something that we can appreciate.

We agree with Berys Gaut who says that it would be bizarre to say something like "This novel is a profound and insightful exploration of death without a trace of sentimentality, but this of course has nothing to do with its artistic merits" (Gaut, 2006, 122). The first reply that might be available to Lamarque consists in saying that the qualification of 'profound and insightful exploration' has nothing to do with the advance of knowledge. But, as we have already said, we disagree with Lamarque's qualification of the crucial terms.

Gaut tries to strengthen his position by a thought example. He starts with Lamarque's consideration that Dickens's novel *Our Mutual Friend* is appreciable not for the advance of knowledge that it offers, but for the way how it organizes the theme of the results of the false worship of money and organizes and makes sense of the particularities of the novel. Gaut's thought experiment consists in thinking about a novel, *Our Common Enemy*, that is equally successful in organizing its theme and making sense of its particularities, but that has as its theme that the worship of money is the greatest of human goods (Gaut, 2006, 125-126). Contrary to what Gaut suggests, it is not absurd to imagine such an example, because it is not difficult to think about examples of artworks that advance an immoral worldview, or an untrue worldview, or difficult to believe, and it is at least problematic to exclude them from the evaluation of great artistic merits.¹⁰ But we would say the same about philosophy, and our hypothesis is that in such cases there are cognitive gains of the kinds we have described above when we mentioned

¹⁰ Here we disagree with Rowe, as well: "If, however, the proposition actually implied by a work is false or silly, then this will infect large tracts of the work: in all likelihood the concrete incidents will be imperfectly imagined, the drama forced, the motives implausible" (Rowe, 1997, 333).

J.S. Mill.

Lamarque makes a different move in responding to Gaut (Lamarque, 2006, 138-139). He opposes such a theoretical approach that is (a) based on a thought experiment that starts with a thematic statements, that (b) looks for what kind of work it might characterize, and that (c) looks for what value this work might have. Lamarque says that literary interpretations “always begin with a specific work and reaches a judgment of value, if at all, on a plurality of measures” (Lamarque, 2006, 138). The work postulated by Gaut appears to have many failings (not being engaging, not being serious, not being plausible etc.), but there is no reason to assume that falsehood of the theme is one of them (Lamarque, 2006, 139).

We agree with Lamarque that the proper way to discuss values in art is related to single works and with a plurality of measures.¹¹ But the challenge for Lamarque, then, is to find canonical artworks that do not contribute to the advance of knowledge at least in the ways indicated by Mill, or that are not properly morally engaged.

Gaut tries to support the cognitivist thesis by saying that we may judge that an artwork is of very high value, but would be of even higher value if it contributed better to the advance of knowledge. In relation to this, Gaut says that diverging in the artistic evaluation of artworks depending on world views is no fault: “It is simply a formalist dogma to insist that, despite their differing views of the world, two people must in principle always be able to agree on the exact artistic value of a work that expresses the views on which they differ” (Gaut, 2006, 124).

Although Lamarque is not a formalist, this thesis applies against one of his claims. The claim is that if the realization of the advance of knowledge were an artistic criterion, then we would not, for example, have the possibility to access the value of, for example, an artwork that treats the question of free will before we establish what the truth on this issue is (Lamarque, 2006, 138-139). But Lamarque is here mistaken. First, the epistemological merit, and at the same time the artistic value, may be assessed before resolving what the truth on this issue is. The same as in philosophy, reaching the truth is not the only epistemological merit, for example, offering a vision in an artwork may be enlightening and insightful without warranting truth. Second, as Gaut says, different people may assess the artwork differently, depending on their view on the issue. This is precisely because the truth of the

¹¹ Here, by agreeing with Lamarque, we disagree with (Rowe, 1997, 337-338).

view of an artwork is a disputed issue. To be sure, we don't think that cognitive value is the only component of artistic value. We can assess an artwork independently of its cognitive value by relying on its narrow aesthetic values. We only say that cognitive value is an additional element of the assessment of the artistic value of artwork.

But, coming back to Gaut's argument, we note that an opponent of cognitivism may reply that here he admits an improper conflation of evaluations.¹² We leave this issue open here. But we indicate a consideration at the end of the paper that we find important for the resolution of this part of the debate, as well as of the debate in general, although we take this to be basically an *ad hominem* argument directed to Lamarque and consciously unable to be convincing for many opponents of cognitivism.

7. *Further challenges*

We indicate now two further challenges that Lamarque directs toward the cognitivist view. He might rely on visible practices in art that reveal the disinterestedness in relation to issues of advance of knowledge. So, for example, Lamarque says that "as with many proverbs [...] it seems not just difficult but curiously irrelevant to try to verify certain literary reflections. Literary sayings are just as likely as proverbs to contradict each other" (Lamarque, 2009, 234). In Lamarque's opinion, the fact that in different artworks there may be contradictory thematic statements neither diminishes their interest, nor their depth, and this is taken by Lamarque as evidence that it is not their truth that matters (Lamarque and Olsen, 1994, 330). Or, again, "A further worry about the emphasis on truth, aside from concerns about verifiability, is that these very general propositions are seldom defended or argued for in works of literature. This makes the literary context seem very different from the philosophic or scientific one, where evidence are paramount" (Lamarque, 2009, 234-235). While in philosophy or sciences, the author defends and argues her view, because her major intention is to influence the view endorsed by the reader, in literature "there is no demand that he should

¹² As Lamarque says in the book he wrote with Olsen, we never have a total appreciation of an artwork, but always an appreciation that depends on the specific focus (literary, moral, cognitive, or another) with which we approach that work (Lamarque and Olsen, 1994, 393-397).

accept or reject the authorial perspective” (Lamarque and Olsen, 1994, 385).

We think that we already have the material needed to reply to the first of these observations: contradictions between artworks are not a problem for two possible reasons that were visible when we were outlining Mill’s thesis. To recap, the first is that although a perspective is wrong, the way it is treated may nevertheless be instructive for the reasons we have shown above. The second is that perspectives of great artworks, as happens with many philosophical theories, are seldom totally wrong or totally true. The wise consumer of artworks compares these perspectives and advances her knowledge in this way. The basic fact here is that when different artworks ground different visions, “this does not show that truth is irrelevant to literary evaluation; it merely shows how difficult is to establish what the truth is” (Rowe, 1997, 338).

The second objection corresponds to a matter of fact. We agree that the truths we can extrapolate from artworks “are seldom defended or argued for in works of literature”. But this does not prove that artworks are disinterested in relation to issues of knowledge, provided that they contribute to the advance of knowledge in a specific way that does not require defending or arguing particular statements. There are, for example, proposals that indicate that this is not required because the primary way artworks contribute to the advance of knowledge is by reshaping beliefs that we already have. These debates are related to epistemological discussions of high reputation and interest, as, for example, Davies (2010) and Carroll (1998) relate the cognitivist issue in art with a more general debate on thought experiments, and Carroll (1996) refers to the notion of understanding, central in epistemology, as well as in moral epistemology. We find the role of art particularly instructive in offering a distinctive contribution to knowledge by illustrative representation as opposed to semantic representation, with the final result of reshaping of beliefs. This is the contribution to the debate offered by James Young (2001, 104-107).

There appear to be authors ready to speak about arguments in literary works, such as Edward Harcourt, but we suspect that the difference between his position and those already shown is only verbal, because ‘argument’ for him means leading the reader to share a conviction. Harcourt explicitly declares that he is not speaking about arguments employed as in philosophy or sciences. It seems to us that he is speaking about what other authors call ‘reshaping of beliefs.’

8. The advance of knowledge and artistic value

Before proceeding, some possible misunderstandings must be avoided. Lamarque could be ready to accept that the advance of knowledge can be obtained in the ways indicated by these authors. The point is how much this concerns his thesis that the advance of knowledge has nothing to do with the artistic value of artworks. As Lamarque puts it, the alternative is either to focus on the truth of the artwork's statements and evaluate them, but if the evaluator does this she renounces the artistic stance, or construes a criticism of how the artwork develops its theme. "This would be a step in the aesthetic appreciation of the work, but it would not involve attributing to the work any truth-claim" (Lamarque and Olsen, 1994, 338).

We don't see the need for such an alternative. The first condition for the advance of knowledge is to apprehend the artwork as such. It is through this that members of the audience have the experience to advance their knowledge. To be sure, such an experience is not sufficient, because the same art techniques can advance or corrupt knowledge. Further reflection is needed as well.

At this point Lamarque could say not in defence of his theses that this reflection is external to the experience of the artwork, and, therefore, it is exactly proved that the issue of the advance of knowledge is separated from the assessment of the artwork as artwork. But, we don't think that something like this is proved. There are other aspects of artistic merits that are assessed apart from the experience of the artwork. This is true, for example, for the assessment of the originality of the artwork. We assess the originality of an artwork only if we compare it with other artworks. In our view, the enjoyment of the artwork can be an elaborated and extended process. It implies, at least in some cases, the first experience of the artwork, further reflection upon it (that can imply even a reflection on elements external to the artwork) and an iterated experience of the artwork by enhanced members of the audience enhanced in their evaluative capacities.

By this, we have answered another general concern that Lamarque expresses against the contributions of knowledge we can have through artworks (Lamarque's argument is explicitly directed at Harcourt). As Lamarque says, such contributions may be double-edged: "Once we have departed from dispassionate reasoning (clearly, not the province of the novel) we can never be quite confident of the grounds of the beliefs we acquire from fiction" (Lamarque, 2009, 106). To add to what we have already said, dangers are present in dispassionate reasoning as well, and it suffices to con-

sider the conclusions of some philosophical arguments, even in the best philosophical tradition, in the field of ethics and political philosophy.

9. The necessity of evaluating some artworks with regards to the advance of knowledge: three examples

We now offer some examples in order to strengthen our thesis that the evaluation of artworks on the basis of their contribution to the advance of knowledge is a part of the engagement with artworks that they require as artworks. We now show cases of literary works that more explicitly take as their proper mission exactly this, to advance knowledge, and for these works, in the aspects in which they want to do this, it would be clearly a major failure to not be truthful or insightful. We offer three local examples, and one universally known example. The three local examples regard two theater pieces we have recently seen in Rijeka (Croatia). Two of them are a widely reworked *The Miser* by Moliere, and a widely reworked Euripides's *Bacchae*, both directed by the director Oliver Frljic, the third one is an authorial project by the director Borut Separovic called *My Heart Beats for Her*.

Frljic's *The Miser* and *Bacchae* are clear statements about political events in Croatia. Both are concerned with our former president Tudjman, and the former prime minister Sanader (whose voices and images appear in the pieces), as well as other politicians and events. In the first one, Sanader is identified with Moliere's miser, in the second one, together with the rest of the former political establishment, Tudjman and Sanader are interpreted as corresponding to the cruel Dionysus of the *Bacchae*, the god who renders people mad, inciting them to violence for satisfying his pride, for revenge and for will of power.

Frljic's *Bacchae* are an attempt to interpret our recent war (and many such wars) and the theme of *Bacchae* in juxtaposition. In this process Frljic is trying to say something about the real world, not only to find the theme of Euripides's *Bacchae*. The connection with reality is even more evident in virtue of the fact that the director puts a real person – the former prime minister – on the stage (his voice and his image).

The relation with the real world is even more evident in Separovic's piece, *My Heart Beats for Her*. There are three elements in this piece. One is the broadcast of the football match England-Croatia, won by the Croatian national team a few years ago. The other is represented by actresses playing

on the stage. The third element is represented by eleven women who come on the stage in order to speak about their real life stories concerning the process of transformation of the Croatian economic order from socialism to capitalism. The intention of the piece is to describe the dehumanized transformation we had from the socialist system to the market economy, as well as how football and nationalism work together as kinds of clouds that hide the social reality.

These were our local examples. As a universally known example, we would mention Orwell's *1984*. The novel has an obvious intention to speak about a real phenomenon: the totalitarian regime. In fact, its description does not with precision reproduce any real case of a totalitarian regime. There have been no such regimes that have had exactly the features as described by Orwell. But the novel advances our knowledge by employing in its description resources from literature. As three examples, we mention amplification, simplification and the remarking of details.¹³ By these means the work does not show precise facts about particular regimes, but it is efficacious in offering a valid insight about what it is like to live in a totalitarian regime (although the description is amplified). We think that the main virtue of the novel is in this result.

By these examples we have shown that there are at least some literary works that put as one of their primary intended achievements that of the advance of knowledge. As the producers of the works themselves would certainly admit, it would be a failure of the works if they would depict reality in the wrong way. Even from the standpoint of the public, these artworks lose a great part of their appeal if it is shown that they depict reality in a wrong way, as it would be the case, e.g., if *1984* were only a work of antisocialist propaganda wrongly showing a society characterized by the sense of community and solidarity.

In the case of our local theater pieces critics were engaged in discussing whether reality is properly depicted in these pieces (this is particularly relevant, because one of the pieces of evidence for Lamarque's thesis is that critics are not usually engaged in discussions about whether literary works correspond to reality).

10. *Themes' contribution to advance of knowledge*

¹³ For these, and other techniques used by literature, see Young (2001, 80-88)

A possible reply by Lamarque might be that in our examples, we refer to the subject level of the artworks, while what matters is the thematic level. As a consequence, what really matters in 1984 is not whether totalitarian regimes at his time and possible authoritarian regimes in our time have the features remarked by Orwell, because this is only the subject of the novel. What really matters is the theme of the novel, i.e. that of the social and political forces that are a constant threat for our lives, in any time as a perennial feature of human life. This is a theme of perennial and deep human interest and it contributes, as such, to the high artistic value of 1984, independently of whether the particular regimes that inspired Orwell and that we have in mind when reading his novel are correctly depicted. In the same way, the themes in Shakespeare's tragedies contribute to their high artistic values, independently of whether, for example the events regarding Brutus, Anthony, Cleopatra, Henry V, etc. are depicted in correspondence with the historic truth. Here the analogy may be with pictures. What is really important in a picture is not whether the face is really similar to the face of the person portrayed, but, for example, the moral character that is illustrated (Lamarque, 2006, 130-131).

Our first response to this is that it is only the issue of truth that is transferred. If what really matters are themes, than what really matters is the themes' contribution to the advance of knowledge. For example, when speaking of 1984, we do not see what could be the interest of the novel if the concern of protecting individuals from totalitarian regimes would not be at least a possibility, even if not realized in the regimes to which Orwell's novel associates us. In this sense, the contribution of 1984 is equivalent to that of J.S. Mill in his *On Liberty*, when he speaks about the future of democracy deprived of the institutions of freedom: "When society is itself the tyrant – society collectively, over the separate individuals who compose it – its means of tyrannizing are not restricted to the acts which it may do by the hands of its political functionaries. Society [...] practices a social tyranny more formidable than many kinds of political oppression, since [...] it leaves fewer means of escape, penetrating much more deeply into the details of life, and enslaving the soul itself" (Mill, 1977, 219-220).

Or equivalent to that of Alexis de Tocqueville when he expresses similar concerns in his *Democracy in America*: "I want to imagine under what new features despotism could present itself to the world; I see an innumerable crowd of similar and equal men who spin around restlessly, in order to gain

small and vulgar pleasures with which they fill their souls. Each one of them, withdrawn apart, is like a stranger to the destiny of all the others; his children and his particular friends form for him the entire human species; as for the remainder of his fellow citizens, he is next to them, but he does not see them; he touches them without feeling them; he exists only in himself and for himself alone, and if he still has a family, you can say that at least he no longer has a country. Above those men arises an immense and tutelary power that alone takes charge of assuring their enjoyment and of looking after their fate” (Tocqueville [1835], 2010, 1248-1250).

Lamarque knows that cognitivists try to find the space for the artistic relevance of the advance of knowledge at the level of themes, but he denies that this is a good attempt. Thus, he says that an assessment of the truth of the theme is not relevant at all: “In the literary context what matters pre-eminently is whether a purported theme (as concept or proposition) helps give significance and coherence to the details of a work and thereby become a focus for reflecting on the work as a whole. A bare thematic statement on its own is of little intrinsic interest even from a literary point of view for what matters is not the summary itself but how the theme is elicited and supported through an imaginative reconstruction [...] of the work in detailed interpretation” (Lamarque, 2006, 137).

We agree with Lamarque that the bare thematic statement on its own is of little importance and that what matters is how the theme is elicited and supported. But we would say the same about conclusions of most philosophical theories, as well. The difference with Lamarque is that we think that the way how the theme is elicited and supported is important, amongst other things, in order to evaluate the artworks contribution to the advance of knowledge. Here, Lamarque is skeptical: “To dwell on the worldly truth of a thematic proposition can seem a remote and pedestrian preoccupation” (Lamarque, 2006, 137). The most important reason is that “such general propositions are rarely demonstrably true or false” (Lamarque, 2006, 137). We agree with this, the same as we would in relation to many philosophical theories, or conclusions from them. What counts in the case of philosophy, as in the case of art, is the way how these general propositions are supported. An artwork, for example, in virtue of its artistic merits can represent a convincing illustration of a general proposition and, therefore, can help to shed light on our beliefs, or reshape them, as, e.g., in various forms say the authors we mentioned earlier in relation to this issue (Carroll, Davies, Young).

11. *Truth at the subject level*

To be sure, we do not think that the issue of truth at the subject level can be dismissed so easily. It would be strange if this were so, because “an apprehension of the subject is necessary for the apprehension of a literary work” (Lamarque and Olsen, 1994, 260). There are cases of artworks that are directed to specific situations, like most what frequently happens in political theatre that is intended to improve the consciousness of people in order to change a social or political situation. Let’s think of a play like Brecht’s *The Resistible Rise of Arturo Ui*. The play clearly has a primary intention i.e. that of admonishing people about the nature of Hitler’s regime. We agree with Lamarque that in order to be qualified as an artwork among those really great, the artwork must include, amongst other things, a theme of universal and perennial human interest and not be too related to a specific context. Perhaps *The Resistible Rise of Arturo Ui* is not even one of the greatest works among Brecht’s, but it nevertheless has the features of an artwork of permanent value because of the fact that through the specific subject it speaks of a theme of permanent human interest (the rise of wicked authoritarian politicians supported by corrupted centers of power). Nonetheless, we think that, although they are not so permanently valuable and although they cannot be masterpieces, artworks that are only directly relevant to a specific social and political situation are nevertheless valuable. Denying them any artistic value would support a tendency of depriving humanity of an important resource. We will return to this point later.

For the moment it is, nonetheless, important to remark another reason why the subject level matters. It is possible that sometimes if the subject level evidently contradicts truth, then this damages the theme of the work. Imagine, again, 1984 and that totalitarian orders were tendentially and unrealistically depicted. Consequentially, it is hard to think that the subject could serve as an inspiration for the audience to be engaged with its theme. Such a fact, Lamarque might reply, is not a problem for his theory, because he would indicate that this is only a literary failure, and not an epistemological failure.

In fact, Lamarque says something analogous to cases that he analyzes. In such cases Lamarque says that there are literary works that must rely on reality, but the constraint is not based on the value of veracity as such, but on genre conventions. Among the examples there are historical novels and

satires like David Lodge's *Small World* (Lamarque, 2009, 230-231).

12. *Genre conventions*

Contrary to what Lamarque argues, it seems to us that it is appropriate to conclude that the advance of knowledge is a primary goal and, therefore, not a side effect of the genre. As Lamarque says, satires are effective "precisely because of the balance they strike between exaggeration and recognized fact. If the exaggeration becomes too extreme and implausible – flouting a convention of satire – then the works lose their appeal" (Lamarque, 2009, 231). In our opinion, the exaggeration must not be too extreme primarily because of a constraint related to a cognitive and moral goal of satire: to describe the moral and personal features of some people, and to provoke an appropriate reaction in the audience. Lodge's intention was to represent the futility, vacuity and pretentiousness of (part) of the academic world. An extreme exaggeration would be unfair to this reality, for example, depicting people as stupid and ignorant, and this would be a failure for the purpose of the satire.

As regards historical novels, we can see two targets in them. One is related to the creation of national myths. These novels obviously want to influence beliefs, but we do not think that we may take them as advancements of knowledge. Because of their function, they cannot fulfill the advance of knowledge. But it seems to us that at least one of the proper values of historical novels is an enjoyment in learning about past through literary means (Cfr. Rowe, 1997, 339-341). A reader would be seriously disappointed if she comes to know that she was misinformed by a historical novel. The conclusion is that the genre convention that attributes trustworthiness to historical novels is related to the epistemic expectations of the consumers of literary works, which makes the advance of knowledge as one of the proper values of historical novels. Why, otherwise, there would be such a genre convention, or, we may say, such a genre?

But the genre conventions that protect truth in the case of satires and historical novels exist in other literary cases, as well. We say this about political theatre, for example. We cannot see how engagement with such artworks can be detached from the estimation of their relation with truth. We think the same about, for example, artworks that speak about relevant moral issues, like in the case of the tragedies that we mentioned above.

13. *Moral value as a part of artwork's artistic value*

Our next problem is to try to see whether we can answer the problems related to the thesis that the moral value of an artwork influences its artistic value. This corresponds, for example, to the thesis that the fact that an artwork improves us morally (for example, by improving our moral understanding) is part of its artistic value, or to the thesis that immoral content decreases the artistic value of artworks. The stance can be affirmed from more radical to more moderate positions. There are mainly two possible doctrines in the discussion on whether aesthetic and moral values are, and in what way, interconnected, and at the same time, should we take moral value as a value relevant for the evaluation of art (for artistic value). These are autonomism and moralism that have radical or moderate versions.

So, the core of the debate turns on the question whether moral defects and/or moral values influence the broad aesthetic of the artwork and in what way. Autonomism holds that the moral character of a work is irrelevant to its value as a work of art, and that evaluation of art should be strictly focused on an artwork's narrow aesthetic properties. The most radical version of this doctrine is called radical autonomism/ radical aestheticism¹⁴ that says that it is inappropriate to involve moral or any other properties, besides narrow aesthetic ones, in the evaluation of art. Advocates of autonomism do not deny existence of all sorts of different properties and values related to artworks, but they think that we should appreciate narrow aesthetic autonomy when evaluating art and restrain from including these other values into accounts of artistic value. Formalism, usually seen as a form of autonomism, says that in the evaluation of art, we should take only formal features of art into account. A moderate version of autonomism, also known as sophisticated aestheticism, states that an artwork's moral character may influence its intrinsic value - where such value is conceived primarily if not exclusively in aesthetic terms - but does not do so necessarily. The main idea is that an artwork's moral character influences its value indirectly if that moral character blemishes or promotes an artwork's aesthetically valuable properties.

Moralism in its radical version, often called ethicism (the position of

¹⁴ We use the expressions autonomism and aestheticism interchangeably since autonomism stands for emphasizing the notion of autonomy of a narrow aesthetic value and consequently of artistic value, and aestheticism stands for underlining the importance of a narrow aesthetic value.

Gaut to whom we have referred above), centers around the claim that the moral character of artwork is crucial to our appreciation and evaluation of that work. This doctrine says that an artwork's value is entirely determined by its moral character. Moral value, when it manifests ethically excellent attitudes, supports the aesthetic value of an artwork, and when it manifests morally repugnant attitudes counts as an aesthetic blemish.

A moderate formulation of this moralism states that the moral value of a work is sometimes relevant to its artistic value, and it is so to the extent it decreases or promotes the intelligibly and imaginative experience provided by the work. The moral value of artwork is relevant to its overall artistic value because sometimes moral defects can count as aesthetic defects, and moral merits can count as aesthetic ones, but this isn't necessarily so (Carroll, 1998, 419). The important feature of this doctrine is insisting on eliciting the right (emotional) response in an audience. If an artwork fails to achieve the right moral response, it will count as an aesthetic failure (Carroll, 1996, 233).

14. *Immoral artworks*

The problem for all positions that affirm the moral relevance for artistic value is represented by highly evaluated artworks that are nevertheless, beyond any doubt considered immoral. On the contrary, this may not be a problem for Lamarque, because of the fact that he says that although moral dimensions of artworks unquestionably exist, the moral value of a literary work has only a limited influence on the overall artistic value of the work. Precisely, as we have seen, the artwork must engage in depth with permanent issues of human concern, and defects in this are artistic failures. But, the moral vision of the artwork does not have constraints as, for example, of being true.

In our opinion, the problem of immoral artworks is frequently overestimated and for this reason we offer some distinctions. First, we have the simplest situation that is represented by works whose subject is immoral but moralise about it. Among such works there are, for example, *The Picture of Dorian Gray*, *Lolita*, and *Dangerous Liaisons*. Such works appear as immoral in their subject, but, to maintain Lamarque's distinction, moralise at the thematic level and, consequently, cannot properly be judged as immoral. We put in this category Hemingway's story *The Short Happy Life of Fran-*

cis Macomber, the work discussed by Eileen John. She points out that this short story wouldn't be better if it didn't have moral flaw. Since it is a story of overcoming fear and humiliation as a test of a human worth, as John says, it "needs its wrong-headed moral framework to be the excellent story that it is" (John, 2006, 334).

Second, we have artworks with immoral dimensions without judgement. The artwork simply shows an immoral perspective. As an example we can use Agota Kristof's book, *Trilogy*. Perhaps the most morally problematic is the first book, called *The Notebook*. It is a story that describes the lives of nameless twins that grow up in a Hungarian village near the border, during the 2nd World war. They live with their evil grandmother, and they find ways to survive the war. On the one hand they can be extremely friendly and caring, for example for the girl next door, on the other hand they are two extremely awful boys who steal, deceive, betray and even murder whenever they think this is needed, and feel no remorse about this. However, what is extremely important is that through reading Kristof's work we gain an insight into another perspective, one that calls for us to reconsider our positions, opens up the question of morality to us and the legitimacy of some procedures, and raises questions such as does a crime need a motive, or can a crime pass unpunished and similar. Although the moral value pictured by Kristof is directly opposed to our ordinary moral values, there is a cognitive value present in her work in the way that it enables us to become better acquainted with a morally questionable perspective, so that we can confront it more effectively. Similar examples are offered by Eileen John. In discussing artworks that shows a different (a)moral world and considering what it would be like to live in one, she mentions, as examples of amoralism, the movies *Trainspotting* and *The Talented Mr. Ripley*.

Third, we have works that are immoral where immoralism is at the same time presented as beautiful, good and desirable. They hide the reality, which is judged as immoral according to values that are generally accepted. Here we can mention *Triumph of the Will* by Leni Reifenstahl. This is a controversial work that extols Hitler and the National Socialist Party. Due to its formal and narrow aesthetic characteristics it is considered to be one of the greatest works of documentary film, although it's moral dimension is culpable. So, the first thing we can say is identical to what we said earlier, when speaking about cognitive value. An artwork can lack cognitive or moral value, but nevertheless has aesthetic merits in the narrow sense. But in fact the moral and cognitive value of this film is important. Leni Reifenstahl tells

us to watch a work that we consider morally defective as something beautiful. Nevertheless, we find the film important, amongst other things, for this reason, because it offers us the possibility to exercise our intuitions connected to moral defects and the wrong vision that the film offers, but also the possibility to have a better understanding of Nazism, as well. For example, the film helps many people to understand the value of community, and this is important in order to organize proper social politics that balance in a proper way the value of individuality and the value that the community has for many, in order to avoid extremist degenerations. The value of the film, therefore, can be found amongst other things in the point that it is a challenging case, which offers a new way of enhancing moral understanding of a phenomenon of great moral importance. Considering these things, we think that the similar (but of course not so disturbing) example is proposed by John's giving the story about her reading of *The Portrait of the Lady*. She mentions that, when she first read the book, she was disappointed by Isabel's choice, but after the second time she came to appreciate her decision given the circumstances of her world. John states that she offered these examples in order to show that artwork sometimes can be partly valued for its morally commendable character. In this last example, the value of such an artwork is that it made her rethink, especially in the second reading, Isabel Archer's life story, and even without having an emotional and moral response, the experience of reading did have a moral importance and was the cause of her strong reaction (John, 2006, 334-336).

15. *Cognitive and moral value relevance in institutional framework*

We conclude with further remarks that intend to show why Lamarque would have to embrace the thesis that the cognitive and moral dimensions of artworks are relevant for the artistic value of artworks. He supports the institutional account of literature. It is within the institution of art that we "investigate the role of authors and readers and the nature of literary works" (Lamarque, 2009, 61), and "the existence of literary works depends on a set of conventions concerning how they are created, appreciated, and evaluated; in other words, on attitudes, expectations, and responses found in authors and readers" (Lamarque, 2009, 62). Included in this, there is an invitation to "readers to reflect, on thematic ideas that both bind together and transcend

the immediate subject portrayed” (Lamarque, 2010, 79). Related to the thematic ideas, Lamarque remarks the expectation of “moral seriousness, in the sense of some broad human interest raised and developed. [...] Readers of literary works will have a conventional expectation that humanly interesting themes will be explored and developed through the subject presented” (Lamarque, 2009, 63).

But, if literary works can advance knowledge (and Lamarque does not deny this: “indeed it can be shown that fiction is an especially apt vehicle for certain kinds of learning” (Lamarque, 2006, 133); “It seems all too easy to find both factual and universal truths in works of literature (notably novels) and to discover instances where readers learn through novels” (Lamarque, 2010, 79) and some of them are not substitutable, as it happens in the case when experiences of the artworks provide insights (Lamarque and Olsen, 1994, 288), and if literary works are shaped in an institutional framework that establishes how they are appreciated and evaluated, as well as the proper expectations of readers, it becomes a strong argument. This has been put forward by James Young (Young, 2001, 1-22) in defending the claim that the advance of knowledge – and not only moral seriousness as indicated by Lamarque –, is one of the fundamental values of literary works (to be sure, contrary to Lamarque, Young speaks about art in general).

Young’s argument starts by (i) the interest we have in the production of the greatest number of artworks with the greatest possible value. Then, (ii) Young reminds us that the advance of knowledge is a great human value, and (iii) that artworks can advance knowledge in an important way, even in a distinctive way (in Young’s opinion, artworks give a specific contribution to the advance of knowledge as illustrative representations, in opposition to sciences and philosophy that give their contribution with semantic representations) (Young, 2001, 23-113). As a consequence, in the expectations we have about artworks in the institutional shaping of art it would be reasonable to put not only moral seriousness but, also to include the advance of knowledge, and not to leave it as a side effect.¹⁵

At this point, Lamarque might remark that the advance of knowledge is not a distinctive virtue of art (he speaks only of literature, but as usual we extend the discussion). It is a virtue shared with sciences, philosophy, etc. From this, Lamarque concludes that the advance of knowledge cannot be a

¹⁵ For the value of having the institution of literature considered as art, see also (Feagin, 2010, 92)

value of literature as literature. We do not see any reason for this conclusion, i.e. we do not see any reason not to assume that some shared virtues are at the same time values of literature as literature (or, in our discussion, of art as art). This is in the same way as contributing to the making of comfortable and safe objects is a value of architecture, although it is shared by civil engineering. But, there is a further and more important reason. Authors like James Young say that the contribution of art to the advance of knowledge is specific, it is different from how philosophy and science contribute to the advance of knowledge (although not deserving of a lesser reputation, as we have shown earlier) Consequently, its distinctive contribution to the advance of knowledge represents a distinctive value (Cf. Currie, 1995, 911).

Young's thesis may be a valuable starting point to answering Lamarque's objection that sometimes attempts to contribute to the advance of knowledge reduce the artistic value of artworks, like in the case of didactic works and the frequently mentioned *Uncle Tom's Cabin*. Perhaps, this is so because in such cases the cognitive role is not explicated as well, i.e. these artworks try to contribute to the advance of knowledge by imitating philosophy's or science's way of representing, instead of making use of the peculiar artistic means.

To be sure, the last thesis that we offer is again conditional to Lamarque's endorsement of the institutionalist thesis. Eileen John would say that we might be more ambitious because she says that art needs to justify its value anyway, and that for this reason it must remark upon its potentialities to satisfy what is of value for human beings: "The idea is that there is an invitation built into the existence of art, inviting us to ask whether the work is worth having at all". (John, 2006, 340) This, as John says, does not put a mechanically moral value (we may add the value of the advance of knowledge) among artistic values. But art "seizes on whatever it can in order to make itself matter to us in this larger way. We happen to need to have moral matters explored and presented accurately, and we often take great satisfaction in that process as well" (John, 2006, 340). But Daniel Jacobson denies that this is how moral and epistemological values can become artistic values. There may be an artwork that satisfies important human needs without being of great artistic value (Jacobson, 2006, 349-350).

We do not enter in this wider debate, here. We limit ourselves to the institutionalist perspective endorsed by Lamarque. He supposes that there is such a clear institutional framework. We are not without uncertainties that this is so. Anyway, if there is more than one institutional framework, we

may rationally choose, as Young says, the one that includes the appreciation of values of art that in the best way embraces the values that we, as human beings, can receive from art. Or, if there is only one established tradition, there is no reason not to reform it in order to maximize the benefits that we can receive from art. We endorse the suggestion of Simon Blackburn (who, however, speaks against the institutional shaping of the proper approaches to artworks) that a person does not approach an artwork inappropriately if she opens her mind to aspects of a work (like those cognitive) but she “may feel short of reading something well as literature if [she is] blind to enough aspects of it” (Blackburn, 2010, 88). In accordance with this suggestion, we support openness in the institutional framework of arts for the artistic evaluation of everything that art can offer of value to humanity, and we do not see any reason to exclude anything from the appropriate artistic evaluation of artworks if it is based on artistic features like “the subject matter, the quality of writing, and the structure of the novel” (Feagin, 2010, 91).

After all, in the examples of institutional frameworks put forward by Lamarque the rule-governing of practices is not casual, but intended to optimize the functions of the practices. This is true, for example, for the administration of law (Lamarque and Olsen, 1994, 257), as well as chess, or cards (Lamarque, 2009, 268).

Bibliography

- Baccarini, E. (2010), “Reflective Equilibrium, Art and Moral Knowledge”, *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 2, 20-33
- Blackburn, S. 2010. “Some Remarks about Value as a Work of Literature” *British Journal of Aesthetics* 50 (1): 85-88
- Carroll, N. (1996), “Moderate moralism”, *British Journal of Aesthetics*, 36 (3), 223-238
- Carroll, N. (1998), “Moderate Moralism Versus Moderate Autonomism”, *British Journal of Aesthetics*, 38 (4), 419-424
- Carroll, N. (2000), “Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research”, *Ethics* 110 (2):350-387
- Currie, G. (1995), “Peter Lamarque and Stein Olsen: truth, fiction and literature: a philosophical perspective” *Mind*, 104(416), 911
- Davies, D. (2010) “Learning through fictional narratives in art and science”,

- in *Representation in Art and Science*, Roman Frigg and Matthew Hunter, eds., *Beyond Mimesis and Convention: Boston Studies in the Philosophy of Science* 262, Dordrecht: Springer, 51-69
- Devereaux, M. (1998) "Beauty and evil: the case of Leni Riefenstahl's *Triumph of the Will*" in *Aesthetics and Ethics, Essays at the Intersection*, ed. Jerrold Levinson, Cambridge University Press, 227-256
- Emerson, J. "The Lives of Others", RogerEbert.com, February 16, 2007, July 21, 2012.
(<http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/20070215/REVIEWS/702150302>)
- Feagin, S. (2010) "Giving Emotions Their Due", *British Journal of Aesthetics* 50 (1):89-92
- Gaut, B. (2007), *Art, Emotion and Ethics*, Oxford University Press
- Harcourt, (2010), "Truth and the "Work" of Literary Fiction", *British Journal of Aesthetics* 50 (1): 93-97.
- Jacobson, D. (2006), "Ethical Criticism and the Vice of Moderation", in *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*, ed. Matthew Kieran, Blackwell, 341-356.
- John, E. (2006), "Artistic Value and Opportunistic Moralism", in *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*, ed. Matthew Kieran, Blackwell, 331-342
- Lamarque, P. (2006), "Cognitive Values in the Arts: Marking the Boundaries", in Matthew Kieran, ed., *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*, Blackwell, 127-139
- Lamarque, P. (2009), *Philosophy of Literature*, Blackwell
- Lamarque, P. (2009), "Artistic Value", in *Central Issues of Philosophy*, ed. John Shand, Wiley, 232-243
- Lamarque, P. (2010), "Precis of *The Philosophy of Literature*", *British Journal of Aesthetics* 50(1): 77-80
- Lamarque, P. and Olsen S.H. (1994), *Truth, Fiction, and Literature*, Blackwell
- Lane, A. (2007), "Guilty Parties", *The New Yorker*, February 12, 2007, July 21, 2012,
(http://www.newyorker.com/arts/critics/cinema/2007/02/12/070212crici_cinema_lane?currentPage=all)
- Mill, J.S. ([1859] 1977), *On Liberty*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto, Toronto University Press.
- Rowe, M.W. (1997), "Lamarque and Olsen on Literature and Truth", *The*

The Moral and Cognitive Value of Art

Philosophical Quarterly, Vol. 47, No. 188, 322-341

Scott, A.O. "A Fugue for Good German Men", NYTimes, February 9, 2007,
July 21, 2012. (<http://movies.nytimes.com/2007/02/09/movies/09live.html>)

Schellekens, E. (2007) *Aesthetics and Morality*, Continuum

Tocqueville, A. de ([1835, 1840] 2010), *Democracy in America*, Indianapolis,
Liberty Fund.

Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie

Agostino Cera

Università di Napoli, Federico II

moonwatch1@libero.it

ABSTRACT

I propose a comparison between the “classic” philosophical anthropology of the XX century and Karl Löwith’s thought, through a dialog with Joachim Fischer’s 2008 book, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*.

KEYWORDS

Philosophical anthropology, K. Löwith, J. Fischer

1. Introduzione

Queste pagine – incentrate su un confronto tra la “corrente” dell’antropologia filosofica del XX secolo facente capo alla triade: Scheler, Plessner, Gehlen e il pensiero di Karl Löwith riletto complessivamente come elevazione della *Menschenfrage* al rango di *Sache des Denkens** – si collocano all’interno di un dibattito mai sopito (perlomeno in riferimento al panorama continentale, con una spiccata propensione per l’ambito tedesco) nel corso degli ultimi trent’anni: quello relativo al problema di una definizione, storica e teorica, dell’antropologia filosofica. Della sua rinascita (o nascita) durante lo scorso secolo. Tema spinoso, dal momento che se da un lato “l’antropologia filosofica del nostro secolo non presenta difficoltà di deno-

* A scanso di equivoci, possibili a causa della distrazione di qualche interprete löwithiano, mi trovo obbligato a precisare che la formula “Menschenfrage” – coniata *ad hoc*, allo scopo di inquadrare *sub specie antropologica* l’intero *Denkweg* löwithiano, riconoscendo in essa un assunto paragonabile, quanto a radicalità, alla *Seinsfrage* heideggeriana – compare per la prima volta nella mia tesi di dottorato (*Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, consultabile in rete sin dal 2006 all’indirizzo <http://www.fedoa.unina.it/922/>). Dopo una significativa revisione, nel 2010 la tesi è diventata una monografia, pubblicata con lo stesso titolo presso l’editore Guida). D’altro canto, una traccia editoriale della *Menschenfrage* quale baricentro ermeneutico della mia lettura del pensiero löwithiano, esiste già nel 2007, nell’introduzione alla traduzione italiana dello scritto di abilitazione di Löwith da me curata: *L’individuo nel ruolo del co-uomo* (Napoli, 2007, pp. 5-50. I riferimenti alla *Menschenfrage* si trovano alle pp. 6, 35, 45, 46, 48, 50).

minazione o di identificazione [...] ad una così agevole e incontestata possibilità di identificazione corrisponde però una fitta rete di spinte, di motivazioni, di forme dirette e indirette di discipulato e di magistero, di appropriazioni dalle più varie fonti e di sollecitazioni nelle più diverse direzioni”. Ne segue, con ciò, che “non di rado il quadro d’insieme si complica”¹.

A questo dibattito ha recentemente, nel 2008, contribuito in maniera significativa la pubblicazione del libro-manifesto di Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*². Culmine di

¹ B. Accarino, *Tra libertà e decisione: alle origini dell’antropologia filosofica*, Introduzione a: Id. (a cura di), *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell’antropologia filosofica*, Firenze 1991, pp. 7-63. La citazione è a p. 7. Elencare, anche solo per sommi capi, la ormai sterminata letteratura sul tema “antropologia filosofica” (escludendo, cioè, i contributi dedicati ai singoli autori) è impresa improba in senso generale, certamente impraticabile in questa sede. Una bibliografia quanto mai esaustiva è fornita in appendice a: J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008, pp. 601-663, in particolare pp. 625-655. Il sito della Helmuth Plessner Gesellschaft presenta una bibliografia quasi di pari ampiezza, in più puntualmente aggiornata: <http://www.helmuth-plessner.de/>. Per quanto riguarda la produzione italiana, anch’essa molto copiosa, ci si limiterà a menzionare gli studi più significativi degli ultimi vent’anni, rimandando all’apparato bibliografico degli stessi per ulteriori approfondimenti: U. Fadini, *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, Napoli 1991; Id., *Antropologia filosofica*, in: P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, Vol. I, Torino 1995, pp. 495-521; R. Troncon, *Studi di antropologia filosofica: La filosofia dell’inquietudine*, Milano 1991; B. Accarino (a cura di), *Ratio Imaginis*, cit.; M. Russo, *La provincia dell’uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un’antropologia filosofica*, Napoli 2000, pp. 27-202; M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell’umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano 2001; “Iride”, XVI, 39, 2003, pp. 257-360 (*Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*); “Discipline filosofiche”, XIII, 1, 2003, *L’uomo, un progetto incompiuto*, 2 volumi (vol. 1, *Significato e attualità dell’antropologia filosofica*; vol. 2, *Antropologia filosofica e contemporaneità*); R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna 2004; V. Rasini, *L’essere umano. Percorsi dell’antropologia filosofica contemporanea*, Roma 2008; “Etica & Politica”, XII, 2010, 2, *Philosophical Anthropology: Historical Perspectives* (in rete, all’indirizzo:

http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/5121/1/E%26P_XII_2010_2.pdf). Singolare, in questo panorama, la presenza del libro di Maria Paola Fimiani (*Antropologia filosofica*, Roma 2005) nel quale viene prospettata una linea ricostruttiva decisamente eterodossa, per certi versi provocatoria, che va da Kant a Kant-Foucault (dall’*Antropologia* kantiana alla traduzione e commento che ne fece Foucault nel 1961) e nella quale l’esperienza tedesca diventa soltanto una parentesi nello spettro antropologico del XX secolo culminante, sotto il sigillo della *souci de soi*, nell’”antropologia come vita filosofica”.

² J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit. Di libro-manifesto parla Marco Russo nella sua recensione per il “Giornale della filosofia” (consultabile in rete all’indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda_rec.php?id=123). Interessante, ancora

un impegno più che decennale, questo meritorio lavoro avanza l'ipotesi, sostenuta da una imponente ricostruzione storica, che nel XX secolo – in un arco temporale che tra: genesi, turbolenze, interruzioni e ritorni va dal 1919, anno in cui Scheler invita Plessner a trasferirsi a Colonia, al 1975, con la partecipazione di Plessner e Gehlen ad un volume dedicato al pensiero di Scheler³ – l'antropologia filosofica avrebbe conseguito, grazie all'impegno di

in ambito italiano, la recensione di Guido Cusinato (quindi da una prospettiva spiccatamente scheleriana) per "Dialeghetai"

(<http://mondodomani.org/dialeghetai/gcu04.htm>).

Il libro è la versione rielaborata della dissertazione, presentata dall'autore all'Università di Gottinga (lo stesso ateneo in cui Plessner, una volta tornato in Germania, insegnò e del quale fu rettore) nel 1997, con il titolo: *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*. Qui di seguito si riportano alcuni dei contributi di Fischer apparsi in italiano, ad ulteriore riprova dell'attenzione di cui l'antropologia filosofica gode nel nostro Paese: *Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentrica dell'umanesimo*, in: "Discipline filosofiche", XIII, 1, 2003, vol. 2, cit., pp. 263-274; *L'approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra*, in: "Iride", cit., pp. 289-301; *"Posizionalità eccentrica". La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in: A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli 2005, pp. 21-31; *La biofilosofia come nucleo del programma teorico dell'antropologia Filosofica*, in: N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Napoli 2007, pp. 165-195; *Estatica della "posizionalità eccentrica". Il riso e il pianto come opera principale di Plessner*, in: B. Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Milano-Udine 2009, pp. 283-303.

³ I due contributi, raccolti nel volume: P. Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsge-schehen der Philosophie*, Bern/München 1975, sono: H. Plessner, *Erinnerung an Max Scheler* (ivi, pp. 19-28) e A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers* (ivi, pp. 179-188). Del testo di Gehlen esiste una traduzione italiana: *Uno sguardo retrospettivo sull'antropologia di Max Scheler*, in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzeola, Napoli 1990, pp. 297-309).

Alla ricostruzione della *Realgeschichte* della *Philosophische Anthropologie*, Fischer dedica la prima e più ponderosa parte (450 pagine sulle complessive 600) del suo studio. È ovvio che le date di inizio e di fine abbiano un carattere simbolico e convenzionale. In particolare, per l'esordio si sarebbero potuti scegliere altri momenti topici, che avrebbero peraltro sotteso una differente (meno compatta) immagine del *Denkansatz* nel suo complesso. Ad esempio: il 1928, l'*annus mirabilis* dell'antropologia filosofica con la pubblicazione (in volume) di *die Stellung* di Scheler e delle *Stufen* di Plessner; il 1915, l'anno della pubblicazione di *Sull'idea dell'uomo*, il saggio scheleriano che inaugura il suo personale percorso antropologico e con esso la vera e propria svolta antropologica in filosofia. Oppure il 1922, anno di pubblicazione di *Menschheitsrätsel*, il libro di quel geniale precursore della PhA che fu Paul Alsborg, anticipatore di alcune idee portanti per l'intero movimento (la *Organausschaltung* su tutte). Già apprezzato, e criticato, per tempo da Scheler e Gehlen, attualmente gode di una rinnovata attenzione. Peter Sloterdijk, per il tramite di Dieter Classaens, ne ha fatto un interlocutore ai fini dell'elaborazione della sua antropotecnica (cfr. P. Alsborg, *Die Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden 1922. La nuova edizione del testo, edita nel 1975 a cura di Claessens, muta il titolo

alcuni pensatori (oltre ai tre già citati capiscuola, Fischer considera “antropologi *tout court*” i soli Adolf Portmann ed Erik Rothacker)⁴, lo statuto di una vera e propria impostazione di pensiero (*Denkansatz*), in tal modo emancipandosi in via definitiva dall’antropologia filosofica quale subdisciplina della filosofia. A marcare un tale distinguo, Fischer propone una formulazione tipografica peculiare per questo paradigma: *Philosophische Anthropologie* (lettera maiuscola per l’aggettivo)⁵.

La posizione che qui di seguito verrà argomentata fa proprio questo distinguo con la conseguente formulazione *ad hoc*. Lo fa, tuttavia, nella sola misura in cui esso marca la peculiarità di questa esperienza. Se ne distacca, invece, quanto alla valutazione di merito. Rinvenendo, infatti, in una *torsione topologica della Menschenfrage* il nucleo identitario della PhA – posizione che al contempo ne sancisce l’irriducibile *imprimatur* scheleriano –, le pagine che seguono proporranno un giudizio radicalmente diverso da quello, del tutto positivo, espresso da Fischer circa la cosiddetta *Soziologisierung* cui questo movimento di pensiero è andato soggetto a partire, grossomodo, dal secondo dopoguerra⁶. Ad una tale svolta in chiave sociologica verrà invece qui imputata l’abdicazione della PhA rispetto alla propria più genuina ispi-

in: *Der Ausbruch aus dem Gefängnis. Zu der Entstehungsbedingungen des Menschen*, Gießen 1975. Per Sloterdijk cfr., *La domesticazione dell’essere*, in: Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. A. Calligaris e S. Crosara, Milano 2004, pp. 113-184).

⁴ Le opere che sanciscono questa inclusione sono: E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie* (Stuttgart 1942) e A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Basel 1944). A Rothacker si deve uno dei più significativi contributi di autoanalisi all’interno della PhA: *Philosophische Anthropologie*, Bonn 1964 (il volume ripropone il testo di un corso universitario tenuto nel 1953/54). Per ovvie ragioni, non ci si potrà qui avventurare nel terreno oltremodo impervio della eventuale inclusione di altri e diversi autori all’interno della PhA. Praticamente ogni studioso ne propone un suo personale elenco.

⁵ D’ora in avanti la *Philosophische Anthropologie* verrà indicata con la sigla PhA. A questa definizione “forte” di antropologia filosofica se ne affiancano altre, meno radicali, che pur rivendicando la componente filosofica di una tale esperienza la riconducono ad un ambito disciplinare. Un esempio è offerto da queste righe di Maria Teresa Pansera: “l’antropologia filosofica si presenta in tal modo come la disciplina che elabora i dati forniti dalle singole scienze, in qualche modo attinenti all’uomo e al suo operare, ma che non avanza la pretesa di essere “fondamentale” [...] né di ridursi a una scienza particolare al pari di queste” (M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, cit., p. 12).

⁶ Scrive Karl-Siegbert Rehberg in riferimento a Gehlen (che incarna senza dubbio la figura chiave per questa svolta): “Nel 1936 aveva attuato la virata dall’idealismo filosofico all’antropologia, intesa come “filosofia empirica”, e dopo il 1945 compì dunque un altro passo verso l’“empirizzazione” del sapere, nel “senso della legge comtiana” [...] e in particolare verso la sociologia” (K.-S. Rehberg, *Affermare le istituzioni. Un’amicizia tra un comunista e un conservatore*, in: “Discipline filosofiche”, XIII, 1, 2003, vol. 1, cit., pp. 197-224. La citazione è a p. 208).

razione filosofica: qualcosa di simile ad un inconsapevole gesto di autosoppressione. Filosoficamente, una apostasia.

Il confronto proposto con la questione antropologica nella declinazione che le impose Karl Löwith, atto a puntellare la suddetta controipotesi interpretativa – la quale, stante la cornice offerta dalla presente circostanza, non potrà che presentarsi nella modesta foggia di una suggestione –, non persegue un obiettivo storiografico quanto storico in senso eminente. Vale a dire: non l'eventuale inclusione *ex post* (a forza) di un protagonista ulteriore entro le fila di questa “aspirante scuola di pensiero in cerca di autori”, ma piuttosto il riconoscimento, attraverso il reagente offerto dal singolare percorso löwithiano, del reale portato di fecondità dell'antropologia filosofica all'interno del panorama novecentesco e con esso la sua possibile attualità. L'ancoraggio per una sua eventuale ripresa e prosecuzione⁷.

Non si può affatto escludere che dietro le brume delle ebbrezze postumane ad attenderci al varco ci sia ancora di nuovo la vecchia questione dell'uomo. Meglio tenersi preparati.

2. *La Sonderstellung dell'antropologia filosofica nel XX secolo*

Nella sua elaborazione del problema di un'antropologia filosofica, dopo aver distinto tra *antropologie primarie* (“teorie sull'uomo”) e *secondarie* (“teorie sulle immagine dell'uomo nel passato”)⁸, Peter Probst definisce “epoche antropologiche” quelle epoche della storia che non sanno dove si trovano né tantomeno dove vogliono andare: “le epoche antropologiche sono epoche problematiche”⁹. D'altra parte, c'è epoca antropologica ed epoca antropologica. Richiamandosi a Martin Buber, dal quale riprende la definizione della *Grundstimmung* della *Menschenfrage* nei termini di uno spaesamento (*Hauslosigkeit*)¹⁰, egli propone una scansione che ne fa emergere tre. La prima epoca si concreta nella fede in un disegno provvidenziale, dimodoché la “antropologia intramondana” si risolve in una “soteriologia ultramondana”. In

⁷ Muovendo da una prospettiva distante tanto da quella fischeriana quanto da quella qui proposta, il problema dell'antropologia filosofica in quanto paradigma è stato recentemente affrontato in un interessante contributo apparso su “Dialeghesthai”: G. Pezzano, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo* (<http://mondodomani.org/dialeghesthai/gpe01.htm>).

⁸ P. Probst, *Zum Problem der philosophischen Anthropologie*, in: “Zeitschrift für philosophische Forschung”, XXXV, 2, 1981, pp. 230-246 (le citazioni sono a p. 230).

⁹ Ivi, p. 235.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 237. Il riferimento di Probst è a M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Torino 1983, p. 35. Nella storia dello spirito, Buber distingue, appunto, epoche in cui l'uomo possiede una sua dimora (*Behausheit*), da altre in cui ne è privo (*Hauslosigkeit*).

accordo con un consolidato paradigma storico-teoretico, quest'epoca culminerebbe nella conchiusione (*Vollendung*) hegeliana, ovvero nella risoluzione speculativa di istanze originariamente teologiche. In quanto conchiusione, essa ne rappresenta la massima realizzazione e al contempo il necessario superamento¹¹. Il limite hegeliano marca così l'accesso alla seconda epoca antropologica, ricondotta alla "scoperta che sensibilità e finitezza dell'uomo non si lasciano rimuovere"¹². Johann Christian August Heinroth (autore di un, a suo tempo noto, *Lehrbuch der Anthropologie* nel 1822) con la sua "antropologia escatologica" e Ludwig Feuerbach con la sua "antropologia fisiologica" incarnerebbero le due opzioni fondamentali, distinte e tuttavia simbiotiche, di questa seconda fase, il cui momento apicale troverebbe espressione nell'escatologia secolarizzata del mito del progresso, a garanzia del quale si ergono le scienze esatte, forti dei loro successi sul campo. Dall'incrinarsi di questa fiducia nella fatalità del progresso¹³, prenderebbe avvio, agli albori del secolo breve, la terza epoca antropologica. Un'epoca del tutto particolare, ove l'interrogazione sull'uomo acquista una urgenza nuova, all'interno di una situazione complessiva del tutto inedita. La stessa *Hauslosigkeit* – individuata quale costante storica della questione antropologica – conosce ora una declinazione mai esperita in precedenza. Una icaistica panoramica di questo stato di cose la fornisce il celebre *incipit* di *Uomo e storia* (1926) di Max Scheler: "noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente "problematico" a se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma nel contempo sa anche che non lo sa"¹⁴. La do-

¹¹ Di questo paradigma Löwith fu, come noto, interprete insigne. Egli rilesse le spinte centrifughe operate da Marx e Kierkegaard alla stregua di deflagrazioni complementari della massa critica accumulatasi con la conchiusione hegeliana e che in Nietzsche avrebbero poi trovato un nuovo, sebbene temporaneo, punto di fusione (cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, a cura di G. Colli, Torino 1996).

¹² P. Probst, *Zum Problem der philosophischen Anthropologie*, cit., p. 238.

¹³ *La fatalità del progresso* è il titolo di un denso saggio löwithiano del 1962 (in: Id., *Saggi sulla storia*, a cura di A. M. Pozzan, Firenze 1971, pp. 143-170). Su questi temi si veda anche: G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1984².

¹⁴ M. Scheler, *Uomo e storia*, in: Id., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Napoli 1988, pp. 257-288 (la citazione è alle pp. 257-258). In apertura della conferenza del '27, Scheler affermerà che "in nessuna epoca storica come in quella attuale l'uomo è risultato così enigmatico a se stesso" (Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, a cura di G. Cusinato, Milano 2000, p. 78. Si tratta di una versione del testo depurata delle interpolazioni di Maria Scheler, lievemente diversa cioè da quella convenzionale, che con il titolo: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, appare in: M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma

manda circa la posizione particolare dell'uomo nel cosmo emerge dunque come risposta alla posizione particolare assunta dalla stessa questione antropologica in un frangente che sul piano storico rappresenta a tutti gli effetti uno stato d'eccezione. A Scheler va attribuito il merito di aver riconosciuto ed evidenziato con il debito vigore questa situazione di crisi del sapere dell'uomo circa se stesso, scorgendo in essa il rispecchiamento di una crisi del sapere in senso generale. Ciò stante, gli va ascritta senza dubbio la paternità di quella svolta antropologica caratterizzante il pensiero filosofico di lingua tedesca agli inizi del XX secolo. Una svolta che troverà appunto nella PhA il proprio punto di coagulo.

Ma qual era, da un punto di vista filosofico, la peculiarità di quella stagione? Tratteggiandone a posteriori una panoramica, Arnold Gehlen la descrive come una situazione di profondo imbarazzo, nella quale la filosofia, arroccandosi alla meno peggio dietro il proprio blasone, si affannava invano nel cercare di tenere il passo di marcia spedita scandito da quei saperi positivi che dettavano tempi, modi e forme dell'impegno conoscitivo. "Si poteva a malapena evitare l'impressione di partecipare ad una cosa i cui giorni erano contati", dal momento che l'edificio delle scienze "cresceva quotidianamente in tutte le direzioni e non era più possibile guadagnare una visione d'insieme da nessun angolo"¹⁵. Il risultato era quello che Helmuth Plessner descrive come "Selbstunsicherheit der Philosophie", esposta al rischio di risolversi definitivamente in una "disciplina storica", un sapere antiquario rispettosamente tollerato in virtù esclusiva del suo passato glorioso¹⁶.

Si tratta di testimonianze attendibili, tanto più perché proferite da due eminenti protagonisti di quella stagione. Attendibili, ma non del tutto esaudiventi, non essendo in grado di restituire adeguatamente la reale complessità di questa, del tutto particolare, contingenza epistemica. In effetti, proprio in questo torno di tempo – gli irripetibili anni '20 della *verspätete Nation*. Gli spengleriani anni della decisione, incubatori di una serie di sovvertimenti che coinvolgeranno inesorabilmente l'Europa prima e quindi il mondo inte-

1997, pp. 115-159. Se non indicato diversamente, per le citazioni si farà riferimento alla versione curata da Cusinato).

¹⁵ A. Gehlen, *Un modello antropologico*, (1968), in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 247-260 (la citazione è a p. 247).

¹⁶ H. Plessner, *Die Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (riproposizione, nel 1959, di uno scritto del 1935 dal titolo: *Das Schicksal deutsche Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, ora in: Id., *Gesammelte Schriften*, Band VI, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströcker, Frankfurt a. M. 1982. La citazione è a p. 169). Dello stesso Plessner si può vedere: *Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege*, (1939), ora in: Id., *Gesammelte Schriften*, IX, hrsg. von G. Dux, et alii, Frankfurt a. M. 1985, pp. 263-299. Per una panoramica della situazione filosofica in Germania in quel periodo, cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983 (in particolare, pp. 264-281).

ro¹⁷ – si inscena la cosiddetta crisi dei fondamenti nelle scienze, vale a dire la consunzione della loro luna di miele con il reale, il superamento di quella fase di fiducia cieca e assoluta circa le proprie possibilità (fiducia che si traduceva in una visione del mondo e della storia improntata ad un intransigente progressismo) per giungere al cospetto di una situazione di incertezza relativamente alla loro funzione e al loro stesso statuto¹⁸.

Le scienze si trovano dinanzi ad un cortocircuito inatteso. Una paradossale implosione. Non è infatti un arresto di sviluppo a determinare un simile esito, bensì proprio il loro indefinito incremento effettuale. È la loro accresciuta e crescente capacità di incidere in modo concreto (fino a poterla riprodurre, ricreare) sulla realtà a porle, almeno nelle loro punte più avvedute e consapevoli, di fronte ad uno scenario inaspettato: non le auspicate magnifiche e progressive sorti di un miglioramento costante, indefinito, ma un panorama quantomeno problematico. Problematicità che chiamava in causa la stessa *ratio essendi* di questi saperi, uno spettro con cui essi non erano però attrezzati a confrontarsi. L'emergenza di insospettite questioni ultime obbligava così le scienze a segnare il passo. Alla crisi dei fondamenti, Heidegger, tra i molti altri, fa esplicito riferimento in apertura di *Essere e tempo*, evocandola allo scopo di legittimare le rinnovate ambizioni della filosofia e, nella fattispecie, dell'ontologia quale suo avamposto¹⁹.

¹⁷ Suggestiva l'ipotesi di Rehberg, relativa alla matrice tedesca della PhA. A suo parere, la situazione particolarmente "arrischiata" della Germania del primo dopoguerra avrebbe funto da detonatore ideale per porre "in modo nuovo una domanda antica", dal momento che il tedesco percepiva se stesso come "l'essere carente" politico *par excellence*" (K.-S. Rehberg, *L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna*, in: "Iride", cit., pp. 267-288. La citazione è alle pp. 267-268). Di quegli irripetibili anni '20 e delle loro più dirette implicazioni resta un prezioso documento il "diario pubblico", redatto da Löwith nel 1940: *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, tr. it. E. Grillo, Milano 1988.

¹⁸ Per quanto si trattasse di una "crisi di sistema", vero è che le diverse discipline elaboravano secondo tempi e modalità peculiari questo passaggio. La geometria aveva fatto da battistrada già sul finire del XIX secolo con Riemann. In fisica, da Planck e attraverso Einstein si sarebbe giunti, proprio in quegli anni, a Heisenberg; in matematica, il dibattito tra intuizionisti e formalisti aveva visto coinvolto, a Gottinga, lo stesso Husserl. È ovvio, d'altro canto, che una filosofia indirizzata antropologicamente recasse in sé una naturale "vocazione biologica", sentendo di doversi misurare in prima istanza con la scienza positiva dell'uomo, le sue crisi e le sue provocazioni. Ancora alle prese con la metabolizzazione della rivoluzione darwiniana – alla quale cercava di contrapporsi, invano, il neovitalismo di Driesch –, la biologia incubava già sovvertimenti ulteriori, intradarwiniani: agli inizi del XX secolo, i problemi legati all'enigma della mutazione aprivano la strada alla sintesi moderna e di lì a poco all'avvento della genetica.

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi, Milano 2005, pp. 21-22.

Allorché le crepe emergenti dai saperi positivi si rivelano troppo profonde per essere sanate con qualche rattoppo speculativo – a vacillare era qui nientemeno che l'ultimo *métarécit* ancora plausibile a seguito dell'usura di tutti i paradigmi tradizionali –, la filosofia scorge la possibilità di tornare a rivendicare, all'occasione anche in un modo traumatico, la propria aspirazione ad un primato epistemico. Di smettere finalmente la malagevole livrea indossata, suo malgrado, nel corso dell'intera *Neuzeit*: da *ancilla teologia* ad *ancilla scientiae* e in ultimo, con il proliferare specialistico di queste, ad *ancilla scientiarum*. A tale scopo essa abbandonerà le attitudini dimesse (positivismo) e/o concilianti (certe posizioni del neokantismo) assunte in un passato recente – la filosofia come nume tutelare (metascienza, epistemologia), garante della buona coscienza dei saperi positivi, mallevadrice della loro efficacia operativa – per ribadire con forza il valore della propria specificità. Zavorrate da quegli stessi principi (i *posita*) da cui traevano le proprie inattaccabili certezze, le scienze si mostravano incapaci di eseguire una, a questo punto necessaria, autoscopia²⁰. Quegli spazi problematici da esse di-

²⁰ Una illustrazione efficace circa la sua convinzione di una differenza di rango esistente tra la filosofia e i saperi positivi – illustrazione precedente la sin troppo fortunata sentenza: “die Wissenschaft denkt nicht”, rapidamente trasformatasi in uno slogan –, Heidegger la offre nella conferenza del 1927 su *Fenomenologia e teologia* (in: M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1994³, pp. 3-34).

La questione del rapporto tra Heidegger e l'antropologia filosofica è enorme, inutile perciò anche solo provare ad impostarla in poche righe. Essa parte dai corsi dei primi anni venti (*Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*) e passando per *Essere e tempo*, *Kant e il problema della metafisica*, *La lettera sull'umanismo*, giunge sino alle famose, lapidarie sentenze de *L'epoca dell'immagine del mondo* e *Oltrepassamento della metafisica*. Qui di seguito, qualche essenziale riferimento bibliografico sul tema. Un classico è: H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer “philosophischen Anthropologie”*, in: V. Klostermann (Hrsg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1970, pp. 97-131. Ad esso si richiama esplicitamente Plessner, nel 1973, in quella che è una breve replica alle critiche heideggeriane (*Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, in: Id., *Antropologia filosofica*, tr. it. O. Tolone, Brescia 2010, pp. 77-113). Si vedano inoltre: A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Meisenheim 1979, e due pregevoli contributi italiani, contenuti nel già citato numero monografico di “Discipline filosofiche”: V. Costa, *Differenza antropologica e animalità in Heidegger*; M. Russo, *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica* (in: “Discipline filosofiche”, vol. 1, cit., pp. 137-165 e pp. 167-195).

Un'ultima osservazione. La virulenza degli attacchi heideggeriani contro l'antropologia filosofica si spiega (in particolare all'inizio: fra gli anni venti e trenta) con il timore che il suo lavoro potesse essere rubricato con quella etichetta. Che si trattasse di un timore fondato, lo dimostra un articolo del 1933 di Joachim Ritter (dunque, non propriamente uno a digiuno della questione), il quale propone un'indagine comparata delle “antropologie filosofiche già disponibili”, distinguendole in “due forme fondamentali, delle quali sono rappresentativi da un lato Scheler e dall'altro Heidegger”. Entrambe queste forme sono da ultimo accomunati nella critica alla loro ispirazione “metafisica” (J. Ritter, *Sen-*

schiusi e ai quali si volgevano, inquiete, come ad altrettanti iati incolmabili esigevano, per venire fronteggiati, un'attitudine radicalmente critica che era tanto estranea allo *habitus* scientifico quanto caratteristica di quello filosofico.

Ad una sfida di tale portata, la filosofia replicava elaborando una risposta non univoca e tuttavia netta, sotto forma di *Leitwörter*, parole-guida, aspiranti cifre dello *Zeitgeist: vita* – in misura minore il neovitalismo di Driesch, ma soprattutto la *Lebensphilosophie* da Dilthey a Simmel, a Bergson –, *essenza* (fenomenologia), *essere* (ontologia). E, ovviamente, *uomo: antropologia*. È da qui che prende le mosse la *anthropologische Wende* del XX secolo²¹, di ciò consta la sua peculiarità. Mai con una tale consapevolezza la questione dell'uomo aveva immaginato di poter catalizzare le istanze della filosofia rispetto al proprio tempo, di poter incarnare la maniera di apprendere il proprio tempo in pensieri. Mai, malgrado certe affermazioni impegnative e altisonanti del passato, alle quali peraltro non era corrisposto un impegno conseguente – le celebri “aperture” kantiane in chiave antropologica²², oppure la riforma della filosofia dell'avvenire sulla base di principi antropologici (sensualismo ed altruismo) propugnata da Feuerbach –, l'antropologia aveva avanzato con una tale convinzione le proprie pretese. Mai lo aveva fatto, anche perché mai aveva immaginato di poterne nutrire di tale portata. Ora, invece, diventava plausibile azzardarsi a sostenere che “il termine “antropologia filosofica” non indica un nuovo “dominio filosofico” e neanche una “ontologia regionale”, ma l'aspetto attuale della problematica filosofica fondamentale”²³.

so e limite della teoria dell'uomo, in: *Ratio imaginis*, cit., pp. 181-194. La citazione è a p. 185).

²¹ L'espressione risale già agli anni trenta. Cfr. F. Seifert, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, in: “Blätter für deutsche Philosophie”, 8, 1934-35, pp. 393-410.

²² Andrà riconosciuto che se non un vicolo cieco, una falsa pista (quale la ritiene Marquard), l'antropologia kantiana rappresenta certamente un sentiero interrotto, nella misura in cui (e malgrado gli innumerevoli spunti da essa ricavabili) non mantiene affatto le promesse, enormi, a cui si era vincolata, più ancora che con l'*Antropologia pragmatica* del 1798, con l'*incipit* della *Logica*, dove la domanda “che cos'è l'uomo?” veniva eletta a questione portante per il complesso della filosofia nel suo “concetto cosmico”. Verosimilmente è questo il motivo per il quale, nel corso di questi ultimi due secoli, così tanti e tanto diversi interlocutori hanno potuto definire se stessi come i legittimi prosecutori di quel percorso (fa scuola, in tal senso, lo Heidegger di *Kant e il problema della metafisica*, autore di una “geniale violenza ermeneutica” nei confronti del pensiero di Kant).

²³ L'affermazione, risale ad un testo del 1932. Ne è autore Paul Ludwig Landsberg, un allievo di Scheler (P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M., 1960², p. 49. Il passo è riportato in: S. Giammusso, *Il senso*

In queste mutate, accresciute aspirazioni sta il significato peculiare della PhA, nonché il suo *imprimatur* scheleriano. Il quale è sì una questione cronologica – visto che il progetto di una virata *more* antropologico del suo pensiero viene inaugurato già nel 1915, con *L'idea dell'uomo*²⁴ –, ma non solo. Il fatto che un pensatore di questo calibro decida di puntare tutto sulla carta antropologica, anche questo costituisce un *unicum* rispetto ad un passato dove la *Menschenfrage* era stata appannaggio di personalità meno significative o, al massimo, una sorta di “seria divagazione” per pensatori di primo rango (Kant ne è l'esempio più lampante). Scheler non soltanto si distacca dall'ortodossia fenomenologica – che, invero, mai aveva abbracciato –, ma ha per giunta l'ardire di strumentalizzarla in chiave metodologica ai fini del suo programma di antropologia. Tutto ciò contribuisce a fomentare un clima singolare attorno ad essa, fino a farne qualcosa a metà strada fra un tabù ed un capro espiatorio. Husserl e Heidegger, con i loro reiterati interventi critici, si mostrano indignati nei confronti delle pretese nutrite da una tale “positività filosoficamente ingenua”²⁵, da un pensiero che nasce sempre, irrimediabilmente secondo e che non potendo rispondere delle proprie ambizioni si condanna ad una condizione parassitaria. In altri termini: l'antropologia non può che essere una sub-disciplina filosofica. Mai, in nes-

dell'antropologia filosofica, in: “Discipline filosofiche”, XIII, 1, 2003, vol. I, cit., pp. 45-66. In particolare, p. 47).

²⁴ L'*incipit* di questo scritto ricalca da presso quello della *Logica* kantiana: “In un certo senso tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio” (M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, in: Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, cit., pp. 51-80. La citazione è a p. 51).

²⁵ Si tratta di una lettera, datata 22 febbraio 1937, di Husserl a Löwith, in quel momento in Giappone, presso l'Università di Sendai. Il retroscena di questa missiva è interessante. Fink aveva messo Husserl sull'avviso, temendo che Löwith, in virtù del suo “agnosticismo nichilistico”, potesse fornire una immagine distorta della fenomenologia in terra nipponica. Husserl decise perciò di scrivergli. All'invio della prima parte della *Krisis*, accompagnava l'augurio che egli “non debba appartenere alla schiera di coloro che sono “prematuramente finiti”, che sono giunti ad una posizione *compiuta*, ma che abbia ancora la libertà interiore di “mettere tra parentesi” la Sua propria antropologia e, sulla base della mia nuova esposizione, che porta il mio pensiero alla massima maturazione, di capire i motivi che m'inducono a valutare ogni antropologia come positività filosoficamente ingenua” (La lettera si trova in: E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, tr. it. a cura di R. Cristin, Milano 1999, pp. 213-214. La prima traduzione italiana risale al 1987, in un numero della rivista “aut aut” interamente dedicato a Löwith e nel quale viene ricostruita l'intera vicenda: “aut aut”, 222, 1987, *Karl Löwith. Scetticismo e storia*, pp. 106-108. Alle pp. 103-105 compare il menzionato appunto di Fink a Husserl – *Karl Löwith e la fenomenologia* –, contenente alcune significative obiezioni all'antropologia antropocentrica löwithiana. Più avanti, lo stesso Fink si misurerà con la *Menschenfrage* in: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, München/Freiburg 1979. Testo di un corso universitario del '55).

sun caso, un *Denkansatz*. Husserl vedrà in essa – indicata con la poco lusinghiera etichetta di “antropologismo” – una sorta di diserzione filosofica, addirittura un tradimento da parte di alcuni dei suoi migliori, e più prestigiosi, seguaci: oltre che Scheler, lo stesso Heidegger. Per quanto non rappresenti la sua ultima parola sull’argomento (come invece si tende a credere), la conferenza del 1931 su *Fenomenologia e antropologia* – dove viene proposta una contrapposizione radicale tra le due tendenze dominanti della filosofia moderna: trascendentalismo e, appunto, antropologismo – incarna, nei suoi toni, la traccia più evidente di questo inedito fermento. Di quante e quali ansie fosse in grado di suscitare presso i suoi detrattori²⁶.

Beninteso, e con ciò ci si approssima al tema principale di queste pagine, una simile reazione (nel bene e nel male) spetta unicamente all’antropologia nella forma che le imprimono Scheler e i suoi “sodali”. La quale, oltre a smarcarsi da precedenti esperienze all’apparenza analoghe, prende le distanze da una serie di tentativi coevi, che pur presentandosi con la medesima uniforme – ovvero, definendo se stessi espressamente “antropologia filosofica” – mostrano di ispirarsi a principi affatto diversi. Esempio in tal senso il caso di Bernhard Groethuysen, che nel 1931 pubblica una *Antropologia filosofica*²⁷, nella quale viene presentata una ricognizione storica atta ad estrapolare la trattazione del tema “uomo” nell’ambito delle più significative tappe della storia della filosofia, a partire dall’assunto per cui in ogni tempo l’antropologia ha trovato applicazione quale svolgimento del motto socratico “gnothi seauton”. Posto poi che questa operazione nel suo complesso esibisce lo stigma della *Lebensphilosophie* diltheyana, la *Menschenfrage* viene qui intesa ed impiegata alla stregua dell’implementazione di un programma filosofico più generale. La sub-disciplina filosofica di cui parla

²⁶ E. Husserl, *Fenomenologia e antropologia*, in: E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, cit., pp. 189-207. In chiave fenomenologica, la vicenda dell’antropologismo si inserisce in quella più generale delle secessioni interne al movimento, risalenti già al 1913 con la pubblicazione delle *Ideen* e culminate nella definitiva rottura con Heidegger durante la stesura della voce “Fenomenologia” per l’*Encyclopaedia Britannica* (i testi di riferimento sono raccolti anch’essi nel volume curato da Cristin, alle pp. 133-172). Gli altri due contributi husserliani (entrambi raccolti nel vol. XV della *Husserliana*), che stemperano in parte i toni assunti in precedenza sono: *Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft* e soprattutto *Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie*, nel quale Husserl si sofferma anche sul concetto chiave dello scritto di abilitazione löwithiano e della sua *Mitanthropologie*: il co-uomo (*Mitmensch*). Per una sintetica valutazione di questi scritti (e, più in generale, della questione antropologica in Husserl), cfr. R. Martinielli, *Uomo, natura, mondo*, cit., pp. 225-234.

²⁷ Di quest’opera esiste una traduzione italiana (tratta però dall’edizione francese del 1952): *Antropologia filosofica*, tr. it. P. Doriano, Napoli 1969. Su Groethuysen si veda: S. Becherini, *Antropologia e filosofia della vita in Bernhard Groethuysen*, in: *Ratio imaginis*, cit., pp. 163-178.

Fischer, proprio in contrapposizione alla quale ha da palesarsi la peculiarità di un'antropologia filosofica che pensi e proponga se stessa quale paradigma speculativo autosufficiente.

Come accennato, le presenti pagine intendono collocarsi nell'alveo della proposta fischeriana (sebbene in confronto critico con essa) che, fatto salvo il proprio portato di originalità, si posiziona a sua volta all'interno di un dibattito ampiamente consolidato. La problematicità del proprio oggetto – in perenne oscillazione fra caratterizzazioni o troppo puntuali o oltremodo vaghe –, il fatto che la PhA abbia rappresentato tutt'altro che una scuola, ma nella migliore delle ipotesi una “scientific community priva di una effettiva rete di comunicazione”²⁸, ha fatto sì che i diversi tentativi di indagarne le tappe e le motivazioni si traducessero in un lavoro di costruzione piuttosto che di mera ricostruzione, connotati perciò da una forte componente di carattere teorico-ermeneutico (anziché “semplicemente” storiografico) a rischio costante di invasività. Di un simile atteggiamento il libro di Fischer rappresenta una fedele concrezione²⁹.

Ciò premesso, lo scopo precipuo qui perseguito non sarà quello di sconfessare nel merito una ipotesi così abbondantemente suffragata – chi scrive, anche volendo, non ne possiederebbe le competenze –, quanto di contestarne l'impianto ermeneutico di fondo: ovvero, che questo *Denkansatz* rinvenga la propria coerente prosecuzione, se non addirittura il proprio inveramento, nella sua successiva *conversione sociologica*, vale a dire nell'abbandono delle smisurate pretese fondazionali, metafisiche che ne avevano caratterizzato gli esordi a vantaggio di aspirazioni più sobrie e per questo meglio perseguibili. In una simile scelta (ri)costruttiva, incide non poco la vicenda personale di Fischer, profondo conoscitore del pensiero plessneriano e a lungo collaboratore presso la TU Dresden di Karl-Siegbert Rehberg: il responsabile dell'*Institut für Soziologie* dell'ateneo sassone, in passato presidente della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, ma soprattutto allievo diretto di Gehlen, nonché curatore della sua *Gesamtausgabe*. La stessa lettura della *Soziologisierung* quale destinazione per la PhA si richiama a Rehberg, che la propo-

²⁸ K.-S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die “Soziologisierung” des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland*, in R. M. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen 1981, pp. 160-198. La citazione è a p. 166. Il testo è disponibile anche in rete all'indirizzo http://www.heikedelitz.de/phila/Rehberg_Soziologisierung_des_Wissens.pdf. Di questo saggio esiste una traduzione italiana parziale, ma aggiornata: il già citato *L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna*.

²⁹ Va da sé, che entro un certo limite qualsiasi operazione ermeneutica (compresa quella qui condotta) si espone ad una simile imputazione.

neva già nel 1981, in un ormai noto contributo³⁰. L'operazione perseguita da Fischer appare così finalizzata ad accreditare una continuità sottile, eppure ben riconoscibile, tra la PhA della prima ora (previa l'istituzionalizzazione della successiva virata sociologica) e certe sue diramazioni recenti e recentissime. In tal modo, uno dei meriti principali di questa *Denkrichtung* del ventesimo secolo diventerebbe, valutato alla luce dell'oggi, aver dato vita a "l'approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra"³¹. Ricorrendo ad una formula esplicativa, si tratterebbe con ciò dell'imporsi di una linea ricostruttiva gehleniana a scapito di una scheleriana, essendo queste le due fondamentali polarità fra le quali può oscillare la rilettura complessiva della vicenda della PhA³². Del tutto coerente quindi, poste tali premesse, che Fischer rinvenga il momento decisivo per la "Renaissance delle questioni antropologiche" e la "riabilitazione della PhA" in un convegno del 1992 tenuto a Bad Homburg su "Anthropologie und Rationalkritik" (presenti, tra gli altri, Rehberg e lo stesso Fischer) e che sottolinei il ruolo determinante svolto dal gruppo di lavoro "Philosophische Anthropologie und Soziologie" – nato negli anni '80 in seno alla Società Tedesca di Sociologia e tra i cui promotori figura Rehberg – allo scopo di "tramandare" la PhA³³.

³⁰ Cfr. K.-S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die "Soziologisierung" des Wissens vom Menschen*, cit. Rehberg ha proseguito sul solco gehleniano, approfondendo in numerosi studi la sua teoria delle istituzioni. Cfr. *Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlußfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie*. In: G. Göhler et alii (Hrsg.), *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 1990, pp. 115-144. Di Rehberg si vedano inoltre le prefazioni all'edizione italiana di due importanti lavori gehleniani: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (a cura di V. Rasini, Milano 2010, pp. 11-42) e *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (cit., pp. 9-25).

³¹ Si tratta del titolo del già menzionato saggio di Fischer, comparso su "Iride". A riprova di questa tendenza sociologizzante della PhA, va notato che proprio dal *milieu* sociologico, in particolare dalla *kritische Theorie* (una ulteriore, forse più legittima candidata al ruolo di "approccio più influente nella sociologia tedesca del dopoguerra") giungeranno ad essa alcune importanti obiezioni critiche. Obiezioni di merito, piuttosto che di principio, come nel caso di Heidegger e Husserl. Cfr. M. Horkheimer, *Considerazioni sull'antropologia filosofica*, (1935), in: Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I., tr. it. G. Backhaus, Torino 1974, pp. 197-223; J. Habermas, *Antropologia*, (1958), voce della *Enciclopedia Feltrinelli-Fischer*, tr. it. a cura di G. Preti, Milano 1966, pp. 19-38; W. Leppien, H. Nolte, *Critica dell'antropologia. Marx e Freud, Gehlen e Habermas sull'aggressività*, (1971), tr. it. L. Sosio, Milano 1978.

³² Rispetto alla elaborazione del paradigma PhA, Plessner incarnerebbe una posizione mediana, di compromesso. Pur non giungendo a naturalizzare (istituzionalizzare) la tendenza sociologizzante di essa, neppure vi si oppone.

³³ Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 17n. L'autore ricorda che il contributo presentato in occasione di quel convegno rappresenta il suo primo tentativo di

L'obiezione qui avanzata, in funzione della quale si spiega la comparazione con il pensiero löwithiano, pertiene proprio a questo scenario ermeneutico, di cui viene contestato il preteso carattere necessitante. Quella sociologica non equivale ad una sorta di destinazione (una *Bestimmung*, in senso kantiano) per la PhA, quanto piuttosto ad una possibilità concretizzatasi e tra le possibilità possibili non certo quella maggiormente auspicabile: non la maniera migliore, cioè, per custodirne il significato più genuino e fecondo. Una simile svolta segnerebbe un arretramento rispetto alle ambizioni squisitamente filosofiche dell'antropologia filosofica, che proprio in virtù di un tale esito resta, sul piano storico, una promessa mai pienamente realizzata. Quel paradigma, per dirla con Plessner, rimarrà un luogo utopico.

A questo riguardo e prima di proseguire nell'argomentazione, è opportuno sgomberare subito il campo da un eventuale equivoco. L'antropologia filosofica pensata come *Leitwort* della filosofia, sua voce esclusiva o almeno preminente – così come Scheler l'aveva immaginata – si è dimostrata un'esperienza fallimentare. Fallimentare la sua pretesa di potersi ergere a possibile nuova *koinè* filosofica. Un carico oltremodo gravoso per le sue spalle: di fatto, insostenibile. Si tratta di una sentenza storicamente inappellabile, ragion per cui il richiamo alla sua autentica ispirazione filosofica (di contro alla sua “curvatura positiva” in chiave sociologica) non intende proporsi come un auspicio teso al ripristino di ambizioni fondazionali. Cionondimeno, tra le pieghe del titanismo implicito nel proposito scheleriano si cela il nucleo filosoficamente identitario – lo *Identitätskern* di cui parla Fischer³⁴ – di quella esperienza, un portato che, ad avviso di chi scrive, lo stesso Scheler non ha colto fino in fondo e che i suoi “sodali e successori” hanno accantonato gradualmente nella stessa misura in cui gradualmente hanno provveduto ad esorcizzare l'ingombrante eredità del loro battistrada (in fin dei conti un *outsider*)³⁵, bollandone il tentativo sotto le troppo semplicistiche e-

ricostruzione del paradigma PhA: *Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft*, in: J. Friedrich, B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a. M. 1995, pp. 249-280.

³⁴ Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., pp. 519-594. In una complessa struttura di rimandi speculari tra identità e differenze (queste ultime sia interne che esterne alla PhA), Fischer fa emergere un tale nucleo identitario (che nella biofilosofia plessneriana troverebbe la propria formulazione più matura) in chiave metodologica, sul piano della formazione categoriale (*Kategorienbildung*).

³⁵ Tale lo definisce giustamente Martinelli, sulla scorta della constatazione che l'antropologia successiva, “anche quando si pretende ispirata a Scheler”, si caratterizza assai spesso per l'abbandono di “pretese fondazionaliste” (p. 211). Uno dei *topoi* più diffusi riguardo all'antropologia scheleriana è il suo schiacciamento sul modello klagesiano (il primo volume di *Der Geist als Widersacher der Seele* appare nel 1929), che ne decreta la qualifica di “dualistica”. Gehlen ne è un convinto sostenitore. Eppure, laddove il dualismo di Klages è in tutto e per tutto polemico – spirito e anima sono due entità di-

tichette di “dualistico” e “metafisico”. Il respiro e la profondità delle pagine antropologiche scheleriane aspettano ancora una adeguata, serena ponderazione, al di fuori delle scaramucce partigiane³⁶. Ad esse, per forza di cose, ha molto nuociuto il carattere di abbozzo cui le condannò l'improvvisa scomparsa del loro autore³⁷.

In precedenza si faceva cenno alla torsione topologica della *Menschenfrage* quale nucleo filosoficamente identitario della PhA. Ciò vuol dire che esso non può venir risolto nella sua “conversione negativa”, ovvero nel solo riconoscimento della *fondamentale in-essenzialità* dell'essere umano, in quell'assunto fatto proprio da tutte le riflessioni filosofico-antropologiche che si aggruppano intorno al lacerto eidetico offerto dal cosiddetto paradigma difettivo, il cui stigma si trova espresso nella celebre formula herderiana del *Mängelwesen*. I vari: *exzentrische Positionalität, Weltoffenheit, Neinsagenkönnen, Weltfremdheit, Wesen der Ferne, Wesen der Zucht, animal symbolicum* sono marchi antropici che, nella comune aspirazione ad emanciparsi da una logica sostanzialistica, dicono tutti – ciascuno, ovviamente, secondo le proprie, specifiche modalità – della costitutiva indeterminatezza dell'uomo, del fatto che, nietzscheanamente, esso è “l'animale non ancora stabilmente

stinte e contrastanti –, la relazione scheleriana tra impulso-primordiale (*Drang*) e spirito (*Geist*) è di carattere compensativo: alla potenza cieca e sorda del primo fa poi da possibile timoniere lo spirito, provvidente ma impotente. Queste due radici non sono dunque separate, ma piuttosto intrecciate. A legarle non è il *polemos*, ma la *koinonia*. La *Ver-schränkung*, per usare un concetto di Josef König molto caro a Plessner.

³⁶ A mo' di esempio, per restare al panorama italiano, si può guardare al lavoro condotto negli ultimi anni da Guido Cusinato, incentrato sul nesso tra antropologia filosofica e ontologia della persona nel pensiero di Scheler. Malgrado la puntualità che le caratterizza, le sue pagine non riescono ad emanciparsi del tutto da una logica reattiva, quasi dovessero costituire il risarcimento per le banalizzazioni di cui per troppo tempo si è alimentata la ricezione scheleriana. La conseguenza è che l'ermeneutica scivola, di tanto in tanto, in una apologetica. Nel merito, Cusinato legge l'antropologia scheleriana marginalizzando il ruolo di *Die Stellung* (convinto che in essa venisse operato soltanto uno dei tentativi attraverso i quali Scheler cercava di dar forma alla propria antropologia) e ponendo al centro il materiale del *Nachlass* raccolto nel 1987 da Manfred Frings nel vol. XII delle *Gesammelte Werke (Schriften aus dem Nachlaß, Band 3: Philosophische Anthropologie, hrsg. von M. Frings, Bonn 1987)*. Su questa base, propende poi per una antropologia della *Bildung* in opposizione ad una antropologia del *Geist* (cfr. G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2000, più le introduzioni ai volumi scheleriani: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 7-70 e *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Milano 2009, pp. 7-19).

³⁷ Scheler aveva annunciato per il 1929 il testo compiuto della sua antropologia filosofica (cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 73).

determinato”³⁸, un “imperfetto mai compiuto”; ovvero che, löwithianamente, “gli è naturale la in-naturalità”. Con le parole di Romano Guardini: “l’uomo non ha una sua natura appunto nel senso degli animali e delle piante: la sua “natura” consiste addirittura nel non averne affatto una”³⁹. Per la capacità diagnostica, mantica addirittura, con cui seppe coglierne le implicazioni più profonde facendone un passaggio storicamente definitivo, irreversibile, la paternità filosofica di questo punto di svolta va attribuita a Nietzsche, in tal senso meritevole almeno quanto gli stessi Kant, Feuerbach, Herder dell’attributo di progenitore della svolta antropologica⁴⁰. Sancendo l’irrimediabile consunzione di qualsiasi sfondo teologico-retromondano, egli decreta la conseguente impossibilità di nutrire pretese sostanzialistiche da parte di una interrogazione filosofica sull’uomo. Non più angelo, all’essere umano non resta che riconoscersi bestia, animale. Un “animale malato”⁴¹ per giunta, dal momento che una insuperabile distanza – declinata a seconda dei contesti, in termini di: mediatezza, apertura, lontananza, esonero, eccentricità, estraneità –, quale che ne sia l’origine, caratterizza questo vivente rispetto a quella cornice naturale entro la quale, a questo punto, ha comunque da rinvenire, giocoforza, il suo posto proprio. Posizionandosi, deve trovare in essa, e solo così anche in se stesso, la *propria* posizione. Che, per quanto *peculiare*, è e resta una posizione *naturale*.

A questa trasformazione dell’immagine dell’uomo, che è sempre anche una trasformazione dell’immagine del mondo, contribuisce in misura determinante il darwinismo, il cui ruolo è difficile sottostimare. Senza la sponda inconsapevole ma decisiva offertale dalla teoria dell’evoluzione – che rimetteva a forza l’uomo entro la cornice del mondo naturale: mero vivente tra viventi –, la stessa riflessione nietzscheana non avrebbe conseguito la propria

³⁸ “das noch nicht festgestellte Tier” (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. F. Masini, Milano 2011¹⁵, p. 68. Si tratta del paragrafo 62 del capitolo terzo: *L’essere religioso*).

³⁹ R. Guardini, *Etica*, tr. it. a cura di M. Nicoletti e S. Zucal, Brescia 2001, p. 18. Dà la misura della portata epocale di questa acquisizione, il fatto che la assuma come pacifica anche una antropologia esplicitamente teologica, addirittura confessionale, qual è quella di Guardini. Un testo di riferimento in anni recenti per un’antropologia filosofica di impianto teologico (in un percorso che vedrebbe affiancati i vari: Buber, Barth, Bultmann, Teilard de Chardin) è: W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, (1983), tr. it. D. Pezzetta, Brescia 1987 (disponibile in traduzione italiana è anche: E. Coreth, *Antropologia filosofica*, (1976), tr. it. F. Buzzi, Brescia 2007⁷).

⁴⁰ Poco convincente, malgrado il blasone dell’autore, il contributo di Ernst Tugendhat dedicato a *Nietzsche e l’antropologia filosofica: il problema della trascendenza immanente*, in: “Discipline filosofiche”, vol. 1, cit., pp. 91-104.

⁴¹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. it. F. Masini, Milano 1993⁶, p. 115 (paragrafo 13 della terza dissertazione).

portata epocale⁴². E quindi: l'uomo nuovo, con il quale anche la filosofia deve fare i conti, è un *uomo naturale* e questo uomo naturale è tale anzitutto in quanto *uomo somatico*. Definitivamente somatico. Impossibilitato, cioè, a trovare ancora ricetto nella tutto sommato tranquillizzante persuasione di una propria essenzialità ideale, separata da tutto il resto delle "mere cose"; vagheggiando l'immagine di una propria sostanza incorruttibile soltanto accasata, temporaneamente ed accidentalmente (*katà symbebekos*), dentro il carcere o la macchina di una gabbia carnale⁴³. È la scoperta del *Leib* accanto al *Körper*: non separato né affiancato, bensì intrecciato, intricato inestricabilmente ad esso. Qualunque cosa sia o ritenga di essere (coscienza, cogito, spirito, psiche), l'animale uomo deve ora renderne conto al proprio corpo proprio: nel corpo "grande ragione"⁴⁴ – sul quale, ancora Nietzsche, aveva strappato definitivamente il velo – trovare le proprie ragioni. L'uomo postdualistico diventa un uno, una unità nella forma di un corpo finalmente, pienamente animato. Questo corpo vivo, cosciente, consapevole è la grande novità con cui qualsiasi pensiero, non solo antropologico, dovrà ora confrontarsi. Anche, come nel caso di Scheler, laddove esso intenda ribadire le ragioni dello spirito. Di una tale rivoluzione somatica, momento determinante per la (ri)nascita della questione antropologica in filosofia, la PhA si farà debitamente carico soprattutto con Plessner, la cui riflessione complessiva si radica in una antropologia dei sensi, in una estesiologia dello spirito⁴⁵

⁴² Vale, com'è ovvio, anche il contrario: Nietzsche rappresentò un eccezionale detonatore filosofico del darwinismo. Il precipitato teorico, la crasi tra le istanze darwiniane e nietzscheane troverà, non a caso, una molto solerte realizzazione sul piano della riflessione etica. Già nel 1895, il germanista tedesco Alexander Tille (1866-1912) proporrà un: *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik*, Leipzig 1895.

Relativamente a questi temi, è interessante notare come gli esponenti principali della PhA si trovino del tutto concordi, una volta tanto, nel prediligere una linea eterodossa e minoritaria in biologia, caratterizzata dal rifiuto del dogma darwiniano. Da Driesch a von Uexküll, da Bolk a Buytendijk, da Alsberg fino a Portmann, tutti rifiutano l'ontologia della vita a base economicistica proposta da Darwin, a vantaggio di una idea della forza vitale più prossima al *Wille zur Macht* nietzscheano (o allo *élan vital* bergsonian). Una forza che, eccedendo le griglie del funzionalismo, obbedisce ad una logica di sovrabbondanza, di sperpero. Qualcosa di non dissimile alla *dépense* batailliana.

⁴³ Fa giustizia di alcuni inveterati *topoi* a proposito del dualismo antropologico cartesiano, troppo facilmente rubricato quale mortificazione della complessità umana, il libro di Martinelli (cfr. *Uomo, natura, mondo*, cit., pp. 24-30).

⁴⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. M. Montinari, Milano 2011³¹, pp. 33-34 (*Degli spregiatori del corpo*). La citazione è a p. 33. Scrive Foucault: "La modernità comincia quando l'essere umano si mette a esistere all'interno del suo organismo" (M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. E. Panaitescu, Milano 1985, p. 342).

⁴⁵ Si tratta di un percorso inaugurato nel 1923, con *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* e concluso con la *Anthropologie der Sinne* nel 1970. En-

che anticipa non poche acquisizioni successive provenienti da altri, ben più celebrati, *Denkansätze* (si pensi, per citare l'esempio più scontato, al lavoro sulla percezione condotto sul versante fenomenologico da Merleau-Ponty).

Nella sua parabola complessiva – dalle incerte premesse del XVIII secolo fino al raggiungimento di una consapevolezza piena con il Novecento –, questo mutamento di paradigma corrisponde al riconoscimento che la specifica peculiarità dell'uomo non va rinvenuta in un *che cosa* (was), bensì in una disposizione, in una 'situazione': nel *come* (wie) di un *dove* (wo). L'uomo non può essere caratterizzato sulla scorta di una *Besonderheit*, di una *quidditas* che egli possiederebbe in sé e per sé, del tutto isolatamente: a prescindere, cioè, da qualsiasi tipo di contesto e di contestualizzazione. Giace qui il *vulnus* inemendabile dell'approccio sostanzialistico. Una tale peculiarità pertiene invece al modo esclusivo di porsi dell'uomo, a quella sua posizione (*Stellung*) che è *ipso facto* posizione peculiare (*Sonderstellung*), posizionalità (*Posizionalität*), in quanto presuppone già sempre, per decreto biologico, un posizionamento. Ad esso – al suo *Bauplan* – risulta infatti peculiare, esclusivo il possesso di una *Welt* e non di una mera *Umwelt*, una nicchia ecologica sua propria che tuttavia non gli preesiste, dal momento che l'uomo è quell'essere per il quale “il mondo non è un *datum*, ma un *dandum*”⁴⁶.

Al culmine di un processo metamorfico che muove dal “sostanziale antropico” (*che cos'è l'uomo*), per giungere al “modale antropico” (*come è l'uomo*) e da ultimo al “locale/posizionale antropico” (*dov'è l'uomo*), la *Menschenfrage* assume la forma di una *topologia dell'umano*. Dalla *ousia* al *topos*, dal *Wesen* allo *Ort*, passando per la distretta dell'*apousia* (*Unwesen*): l'impossibilità di predicare un'essenza dell'essere umano si tramuta nel tentativo di coglierne l'integralità delle condizioni ancorandolo, predicandone un luogo. Il suo “peculiare luogo naturale”. L'essere dell'uomo si delinea entro i termini di una costellazione, di un perimetro. *L'uomo si caratterizza a partire dalla rela-*

trambi sono ora raccolti nel terzo volume delle *Gesammelte Schriften* (Frankfurt a. M. 1982. Del secondo scritto esiste una traduzione italiana: *Antropologia dei sensi*, a cura di M. Russo, Milano 2008). Nel 1924, nella prefazione a *I limiti della comunità*, Plessner annunciava le future *Stufen* – con il titolo di: *Pflanze, Tier, Mensche. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form* – come “il secondo volume della nostra teoria della conoscenza, il cui primo volume, l'*Ästhesiologie des Geistes*, ha trattato la teoria della sensazione” (H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Roma-Bari 2001, p. 5). Sul versante estesiologico si indirizza il lavoro di un significativo interprete di Plessner, non solo nel panorama italiano, quale è Marco Russo. Oltre al già citato *La provincia dell'uomo* (in particolare pp. 205-292), cfr. *Verkörperung. Considerazioni sul luogo dell'antropologia*, in: *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, cit., 33-49. Nello stesso volume, si veda inoltre il contributo di Vallori Rasini: *Il corpo essenziale. Un percorso di definizione del vivente e dell'uomo*, ivi, pp. 51-65.

⁴⁶ B. Accarino, *Tra libertà e decisione*, cit., p. 30.

zione che istituisce con l'in-cui del proprio esserci. A questo livello ha luogo quella sterzata teorica che conduce, senza possibilità di ritorno, dalla *natura hominis* alla *conditio humana*. Da questo punto di vista, la declinazione del problema proposta ancora da Scheler (la *posizione* dell'uomo nel cosmo) rappresenta davvero l'indicazione formale per il sentiero che la riflessione filosofica intorno all'uomo ha compiuto nel corso dell'ultimo secolo. Con lui la *Menschenfrage* perviene ad una formulazione inedita e dirimente: *qual è il posto dell'uomo?* Il suo posto nel cosmo, ovvero all'interno di quella totalità entro la quale viene a trovarsi, nell'in-cui del suo esserci? Una totalità il cui carattere intrinsecamente problematico non può più essere differito, delegandolo serenamente alla trascendenza provvidente di un qualche al di là. Qui ed ora resta soltanto un al di qua: il mondo vero, orfano del suo corrispettivo apparente, quel tutto entro il quale già sempre ci siamo e bisognoso a sua volta di una interpretazione. Si tratterà, a questo proposito, di decidersi per il mondo-natura indagato (edificato) dalle scienze oppure per qualcosa d'altro, che pur assumendone a pieno la componente naturale, fisica, cerchi però di sottrarla alle secche di una accezione (quella positiva) che rischia di risolversi tutta entro un orizzonte effettuale, con l'annesso pericolo concreto di sfociare – se è vero che mondo e natura si definiscono ora nei termini di ciò che rimane nella nostra disponibilità operativa, in un *essere a nostra disposizione* – in un antropocentrismo di ritorno. Posto che il punto vincolante diventa la natura come insieme/unità/sintesi di organico ed inorganico, l'opzione si giocherà tra due possibili alternative, due tradizioni che, un tempo afferenti ad un alveo comune, si trovano adesso separate da una distanza non più valicabile. Entrambe sono divenute le militanti fautrici di *Weltanschauungen* fra loro incompatibili: *Natur-Wissenschaft* da un lato e *Natur-Philosophie* dall'altro. Merito ulteriore di Scheler, e con lui della PhA nella sua ispirazione sorgiva, è non aver ridotto ad un aut aut definitivo questa opzione. Per quanto la sua fosse una tensione ancora spiccatamente, marcatamente metafisica (e per certi versi persino metantropologica)⁴⁷, egli comprende l'impossibilità di sottrarsi qui e adesso ad un confronto radicale con le scienze, la cui interlocuzione (al di là dello stesso atteggiamento di fondo che la motiva) diventa ineludibile, laddove si nutra ancora l'ambizione genuinamente filosofica di pronunciarsi circa lo *Allmensch*, di mirare al coglimento dell'umano nella sua integralità. E determinare questo tutto dell'uomo significa, appunto riconoscendone le specifiche peculiarità –

⁴⁷ Lo è, se è vero che la sua antropologia si compie, da ultimo, in direzione di un personalismo ontologico che, per quanto depurato dei suoi elementi potenzialmente confessionali, non può celare (né, a onor del vero, intende farlo) il proprio *Streben* teologico. Oltre ai già citati lavori di Cusinato, si veda: W. Henckmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, in: "Discipline filosofiche", vol. 1, cit., pp. 63-92.

la *differenza antropologica* –, ubicarlo, posizionarlo, circoscriverne le condizioni di praticabilità. Disegnare un *perimetro antropico*.

A fronte di una tale aspirazione – insieme un capitale e un’ipoteca per coloro che seguiranno – sarà Gehlen ad attuare un lavoro sistematico di addomesticamento, di normalizzazione. Pur riconoscendo la portata del progetto scheleriano⁴⁸, ne sarà talmente inquietato da doverlo di fatto tabuizzare, risolvendolo in un velleitarismo metafisico fuori tempo massimo: inattuale e inattuabile. Accade così che sotto la spinta gehleniana (la cui antropologia elementare si dimostra di fatto, malgrado le proteste dell’interessato, una *antropologia positiva*), questo tentativo di riflessione filosofica intorno all’uomo assuma gradatamente i connotati – definitivamente empirizzati in forma biologistica, cioè una volta rinvenuto il punto di partenza preproblematico ed integralmente empirico dell’azione – di una *scienza filosofica dell’uomo*⁴⁹.

In questa operazione alligna, ad avviso di chi scrive, quell’arretramento che segna la vicenda della PhA, consegnandola ad un destino in cui baratterà la conquista di una legittimazione piena nel *pantheon* dei saperi scientifici con l’abdicazione rispetto alla sua componente filosoficamente genuina. La *Soziologisierung* assume con ciò il valore simbolico di una apostasia filosofica. D’altra parte, malgrado la nuova veste essa non smetterà di essere una topologia dell’umano. In quanto sociologia, si proporrà ancora di riflettere sull’uomo localizzandolo, circoscrivendone le condizioni a partire dalle quali esso può ogni volta esserci. Il punto dirimente, in negativo, sta nel fatto che l’orizzonte di questa determinazione locale si rattrappisce inesorabilmente. Dal cosmo di Scheler si passa all’organico di Plessner per giungere infine al

⁴⁸ Nello scritto del 1975 dedicato a Scheler, nel quale Fischer ravvisa il *terminus ad quem* della PhA, Gehlen giungerà ad affermare, riferendosi a *La posizione dell’uomo nel cosmo*, che “tutti gli scritti contemporanei e posteriori sull’antropologia filosofica che abbiano in un qualche modo un valore sono dipesi nei loro punti principali da questo scritto, e così rimarranno le cose” (A. Gehlen, *Uno sguardo retrospettivo sull’antropologia di Max Scheler*, cit., p. 309).

⁴⁹ Cfr. Id., *Per la sistematica dell’antropologia* (in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, cit., pp. 97-147, in particolare p. 105). Stante la evidente attitudine gehleniana ad intendere la scienza esclusivamente in termini di *Wissenschaft* piuttosto che di *episteme*, la sua “scienza filosofica dell’uomo” dovrà risolversi non in una *episteme tou anthropou*, bensì in una *Wissenschaft der Menschenwelt*, una scienza del mondo umano. Ancora in *Per la sistematica dell’antropologia* (un saggio di grande importanza, che compendia mirabilmente gli elementi portanti della sua riflessione), Gehlen fornisce una sorta di breve epistemologia di questa scienza (ivi, pp. 101 ss. A p. 102, inoltre, rifiuta esplicitamente l’etichetta di “positivo” per il suo procedimento, definendolo invece “un caso speciale di ogni procedimento pratico, ossia pratico-conoscitivo”).

mondo, vale a dire al mondo istituzionalizzato, di Gehlen: la replica compensativa a quello scempenso biologico che noi stessi siamo. L'essere umano si ritrova così allocato definitivamente dentro di sé. Gli viene richiesto di interrogarsi e comprendersi riflettendo(si) su (in) se stesso. Liberato dalla gabbia somatica di un corpo pensato e vissuto *more* dualistico, si ritrova ora intrappolato in quella del proprio "corpo mondano": quel mondo umano, quella *Menschenwelt* di cui, per necessità biologica, è il solo artefice. E tuttavia un demiurgo, mai un creatore.

L'elezione di un tale orizzonte mondano al rango di esclusivo parametro di riferimento coincide con l'accantonamento definitivo di quello spettro più ampio che funge da inaggrabile condizione di possibilità per il darsi di ogni e qualsiasi *Menschenwelt*: il mondo come tale, la *Welt* "pura e semplice". A questo orizzonte umbratile, irriducibile a parametri di conoscibilità ortodossi (accertabili) e tuttavia assolutamente concreto; a questo orizzonte problematico, che si manifesta solo per contrasto, quale limite invalicabile: ciò che non può essere ricondotto ad una qualche misura umana, ciò contro cui impatta in maniera traumatica ogni tentativo umano di riportare sé interamente a se stesso. Ebbene, a questo ambito esperibile in via essenziale, se non esclusiva, paticamente, l'essere umano resta, senza possibilità di eccezione, consegnato. Dall'evidenza di una tale constatazione deve muovere l'antropologia: *con la salvaguardia della nostra "destinazione mondana", con la resistenza alla nostra definitiva risoluzione in quella ferinità che ha luogo entro il neoambiente culturale (il mondo umano) sta e cade il suo portato filosofico*. Averlo smarrito, si traduce nella rinuncia alla sua ambizione olistica (il tentativo di circoscrivere, pur con tutte le cautele del caso, un possibile perimetro antropico), a vantaggio di un fenomeno definibile come *neospecialismo antropologico*: la scomposizione dell'antropologia filosofica in un positivismo disciplinare, la dispersione nella pletora delle proprie stesse schegge (antropologia storica, teologica, culturale, medica...), di tutta una serie di specialismi vecchi e nuovi, di interminabili micrologie dell'umano. Si tratta di saperi condannati ad un destino assertivo, certificativo, a dover semplicemente prendere atto, dire sì ed amen a tutto ciò che c'è per il solo fatto che c'è⁵⁰. Esito di questo cortocircuito, il ripristino paradossale di quella si-

⁵⁰ L'antropologia storica di Christoph Wulf ne è un chiaro esempio. Si tratta di un approccio eclettico, sincretico, troppo interessato a troppe cose. Anzi, costretto ad interessarsi praticamente a tutto per via della propria incapacità di discriminare. Del non volersi precludere nessuna via. Conseguenza, a sua volta, di una opzione epistemica leggera, per non dire volatile, scientemente perseguita elevando a proprio presupposto la morte de "l'uomo". Di Wulf, sono reperibili in italiano diversi importanti contributi. Anzi-tutto, l'ambizioso progetto di una enciclopedia antropologica: Ch. Wulf (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, tr. it. a cura di A. Borsari, Milano 2002. Ed inoltre: *Lineamenti e prospettive dell'antropologia storica*, in: "Discipline filosofiche",

tuazione frammentaria e parcellizzata dell'antropologia (soffocata dall'inviolabilità degli steccati disciplinari), che Scheler stigmatizzava in apertura di *Die Stellung*⁵¹. Nata per arginare la deriva specialistica dei saperi intorno all'uomo, la PhA finisce per farsi inconsapevole promotrice di un neospecialismo convinto più che mai che qualsiasi tensione sintetica – che si spinga, cioè, al di là di quel caotico confronto a salve imposto dal dogma dell'ibridazione interdisciplinare – corrisponda *ispo facto* al ripristino di istanze metafisiche. *Neospecialismo antropologico ed antropocentrismo di ritorno si mostrano come facce di una stessa medaglia: l'elezione del mondo umano ad orizzonte di riferimento unico per una interrogazione sull'uomo*. La PhA deve dunque fronteggiare il pericolo di estinguersi in una forma rinnovata di antropologia filosofica, il *Denkansatz* di cedere nuovamente il passo alla sub-disciplina in alternativa alla quale aveva pensato se stessa.

Avesse inteso fino in fondo la portata della torsione topologica della *Menschenfrage*, a cui pure aveva contribuito in misura decisiva, Scheler avrebbe compreso che nella sua domanda era già posta anche la risposta: la posizione dell'uomo è nel cosmo, la determinazione della *conditio humana*, la circoscrizione di un perimetro antropico sta e cade con il riconoscimento e la salvaguardia di quello sfondo irriducibile che ne fa da fondamentale condizione di possibilità, in quanto condizione non storica, metastorica di qualsiasi possibile storicità. La *chora* di qualsiasi mondo umano. *Weltfrage* e *Menschenfrage* sono inesorabilmente intrecciate. Per questa ragione, *conoscenza dell'uomo è tutela del "sentimento del mondo"*⁵². Guardare all'uomo-tutto significa mantenere lo sguardo libero per il mondo in quanto tale che, eccedente a fronte di qualsiasi disciplina conoscitiva (perché già sempre, irrimediabilmente intramondana), si lascia cogliere solo attraverso una marca patetica. Per mezzo di quel *pathos* mondano – *thauma*, *thaumazein* –, nominando il quale la filosofia ha pronunciato la propria origine e destinazione. *Thaumazein* è pura *Weltstimmung*, il più profondo autoavvertimento di cui l'umano sia capace. Lo stupefacente orrore dell'affacciarsi sulla aperta con-

XVIII, 1, 2003, vol. 1, cit., pp. 67-92; Id., G. Gebauer, *Dopo la "morte dell'uomo": l'antropologia storica*, in: "Iride", cit., pp. 303-318; *Il corpo mimetico. Helmuth Plessner e oltre*, in: *Helmuth Plessner. Coropreità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, cit., pp. 83-91.

⁵¹ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 77-78. Scheler parla di tre antropologie: scientifica, filosofica e teologica.

⁵² L'espressione, dal *Tractatus* di Wittgenstein, introduce la celebre definizione del "mistico": "non come (*wie*) il mondo è, è il mistico (*das Mystische*), ma che (*daß*) esso è" (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. a cura di A. G. Conte, Torino 1979², p. 81, proposizione 6.44)

tesa tra mondo e terra, entro la quale, ogni volta di nuovo, si dà il nostro posto. Qui soltanto ha luogo la nostra posizione⁵³.

È a questo punto che la vicenda löwithiana può recitare un ruolo esemplare. Una funzione protreptica. L'ostinazione con la quale, al culmine di un lungo itinerario di pensiero riassumibile sotto il marchio della riflessione sull'uomo, egli si richiamerà al *carattere irriducibile della Welt, dell'uno-tutto sempre essente quale fondamentale determinazione extraumana (eterocentrica) dell'antropologia*, vale come un memento per qualsiasi interrogazione filosofica che, ora come allora, intenda misurarsi realmente con la *Menschenfrage*. Alla domanda che Plessner si poneva già nel 1937 a proposito della *Aufgabe der philosophischen Anthropologie*⁵⁴ si può rispondere che il compito fondamentale dell'antropologia filosofica è di restare filosofica, ostinatamente ribadendo, ogni volta di nuovo, la differenza tra *Welt* e *Menschenwelt*.

3. *Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie**

Momento preliminare alla trattazione del tema specifico oggetto di questa seconda sarà una breve sintesi dell'ipotesi ermeneutica che vede nella questione antropologica – nel delinearci di una *Menschenanschauung*, più che di un mero *Menschenbild* – il nucleo identitario del *Denkweg* löwithiano⁵⁵.

⁵³ Sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità. I. Il perimetro antropico*, in: M. T. Catena (a cura di), *Artefatti. Dal Postumano all'Umanologia*, Milano 2012, pp. 55-90, dove la coappartenenza inestricabile (insieme *polemos* e *koinonia*) di *Welt* ed *Erde*, nei termini in cui è esposta ne *L'origine dell'opera d'arte* di Heidegger, viene impiegata all'interno di una ipotesi di antropologia della tecnica, retta sui concetti di *perimetro antropico* e *neoambientalità*.

⁵⁴ H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, in: Id., *Antropologia filosofica*, cit., pp. 43-76 (un'altra traduzione italiana, con il titolo: *Il compito dell'Antropologia filosofica*, era già apparsa in: H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, Roma 2007, pp. 37-62).

* Questa seconda parte è la versione rielaborata di un testo dal titolo *Naturalitas. Karl Löwith e l'antropologia filosofica*, inserito come appendice II nella mia monografia löwithiana: *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, cit., pp. 373-406. Al di là dei rimandi espliciti, è a quest'ultima che rinvio tanto per i riferimenti bibliografici completi quanto, soprattutto, per la compiuta esposizione dell'ipotesi ermeneutica a base antropologica che sostiene la mia lettura della filosofia löwithiana.

⁵⁵ Il tentativo più organico di proporre una interpretazione in chiave antropologica del pensiero di Löwith è a tutt'oggi: M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Bochum 1989. Al di là della comune etichetta ermeneutica, tuttavia, la sua posizione è piuttosto lontana da quella proposta in queste pagine.

“Que peut un homme?”⁵⁶. Questa citazione dal *Monsieur Teste* di Paul Valéry, contenuta nell’ultima opera di Löwith, dedicata a delineare le linee fondamentali del pensiero filosofico del poeta francese, rappresenta una perfetta epigrafe del suo filosofare. Un pensiero raccolto attorno al tentativo di offrire una risposta (mai una soluzione) a quella domanda e concretatosi, come è noto, in una riproposizione, per molti versi problematica, del concetto di mondo-natura nella sua accezione precristiana. Allo scopo di avvicinare adeguatamente le ragioni di quel tentativo, di quella risposta, è necessaria l’esplicitazione di alcune condizioni preliminari.

La prima di esse consta del superamento di alcuni *topoi* critici cui Löwith è stato, suo malgrado, soggetto, ma all’imporsi dei quali ha in certa misura egli stesso contribuito.

a) Il “*caso Heidegger*”. Il decisivo, complesso rapporto con l’ingombrante maestro ha indotto non pochi interpreti a risolvere Löwith *in der Rolle des Schülers*, finendo con ciò per disconoscere la dignità del suo itinerario filosofico, cristallizzato in un perenne Löwith *contra Heidegger*⁵⁷.

b) Il suo *ambiguo status di filosofo*. A determinare questa situazione ha contribuito lo stesso Löwith attraverso l’impianto e lo stile dei suoi scritti, all’interno dei quali quasi mai interpreta il ruolo di pensatore in maniera manifesta, velandolo piuttosto attraverso maschere cangianti: quella di storico delle idee o di interprete del pensiero altrui. Al di là delle impressioni epidermiche, una tale scelta appare meditata a partire da un’esigenza reale

Dabag ravvisa nella filosofia löwithiana due distinte antropologie, piuttosto che un percorso coerente e graduale, evidenziando in tal modo la presenza di una sorta di *Kehre* all’interno di essa. Si tratterebbe, con ciò, di un tentativo antropologico che parte dalla “prospettiva di una fenomenologia-sociale” (p. 75) ed una fase successiva (a partire dalla metà degli anni ‘30) mirante ad una “determinazione ontologica dell’essere umano” (*ibidem.*).

In Italia negli ultimi anni, nei quali Löwith sta godendo di un rinnovato interesse, i lavori di taglio antropologico sono: E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano 2004, pp. 54-84 (in questo studio, un lavoro di assoluto riferimento, sono convogliati i principali spunti contenuti in due saggi precedenti, dedicati dall’autore al tema antropologico in Löwith); *Karl Löwith e la questione antropologica*, in: “Iride”, XXIII, 58, 2009, pp. 577-599 (contributi di: Fadini, Guida, Donaggio, Franceschelli, a partire dalla traduzione italiana dello scritto di abilitazione löwithiano: *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, cit.); M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla “Menschenfrage”*, Roma 2009; G. Fazio, *Die Grenzen der persönlichen Beziehungen. Karl Löwiths Phänomenologie des Individuums als Mitmensch*, in: “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 58, 2010, 2, pp. 175-192.

⁵⁶ K. Löwith, *Paul Valéry*, tr. it. a cura di G. Carchia, Milano 1986, la citazione è a p. 55.

⁵⁷ Lo stesso Plessner, nel suo *Geleitwort (laudatio)* per la *Festschrift* in onore dei settant’anni di Löwith, non riesce ad emanciparsi da questa semplificazione (in: H. Braun, M. Riedel (hrsg. von), *Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1967, pp. 7-9).

e profonda: l'incapacità di pensare se non in costante dialogo con un tu, nel rispetto cioè di quella *Duheit* di matrice feuerbachiana, che anima la sua prima opera importante, quella più convenzionalmente filosofica: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*⁵⁸.

c) La sua *critica della storia nella forma dello Historismus*, spesso (fra)intesa quale improponibile rifiuto della coscienza storica *in toto*⁵⁹. Una tale disposizione ricettiva finisce, che lo voglia o no, per essere un tentativo di eludere un confronto onesto con le istanze löwithiane, dal momento che il senso autentico della sua riflessione sulla storia – probabilmente discutibile, sicuramente non banale, nella sua tensione al “ripristino della proporzione vera e naturale tra mondo e storia universale”⁶⁰ – risulta chiaro, e non limitatamente alla sola sua *pars destruens*, tanto dai confronti con Hegel, Nietzsche, Burckhardt, Valéry quanto da una serie di lavori *ad hoc*⁶¹.

d) *Il suo “naturalismo”*, da intendersi in primo luogo come il tentativo di vertebrare le pretese s-misurate (*maßlos*) della coscienza storica. Al pari della riflessione löwithiana sulla storia, del quale rappresenta effettivamente il lato speculare, anch'esso è stato sovente liquidato come un'inattuabile riproposizione, al culmine della modernità, di una *Weltanschauung* precristiana, “un'ultima ratio contro un definitivo naufragio”⁶². Eppure, a scoraggia-

⁵⁸ Lo scritto di abilitazione muove appunto dal proposito di riattualizzare, attraverso il grimaldello fenomenologico, i due pilastri (altruismo e sensualismo) alla base dei *Principi della filosofia dell'avvenire* (cfr. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., §§ 1-3, pp. 70-79) A tale ascendenza feuerbachiana si riferisce, tra i vari interpreti, Hans-Martin Saß (*Urbanität und Skepsis: Karl Löwiths kritische Theorie*, in: “Philosophische Rundschau”, 21, 1974, 1-2, pp. 1-23, in particolare p. 3).

⁵⁹ A sconfessare queste letture semplicistiche può bastare l'esempio di Habermas (*Karl Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in: ID., *Profili storico-politici*, a cura di L. Ceppa, Milano 2000, pp. 151-171) il quale, nell'ambito di un giudizio non privo di rilievi critici, afferma: “Löwith è insuperabile nel padroneggiare la coscienza storica con tutti i suoi sofismi. In fondo egli mira soltanto a metterla fuori gioco: ne impara sì tutte le sottigliezze tecniche, ma con lo spirito di chi impara le regole non tanto per giocare quanto per schiacciare l'avversario” (p. 169).

⁶⁰ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, (1966), ora in: Id., *Sämtliche Schriften Band 5, Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber*, hrsg. von B. Lutz, Stuttgart 1988, pp. 186-220. La citazione è a p. 215.

⁶¹ La maggior parte di essi sono ora raccolti nel volume 2 delle *Sämtliche Schriften (Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, hrsg. von B. Lutz, Stuttgart 1983). Il lavoro che espone l'obiezione di principio circa la possibilità stessa di una filosofia della storia è l'ormai classico: *Meaning in History*, del 1949 (tr. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri, Milano 1989).

⁶² A. Papone, Recensione a *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* (in “Il Pensiero”, 12, 1967, pp. 221-225, in particolare p. 225. Subito dopo, l'autrice aggiunge: “Sembra, in

re una simile lettura dovrebbe bastare l'attenzione che Löwith dedicò a Nietzsche, culminata in *Nietzsche e l'eterno ritorno*, laddove la disamina del suo esperimento con la verità si conclude con la constatazione del fallimento della terza metamorfosi dall'"io voglio" all'"io sono" (all'"ego fatum"), in quanto impossibile, volontaristica – o meglio: impossibile perché volontaristica – riproposizione, al culmine della modernità, della *Weltstimmung*⁶³ cosmologica greca. Nietzsche rimarrebbe così imbrigliato, per il legaccio della volontà, nell'acosmismo cui si impronta l'intera *Neuzeit*⁶⁴. Ciò posto, appare per lo meno improbabile che Löwith abbia potuto commettere lo stesso, identico errore ravvisato e stigmatizzato nell'opera del pensatore alla cui interpretazione si dedicò per più di quarant'anni.

La seconda condizione preliminare concerne l'attribuzione del rilievo adeguato ad un aspetto tanto poco appariscente quanto significativo del pensiero löwithiano: la sua peculiare *concezione della filosofia*. A partire da essa, in effetti, è possibile cogliere in maniera adeguata: l'inconciliabilità di fondo con Heidegger; il ricorso ad una singolare visione del mondo-natura; l'influenza profonda esercitata su di lui dalle figure, anzitutto umane, di Husserl e Weber. Una visione della filosofia come *theorein* e *skepsis* – e che solo nel tassativo rispetto di queste prerogative può poi immaginare se stes-

conseguenza, che vi sia nella posizione di Löwith qualcosa come uno sforzo volontaristico assai più di quanto non si ritrovi il senso di una riscoperta" – *ibidem*). La recensione fa riferimento ad una prima edizione del libro löwithiano, apparsa soltanto in italiano. Il libro nasceva da una serie di conferenze tenute da Löwith presso l'università di Genova nel 1965, su invito di Alberto Caracciolo (cfr. *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. a cura di A. Künkler Giavotto, Napoli 1966. Questa versione manca di due capitoli rispetto a quella tedesca dell'anno successivo, la cui traduzione italiana integrale è: *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Roma 2000).

⁶³ Con questo termine, che richiama il già menzionato "sentimento del mondo" di Wittgenstein, si intende rimarcare la dimensione essenzialmente patica caratterizzante il tentativo nietzscheano e come tale colta da Löwith nella sua lettura. La buona novella del quinto vangelo di Zarathustra non consiste "semplicemente" in una nuova concezione del mondo, quanto piuttosto in una disposizione – un *ethos*, un *pathos* – verso di esso. Non ne va, dunque, di una *Weltanschauung*, ma di una *Stimmung zur Welt*. Proprio dal conseguimento di un tale *pathos* mondano, peraltro seguendo strade diverse da quelle battute da Nietzsche, dipende la possibilità di cogliere lo sfondo di quella *Welt*, irriducibile a qualsiasi *Menschenwelt*, a cui si appella l'antropologia cosmocentrica löwithiana.

⁶⁴ Al di là dell'ovvio rimando a *Nietzsche e l'eterno ritorno* (tr. it. S. Venuti, Roma-Bari 1982), nonché ai numerosi saggi dedicati al pensiero nietzscheano (ora raccolti nel volume 6 delle *Sämtliche Schriften: Nietzsche*, hrsg. von B. Lutz, Stuttgart 1987), riesce quantomai esplicitativo di questa posizione critica un passo di un saggio del 1955: "Nietzsche è fallito filosoficamente non perché abbia visto la modalità temporale d'essere del cosmo come un eterno ritorno del medesimo, ma perché egli voleva che questa verità fosse come egli la vedeva e pertanto la concepiva come "volontà di potenza"" (*Creazione ed esistenza*, in: K. Löwith, *Storia e fede*, cit., pp. 67-93. La citazione è a p. 85).

sa come “scienza rigorosa” – che lo conduce, per mezzo di un esercizio implacabile di riduzione, a svestirla di tutte le dande che ancora ne imbrigliano il cammino. Un esercizio ostico anzitutto per la sottigliezza che gli è conaturata – nella ricerca del *radicalismo* e nel contemporaneo rifiuto dell’*estremismo*⁶⁵ –, mosso dal confronto con il cristianesimo (attraverso Nietzsche) e compiutosi nella comprensione (oltre Nietzsche) che, alla fine della “storia dell’errore più lungo”, scomparso il “mondo vero” non scompare *ipso facto* “il mondo apparente”⁶⁶. Un esercizio ostico perché animato tanto dalla tensione allo smascheramento di tutti i retromondi nella forma dei residui teologici ancora presenti nella filosofia, quanto da responsabilità etica e senso dell’umano⁶⁷, corroboratisi per il tramite delle vicende che Löwith visse in prima persona.

Esito problematico di questa *askesis* filosofica è appunto il suo “naturalismo”. Problematico già nel rifiuto dell’idea di esito come conclusione, soluzione, chiusura. Una natura reintegrata nel suo statuto originario, naturale (*naturante*), come uno-tutto, quel sempre essente che è oltre l’uomo, ma che nel contempo ne incarna la ostica dimora “tra Dio e nulla”⁶⁸. Un pensiero che si pone come compito e come dovere il *Mut zum Problem* – da opporsi al protervo *Mut zum Angst*, parola d’ordine degli anni della decisione –, la capacità di riconoscere e sostenere il peso più grande: “che si possa sapere qualcosa e che si possa anche non sapere”⁶⁹.

Sulla scorta delle considerazioni appena svolte, è possibile provare a motivare l’investitura della frase di Valery quale epigrafe ideale del filosofare löwithiano. Essa trae le proprie ragioni, come visto, dall’elezione della *Menschenfrage* a nucleo identitario di esso, in virtù essendo di una *Menschenanschauung* definita sin dai suoi esordi e che ne fungendo così da *trait d’union*.

⁶⁵ Cfr., tra i molti, possibili esempi: *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 77); *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a “Essere e tempo”*, in: “aut aut”, cit., pp. 76-102, in particolare p. 101). In chiave patica, una simile disposizione appare del tutto consequenziale: laddove il radicalismo rivela quale proprio retroterra la trofica distanza della *skepsis*, l’estremismo inclina sinistramente in direzione di una volontà autotelica.

⁶⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. F. Masini, Milano 2002, pp. 46-47.

⁶⁷ Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 335: “La storia del mondo perde ogni significato se da essa non sappiamo ritornare su noi stessi e su quanto ci circonda”.

⁶⁸ Opportunamente, in questo “luogo utopico” Orlando Franceschelli situa lo spazio autentico della riflessione löwithiana (*Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma 2008²). A proposito dei caratteri di unità e totalità propri del mondo/cosmo, Löwith scrive: “il senso della sua unità si determina dal senso della totalità che include ogni possibile molteplicità, onde il mondo è l’uno-tutto (*das All-Eine*) ed è uno in un senso particolare” (*Mondo e mondo umano*, in: *Critica dell’esistenza storica*, cit., pp. 317-359. La citazione è a p. 320).

⁶⁹ K. Löwith, *M. Heidegger e F. Rosenzweig*, cit., p. 102.

Raffrontando alcuni passaggi dello scritto di abilitazione⁷⁰ con altri dell'ultimo lavoro pubblicato⁷¹, in un arco temporale che va dal 1928 al 1971, la cosa si dispiega nella sua piena evidenza. A perimetrare, in entrambi i luoghi, la visione antropologica löwithiana concorrono due parole-guida: *Zweideutigkeit* e *Selbstzweck*. La prima sancisce la costitutiva duplicità/ambiguità ontologica dell'uomo (la sua *Un-natürlichkeit*), il suo essere tanto un ente di natura – e con ciò un possibile mezzo per uno scopo – quanto un ente di ragione – e come tale già sempre scopo a se stesso: *Selbstzweck*. Questa ulteriore parola-guida, di chiara ascendenza kantiana, viene sottoposta, previa liberazione da qualsiasi ipoteca teologica, ad un processo di torsione della cui radicalità si può prendere coscienza adeguata volgendosi all'esito delle riflessioni löwithiane intorno al tema del suicidio. In forza di un tale punto archimedeo (lo *Selbstzweck*, appunto), il suicidio smette di venir inteso alla stregua di un atto di reificazione perpetrato dall'essere umano a danno della propria autentica dignità, per assurgere, in quanto *libertà per la morte* (*Freiheit zum Tode*), a “possibilità peculiare dell'uomo diventato cosciente di sé come di un essere vivente che, essendo, non ha *eo ipso* – come gli altri esseri viventi naturali – da essere”⁷².

Proporre la questione dell'uomo come ciò di cui ne va nel complesso del pensiero löwithiano risulta funzionale, nell'economia generale della presente lettura, ad una complessiva ridefinizione di esso negli stessi termini in cui è stata già caratterizzata l'ispirazione più genuina della PhA: una *topologia dell'umano*⁷³. Topologia declinata, nel caso di specie, quale *sviluppo da un'antropologia antropocentrica ad un'antropologia cosmocentrica*. Alla base di questa ridefinizione, l'idea che il suo impegno filosofico si sia essenzialmente dispiegato in una *Erörterung*, vale a dire nello sforzo di localizzare entro il suo ambito peculiare un'intuizione antropologia delineatasi nelle proprie strutture portanti sin dagli esordi della sua attività. In un primo momento, ai tempi dello scritto di abilitazione, Löwith credette di scorgere un tale ambito nel mondo-del-con – nella *Mitwelt*. Di qui la sua *Mitanthropologie* – e immediatamente poi, nel corso degli anni trenta e quaranta, nel mondo storico-sociale (*gesellschaftlich-geschichtliche Welt*). Salvo riconoscere, nella fase

⁷⁰ Id., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., § 3 (pp. 87-95) e § 39 (pp. 219-231).

⁷¹ Id., *Paul Valéry*, cit., pp. 201-205.

⁷² Id., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 221n. Al tema del suicidio, Löwith dedicherà un importante saggio nel 1962: *La libertà di fronte alla morte* (in: O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., pp. 216-235). Una versione ridotta di esso sarà pubblicata nel 1969.

⁷³ “Non ho l'illusione che si possa senz'altro tornare alla cosmoteologia greca. *Il riferimento al cosmo greco mi serve come indice verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo*”. (*Una lettera di Karl Löwith*, in: “Il Pensiero”, 13, 1968, pp. 294-295. Corsivo mio).

della sua piena maturità filosofica, che ad onta delle loro diversità entrambe queste opzioni rimanevano accomunate nella sostanza, ovvero nell'ancoraggio ad un medesimo, ancora limitato orizzonte topologico: il mondo umano, la *Menschenwelt*. Giusto questa predilezione per il mondo umano marca l'antropocentrismo della sua prima antropologia. L'orizzonte *menschenweltlich* paleserà gradatamente la propria inadeguatezza, a fronte di quello offerto dal mondo in quanto tale, la *Welt*, da "l'uno e l'intero (das Eine und das Ganze) di tutto ciò che è essente per natura"⁷⁴. Riconoscendo e sostenendo l'irriducibile eccedenza di esso, il pensiero di Löwith si appropria della propria verità più profonda: che *l'eterocentrismo – l'ex-centricità – incarna la destinazione di ogni onesta antropologia*. È questo il senso della sua svolta cosmocentrica⁷⁵.

Al di là di una legittimità che si spera, per quanto brevemente, di aver appena argomentato, la presente ridefinizione del *Denkweg* löwithiano pare in grado di rivendicare qualche benemerita, cui è opportuno fare almeno cenno. Anzitutto nel superamento di un'etichetta, quella di "naturalismo", potenzialmente fuorviante se correlata ad un pensiero che della tensione ad un interrogare indefesso (la *skepsis*) ha fatto il proprio punto archimedeo. Parlare di naturalismo rischia di presentare la natura come un ultimo trascendentale sul quale la riflessione löwithiana si sarebbe finalmente acquietata, cristallizzata, rinvenendovi il proprio nietzscheano piuolo, cui aggrapparsi dinanzi al naufragio imminente. Al contrario, la dizione di *antropologia cosmocentrica* sfugge a questo rischio nella stessa misura in cui sottolinea il policentrismo che, nella forma di una costante oscillazione tra uomo e mondo – alla ricerca, entro il loro rapporto, di equilibri né relativi né perituri –, a quella filosofia risulta connaturato.

Considerata nella sua interezza – ossia, come complessivo *sviluppo da un'antropologia antropocentrica ad un'antropologia cosmocentrica* –, questa caratterizzazione appare inoltre in grado di elevare alla centralità che gli

⁷⁴ Id., *Mondo e mondo umano*, cit., p. 320.

⁷⁵ L'approccio cosmocentrico si radicalizza negli ultimi anni, fino ad assumere connotati quasi paradossali. Si vedano: *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, (1969), in: F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma 1998, pp. 75-88; *Il problema dell'antropologia filosofica*, (1975, postumo), in: "Humanitas", 63, 2008/I, pp. 140-152. In entrambi i luoghi Löwith propone una problematizzazione filosofica del fenomeno del sonno e, più in generale, del rapporto tra veglia e sonno come ritmica naturale della vita dell'uomo, nell'intento di comprendere fino a che punto "la *physis* dell'uomo in carne e ossa si spinga in profondità e in ampiezza fin dentro la sua esistenza cosciente" (*La questione heideggeriana dell'essere*, cit., p. 85). L'attenzione löwithiana alla *natura naturans* sembra così sfociare nella fisiologia, l'antropologia cosmocentrica culminare in una *antropologia fisiologica*, nel suo rivolgersi finalmente alla contemplazione della *physis* nell'uomo.

compete quell'elemento di continuità, umbratile eppure solidissimo, presente nel pensiero löwithiano e la cui trascuratezza in sede interpretativa ha sovente condotto ad alcuni fraintendimenti. Ad esempio: la difficoltà di legare in maniera convincente la primissima fase della sua produzione (fino alla metà degli anni trenta) con quella immediatamente successiva delle indagini storico-genealogiche (*Da Hegel a Nietzsche e Significato e fine della storia*); e ancor più l'opzione naturalistica con tutto ciò che la precede. Al contrario, adottando l'impianto ermeneutico appena illustrato non sfugge, nel primo caso, l'organicità di uno scivolamento (dal mondo-del-con al mondo storico sociale) tutto interno ad una prospettiva ancora antropocentrica: il mondo umano. Nel secondo caso, poi – posto che, rivendicare la continuità su base antropologica del filosofare löwithiano equivalga nel contempo ad attestare la coerenza della sua evoluzione –, ci si sottrae all'ennesima tentazione di leggere Löwith secondo schemi heideggeriani: intendendo, cioè, il “naturalismo” come la *Kehre* del suo *Denkweg*.

4. Premesse per un confronto

A partire della centralità attribuita alla *Menschenfrage* in seno alla filosofia löwithiana, è risultato pressoché naturale rivolgersi alla vicenda dell'antropologia filosofica tedesca nel XX secolo, in funzione del rinvenimento di eventuali tratti di prossimità. Questo proposito si è strutturato in due momenti: la ricerca di oggettivi punti di contatto tra l'opera di Löwith e l'antropologia filosofica in quanto complessivo indirizzo di pensiero, *Denkansatz*: la PhA, in senso stretto; la contemporanea indagine circa le possibilità di un confronto diretto, singolare tra Löwith e uno dei suoi tre capiscuola.

Il primo momento ha mosso dalla constatazione che, pur ricorrendo l'espressione “philosophische Anthropologie” un numero non trascurabile di volte all'interno dei testi löwithiani, l'autore non ha mai inteso con essa – tranne, forse, che in una singola circostanza⁷⁶ – riferirsi alla corrente di pen-

⁷⁶ Nel saggio del 1957 *Natura e umanità dell'uomo*, col quale si avrà occasione di confrontarsi da presso di qui a poco, Löwith fa riferimento alla tradizione dell'antropologia filosofica (quella di Plessner e Gehlen, per la precisione), considerandola prosecutrice di una riflessione filosofica sul rapporto tra uomo ed animale, inaugurata da Nietzsche, e “superata (*überholt*) dall'analitica ontologica e heideggeriana dell'Esserci”, sotto la cui impressione “il mondo finì per diventare” “un esistenziale, un momento strutturale dell'Esserci sempre proprio (*des je eigenen Daseins*)” (*Natura e umanità dell'uomo* in: Id., *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 239-283. La citazione è a p. 265). Il tentativo di impostare un confronto tra il pensiero löwithiano e l'antropologia filosofica novecentesca, sulla base peraltro di istanze distinte da quelle proposte nel presente contributo, è quello di W.

siero cui fanno comunemente, per quanto problematicamente, capo: Scheler, Gehlen e Plessner. Al di là delle molteplici occorrenze occasionali, se ne forniscono qui due casi esemplari⁷⁷. Il primo riguarda lo scritto di abilitazione, laddove Löwith definisce “antropologia filosofica” il proprio tentativo di “fondazione dei problemi etici”⁷⁸, nell’intenzione di distinguerlo dall’approccio ontologico impresso alla fenomenologia da Heidegger, addirittura nell’aspirazione che la sua *Menschenfrage* potesse costituire un’opzione alternativa, ma di pari pregnanza, rispetto alla *Seinsfrage* del suo maestro. Per quanto appaia tutt’altro che improbabile che la ricezione löwithiana di questa formula sia stata filtrata, o anche suggerita, dal lavoro di Scheler – *La posizione dell’uomo nel cosmo* viene più volte menzionato –, non si andrebbe, nel migliore dei casi, al di là di una mera citazione. Discorso diverso, invece, per quanto riguarda uno scritto apparso postumo, nel 1975, dal titolo emblematico: *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*⁷⁹. Ebbene, qui dove ci si attenderebbe legittimamente un dialogo con gli autori di riferimento della PhA, Löwith non ne fa il minimo cenno. Il modello di antropologia filosofica cui guarda e che discute è del tutto *sui generis*, ricondotto, ancora una volta, al più originario interesse da lui nutrito per quella stagione del pensiero occidentale alla cui analisi aveva legato alcune delle sue prove più convincenti: la cosiddetta conclusione hegeliana e la successiva frattura operata dai giovani hegeliani, uno snodo decisivo per la comprensione dell’intera modernità. È dunque questa la cornice, attraverso le figure guida di Hegel e Goethe – i simboli delle due tensioni dominanti di quella stagione –, nella quale va a situarsi il suo interesse antropologico. Dopo aver discusso la versione hegeliana di un’antropologia filosofica, quella elaborata da Karl Rosenkranz, Löwith le affianca/contrappone la variante goethiana ad opera di Carl Gustav Carus, la cui peculiarità risiede

Ries e K.-F. Kiesow in: *Karl Löwiths Beiträge zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart* (in: “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 21, 1996, pp. 79-99).

⁷⁷ Un altro luogo (al quale si accennerà tra poco) in cui la formula “antropologia filosofica” occupa una posizione strategica, e al quale va fatta perciò almeno menzione, è il saggio del 1935: *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*.

⁷⁸ *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 266. Su questo tema, cfr. *Io con tu*, cit., pp. 37-48, in cui la *Mitanthropologie* löwithiana viene ulteriormente connotata come “antropologia filologica”.

⁷⁹ Il saggio (come detto, pubblicato postumo) apparve in prima edizione in: H.-G. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.) *Neue Anthropologie Band VII: Philosophische Anthropologie* (zweiter Teil), Stuttgart 1975, pp. 330-342 (si tratta di un’impresa editoriale in 7 volumi dedicati alla “nuova antropologia”, pubblicati tra il 1965 e il 1972 a cura di Gadamer e Vogler).

nell'attribuzione di una posizione del tutto centrale alla inaggirabile componente naturale, ovvero fisico-fisiologica, dell'essere umano⁸⁰.

Tutto ciò per dimostrare l'assenza nell'opera löwithiana di un confronto esplicito e consapevole con la PhA. Il che non esclude il darsi di una simile eventualità nell'ambito di un orizzonte più circoscritto, in specifico riferimento ad uno dei protagonisti di questo *Denkansatz*.

Ci si è inizialmente rivolti alla figura di Max Scheler, data la presenza di concreti punti di contatto con Löwith. Anzitutto l'appartenenza comune, per quanto in stagioni differenti, ad un medesimo *milieu* filosofico, ad uno stesso ramo della tradizione fenomenologica. Nel 1906 Scheler si era unito, proveniente da Jena e dal magistero di Rudolf Eucken, al cosiddetto *Münchener Kreis*, tra i cui fondatori si annoveravano Alexander Pfänder e Moritz Geiger, i primi docenti di filosofia di Löwith presso l'università di Monaco, coloro che nel 1919 caldeggiarono il suo trasferimento a Friburgo da Husserl. In questo nuovo contesto, Scheler – che nello stesso 1919 si era spostato a Colonia e lì avrebbe invitato a raggiungerlo Plessner⁸¹ – divenne per lui un interlocutore di riferimento, come dimostra ancora lo scritto di abilitazione, nella cui economia complessiva gioca un ruolo non marginale la disamina di alcune tesi scheleriane. In particolare, egli discuterà criticamente il tema dell'io estraneo (*fremdes Ich*), trattato da Scheler pochi anni prima in *Essenza e forme della simpatia*⁸². Senza trascurare il dato della contemporanea pubblicazione, nel 1928, de *L'individuo nel ruolo del co-uomo* e di quella che, almeno ufficialmente, resta la formulazione più avanzata del progetto antropologico di Scheler: *La posizione dell'uomo nel cosmo*⁸³. Decisamente più significativo, però, il fatto che all'antropologia scheleriana Löwith abbia dedicato due scritti nel corso degli anni trenta – il primo durante il suo periodo marburghese, il secondo già ad emigrazione avvenuta, durante il soggiorno in Giappone –, dai rispettivi titoli di: *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie* e *Die Einheit und Verschiedenheit*

⁸⁰ K. Rosenkranz, *Psychologie, oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist* (1837); C. G. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846); Id., *Physis. Zur Geschichte des leiblichen Lebens* (1851).

⁸¹ Come già ricordato, in questo invito Fischer ravvisa l'atto di nascita della PhA.

⁸² Cfr., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., pp. 205-207.

⁸³ In realtà, questo saggio – testo di una conferenza tenuta nel 1927 presso la *Weisheitsschule* di Darmstadt su invito di Hermann von Keyserling – era già apparso, con il titolo *Die Sonderstellung des Menschen*, nello stesso '27 sulla rivista "Der Leuchter" (n. 8, pp. 161-254), organo ufficiale della scuola di Darmstadt (ne offre una interessante ricostruzione: W. Henckmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, cit.). È in questa versione che Löwith lo cita nello scritto di abilitazione. Al 1928 risale invece risale la prima edizione in volume (rielaborata rispetto a quella apparsa in rivista), presso l'editore Reichl di Darmstadt.

*des Menschen*⁸⁴. Per quanto all'apparenza suggestivo, questo percorso si è rivelato poco consonante con gli intenti della presente riflessione, sia per ragioni di contenuto⁸⁵ sia soprattutto perché, data la differenza generazionale, veniva meno qualsiasi dimensione di reciprocità nel confronto. Scheler moriva nello stesso anno in cui Löwith conseguiva l'abilitazione: anche volendo, non gli sarebbe stato possibile prendere in esame il pensiero löwithiano, visto che, ufficialmente, a quell'epoca un tale pensiero era ancora di là da venire. Al contrario, sulla scorta delle medesime ragioni anagrafiche Gehlen e Plessner avrebbero potuto intavolare un simile dialogo. In effetti, sebbene in misura marginale, lo fecero.

Cominciando da Gehlen, l'occasione di un dialogo vero e proprio, valutata dal versante löwithiano, è unica, breve e tuttavia di un certo rilievo. Si tratta dell'*Exkursus I* del saggio *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, datato 1966⁸⁶. L'occasione dell'interessamento löwithiano sono due brevi scritti degli anni cinquanta – *Natur und Faktenwelt e Über Kultur, Natur und Natürlichkeit*⁸⁷ – nei quali Gehlen contesta apertamente la “inalterabilità del discorso su natura e naturalità”, opponendovi la propria formula antropologica, per cui l'uomo è “per natura un essere culturale” (“von Natur ein Kulturwesen”)⁸⁸. Al culturalismo gehleniano, teso a dimostrare la “relatività del presunto naturale”⁸⁹, Löwith obietta che esso

⁸⁴ I due scritti del 1935 e del 1938, sono ora raccolti in: K. Löwith, *Sämtliche Schriften Band 1, Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von K. Stichweh, Stuttgart 1981, rispettivamente alle pp. 219-242 e 243-258.

⁸⁵ Il titolo del primo saggio riesce alquanto fuorviante. Löwith lambisce soltanto la questione antropologica scheleriana, così come veniva presentata in *Die Stellung*. La maggior parte del saggio si riferisce ai progetti precedenti (quelli di *Sull'idea dell'uomo, L'eterno nell'uomo, Uomo e storia*), soffermandosi sul significato storico-teoretico delle premesse teologiche, e in parte ancora confessionali, che da essi trasparivano. Il secondo saggio è invece una ricognizione tutta nello spirito di *Da Hegel a Nietzsche* circa le alterazioni patite dall'idea di “uomo” (*Mensch*) e “umanità” (*Menschheit*) nell'arco temporale in cui ha luogo la dissoluzione dello spirito europeo: da Hegel e Goethe sino alla attualità di quegli anni trenta, rappresentata dalle figure di Schmitt, Heidegger e, appunto, Scheler.

⁸⁶ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, cit., pp. 213-214.

⁸⁷ A. Gehlen, *Natur und Faktenwelt*, in: “Merkur”, X, 95, 1956, 1, pp. 16-24. Del secondo saggio, datato 1959, esiste una traduzione italiana: Id., *A proposito di cultura, natura e naturalità*, in: Id., *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, tr. it. a cura di V. Rasini, Bologna 2005, pp. 115-133.

⁸⁸ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, cit., p. 213. L'altra, più celebre, formula dell'antropologia elementare gehleniana vede nell'uomo un *Mängelwesen* che nella conaturata intricazione di “eccedenza pulsionale” e “carenza istintuale” ad esso peculiare rinviene ciò che, decentrandolo organicamente, organicamente anche lo condanna alla pratica esonerante (*entlastend*) dell'azione e dunque ad un destino culturale.

⁸⁹ *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, cit., p. 213.

non può reggere qualora si trovi dinanzi alla “questione della *verità* di una visione della natura”⁹⁰. Rifacendosi ad una sorta di realismo gnoseologico, egli sostiene la possibilità di cogliere oggettivamente alcuni caratteri portanti della fantomatica “naturalità della natura” – primo tra tutti il suo statuto temporale in quanto sempre essente (*Immerwährende*), la sua *sempiternitas* –, vale a dire ciò che sul piano della conoscenza, una volta appurato, si rivela incontestabile, definitivo e quindi vero al di là dei tempi e delle temperie culturali⁹¹.

Il dato davvero interessante sta tuttavia nella proposta, avanzata a conclusione di questa replica, di una sorta di controparadigma antropologico di ispirazione nietzscheana: l'uomo è, essenzialmente, “*unfestgestelltes Tier*” (“animale non fissato una volta per tutte”). Ciò, a suo parere, potrebbe rendere conto in maniera adeguata, senza cioè ricadere nel temuto relativismo storicistico, culturalistico, della peculiare declinazione del concetto di naturalità in riferimento all'essere umano. Ora, *prima facie* una tale posizione non appare tanto lontana da quella gehleniana, anzi. In entrambi i casi, l'accento viene posto sulla *in-naturalità dell'uomo*, nel senso lato del suo congenito impulso alla trascendenza, il solo istinto che si possa attribuire a questo curioso animale. La distanza non tarda però a palesarsi. Gehlen pone in rilievo il lato *In-naturale* della *in-naturalità*, nel senso che la naturalità umana viene considerata del tutto irriducibile a quella della natura, che la sua trascendenza è un distanziamento indefinito e irreversibile, un'apertura che fa da misura a se stessa, che non è trascesa, a sua volta, da nulla di naturale. Sarà infatti entro la sfera, definitivamente esonerata, della dimensione tecnico-culturale che l'uomo dovrà mettere in opera delle strategie compensative (le istituzioni, in primo luogo). Löwith, al contrario, sottolinea il versante *naturale* della umana *in-naturalità*, quello per cui la sua trascendenza viene inglobata, e dunque trascesa, da un orizzonte più ampio qual è, appunto, quello cosmico-naturale: “la divina ed eterna totalità di ciò che per natura esiste e rimane così com'è, *id quod substat*”⁹². Come si vedrà

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Löwith adduce come esempi di acquisizioni incontestabili, non transeunte e relativizzabili, addirittura vere retroattivamente: la forma del globo terrestre ed il suo moto nello spazio universale. Per quanto riguarda la *sempiternitas* quale forma temporale dell'“eternità del mondo”, essa va intesa non “nel senso di assenza di tempo (*Zetilosogkeit*), bensì in quello di permanenza (*Immerwährend*)” (*Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 61).

⁹² Ivi, p. 9. Poco prima, l'autore scrive: “se il mondo non è la creazione mitica di un Dio, né un'opera tutt'altro che perfetta dell'uomo, allora esso esiste da se stesso, è sempiterno (*immerwährend*), in quanto senza inizio né fine, *to theion*, divino, già come cosmo, poiché ad esso, in quanto “tutto” (*holon*), non manca nulla” (ivi, p. 5 ; tr. it., p. 7).

di qui a poco, un tale distinguo già sintetizza ciò di cui realmente ne va in questo confronto.

Al di là di questa circostanza, tuttavia, il parallelo con Gehlen non sembra poter offrire ulteriori spunti significativi. Ben più ricco si è rivelato l'orizzonte dischiuso dalla figura di Plessner. Anzitutto, egli condivideva con Löwith alcune importanti esperienze personali. Con l'avvento del nazismo, entrambi, in quanto non ariani, furono costretti all'emigrazione – grazie all'amico Buytendijk, Plessner poté rifugiarsi in Olanda, a Gröningen, mentre Löwith cominciò una personale diaspora che dall'Italia, passando per il Giappone, lo condusse infine negli Stati Uniti – ed entrambi rappresentano un caso della cosiddetta *Remigration*, visto che nello stesso anno, il 1952, tornarono “a sedere su cattedre tedesche”⁹³: Plessner a Gottinga, Löwith, grazie all'interessamento di Gadamer, a Heidelberg. Ancora sul piano biografico, si dava il “caso raro tra i filosofi” per cui entrambi frequentarono il campo delle scienze naturali, per la precisione quello della biologia⁹⁴.

Per quanto concerne i contatti effettivi, va menzionata l'esistenza di un breve carteggio intercorso durante gli anni cinquanta, ma soprattutto la partecipazione alle rispettive *Festschriften*: nel 1957, per i 65 anni di Plessner, Löwith scrisse *Natur und Humanität des Menschen*⁹⁵, mentre, dieci anni più tardi, in occasione del settantesimo compleanno di Löwith, Plessner contraccambiò con *Zur Hermeneutik des nichtsprachlichen Ausdrucks*⁹⁶. Nella stessa circostanza tenne la *laudatio*, un breve discorso dal si può evincere qualche suggestione. Una, in particolare. Due brevi righe in cui Plessner dimostra di assumere come un dato pacifico la centralità della *Menschenfrage* nel pensiero löwithiano⁹⁷.

⁹³ Così Plessner nella sua *laudatio* (cit., p. 7). Sulla questione della re-emigrazione, cfr. C. Dietze, *Nachgeholtes Leben: Helmuth Plessner 1892-1985*, Göttingen 2006, pp. 14-18 e 281-322.

⁹⁴ *Ibidem*. Plessner aveva studiato zoologia e filosofia, ma soprattutto aveva avuto come docente a Heidelberg Hans Driesch, che certamente influenzò le sue posizioni filosofiche. Si pensi, inoltre, al lungo sodalizio con Buytendijk. A Monaco e nei primi anni di Friburgo, Löwith era iscritto anche alla Facoltà di biologia. A Friburgo ebbe come docente l'embriologo premio Nobel Hans Spemann.

⁹⁵ Il testo è apparso per la prima volta in: K. Ziegler (hrsg. von), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen 1957, pp. 58-87.

⁹⁶ Il contributo, che stranamente non è incluso nel volume *Natur und Geschichte* (cit.), ha poi subito un cambiamento di titolo in: *Sprachlose Räume*, per essere inserito nella *Anthropologie der Sinne* del 1970. Di esso esiste una prima traduzione italiana singola (*Spazi senza parola*, a cura di M. Russo, in: “Discipline filosofiche”, vol. 2, cit., pp. 11-23), inclusa poi nell'edizione dell'*Antropologia (Antropologia dei sensi)*, cit., pp. 47-67).

⁹⁷ “la Sua strada in direzione del riconoscimento del problema antropologico non è stata la mia” (H. Plessner, *Geleitwort*, cit., p. 8). Dopo aver attribuito ancora all'influenza di Heidegger l'opzione antropologica löwithiana, riguardo alla propria afferma di essere

L'ultimo cenno biografico da menzionare, è in realtà una coincidenza. Nel 1928, l'anno di nascita ufficiale di quello strano parto che è l'antropologia filosofica, Löwith e Plessner danno alle stampe due opere di grande importanza per i rispettivi percorsi: con i *Gradi dell'organico e l'uomo*, Plessner realizza, malgrado qualche disavventura⁹⁸, addirittura la sua opera più importante, Löwith pone una prima decisiva pietra del suo edificio filosofico con *L'individuo nel ruolo del co-uomo*. Al di là del nesso puramente cronologico, la possibilità di un concreto dialogo tra i due testi – in particolare nella direzione di un possibile arricchimento della *Mitanthropologie* löwithiana attraverso innesti plessneriani – è attestata e suggerita in sede critica in almeno due circostanze: da Hans Robert Jauss in un articolo dedicato all'analisi della *pièce* pirandelliana *Così è (se vi pare)* contenuta nello scritto di abilitazione löwithiano⁹⁹; e da Wolf Lepenies il quale, cogliendo l'occasione della contemporanea apparizione delle rispettive *Gesammelte Schriften*, delinea, purtroppo per sommi capi, un'ipotesi di lavoro in merito ad un confronto tra i due percorsi filosofici considerati nel loro complesso¹⁰⁰.

stato messo sulla via dalla “tensione fra l'idealismo trascendentale e l'esperienza biologica” (ivi, pp. 8-9).

⁹⁸ Com'è noto, al momento della pubblicazione il libro dovette recare come sottotitolo non il previsto “fondazione” (*Grundlegung*), ma il meno ambizioso “introduzione” (*Einführung*) “all'antropologia”. Fu il prezzo da pagare alle ire di Scheler, placate solo in parte dalla mediazione di Hartmann.

⁹⁹ Cfr. H. R. Jauss, *Karl Löwith und Luigi Pirandello* (in: “Cahiers d'histoire des littératures romanes. Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte”, 1996, Heft 1-2 pp. 200-226, in particolare pp. 223-224). D'altra parte, lo stesso Plessner nel suo *L'antropologia dell'attore*, del 1948 (tr. it. in: H. Plessner, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, a cura di A. Ruco, Bologna 2007) fa riferimento all'analisi pirandelliana di Löwith (per la quale, cfr. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., pp. 158-174. Per una trattazione di questa analisi cfr. *Io con tu*, cit., pp. 161-198). L'esistenza di una relazione sostanziale tra lo scritto di abilitazione löwithiano e *I gradi*, così come con *L'uomo* di Gehlen (del quale, peraltro, si sostiene erroneamente la pubblicazione nello stesso '28) è accennata anche da Saß (*Urbanität und Skepsis*, cit., p. 12). Si ravvisano almeno due ulteriori presenze löwithiane in Plessner. La prima è una recensione del 1936, dal titolo *Überwindung der Nihilismus* (in: “Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt”, IV, 24, 20.12.1936, p. 15), dedicata a *Kierkegaard e Nietzsche*, saggio löwithiano nel 1933. La seconda è una nota di *Il compito dell'antropologia filosofica*, del 1937 (verosimilmente nella sua edizione del 1953), in cui compare un lusinghiero riferimento a *Da Hegel a Nietzsche* (cfr. H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, cit. Il riferimento è a p. 47n).

¹⁰⁰ W. Lepenies, *Tradition ohne Kontinuität. Karl Löwiths und Helmuth Plessners “Gesammelte Schriften”*, in: “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 13.10.1987, p. 17. L'autore dà sostanzialmente per scontata la presenza di un nesso organico tra i due pensatori, giungendo a ricondurre, con una disinvoltura eccessiva, il pensiero löwithiano nell'alveo della tradizione dell'antropologia filosofica.

5. Limiti di compatibilità: il paradigma antropologico di Odo Marquard

Sin qui, il resoconto del tentativo di imbastire un dialogo “a tu per tu” tra Löwith ed uno degli autori di riferimento della PhA. L'altra strada seguita consta di un *approccio paradigmatico*, per così dire, incentrato cioè sulla questione ed il problema dell'autointerpretazione dell'antropologia filosofica in quanto approccio di pensiero nel XX secolo. Come appurato in precedenza, si tratta di una tematica ampiamente e variamente discussa, della quale il lavoro di Fischer rappresenta uno dei momenti di maggiore vivacità nel corso degli anni più recenti. Questo dibattito, tuttavia, possiede un proprio retroterra solido, una sorta di tradizione consolidata. Uno degli autori che con maggiore impegno e fortuna si è dedicato al problema del riconoscimento della specificità del paradigma antropologico in filosofia, dipanato però lungo un orizzonte temporale inclusivo dell'intera epoca moderna, è Odo Marquard. Tra l'altro, uno dei curatori della *Gesamtausgabe* di Plessner. L'ipotesi da lui formulata, per quanto non risolutiva, rappresenta, oggi come oggi, verosimilmente l'ipotesi più autorevole, punto di riferimento obbligato per chiunque intenda misurarsi, da qualsiasi prospettiva, con la questione¹⁰¹. Fra i tratti fondanti del paradigma antropologico che Mar-

¹⁰¹ Questo paradigma viene elaborato da Marquard in: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie” seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, ora in: O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1983, pp. 122-144; Id., *Anthropologie*, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band I, Basel/Stuttgart 1971, pp. 362-374; Id., *Der Mensch diesseits der Utopie. Bemerkungen zur Aktualität der philosophischen Anthropologie*, in: Id., *Glück und Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995, pp. 142-155.

La insuperata valenza operativa dello schema marquardiano viene confermata proprio dai suoi critici (Schnädelbach, Landmann, Linden, per citare i più autorevoli), le cui pur giuste obiezioni contro le semplificazioni da esso operate – su tutte, lo aut aut fra natura e storia quale *instantia crucis* ai fini del riconoscimento di una antropologia realmente filosofica – si traducono in ipotesi alternative, la cui puntualità le rende però scarsamente maneggiabili. Manca ad esse quella forza icastica, sintetica, indispensabile per fare di una posizione teorica un *topos*, un paradigma e con ciò, anche criticamente, un punto di riferimento comune, una premessa condivisa, necessaria alla possibilità di un qualsiasi confronto. Tra i vari possibili esempi in questo senso, si veda quello di Marco Russo, con la sua raffinata proposta di un'antropologia filosofica ricalibrata nella veste di una “fenomenologia dell'umano” (Cfr. *La provincia dell'uomo*, cit., pp. 51-57). Una trattazione critica del paradigma marquardiano (che riprende e sviluppa posizioni già espresse nel suo *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, cit.) è stata recentemente proposta da Riccardo Martinelli: *Nature or History? Philosophical Anthropology in the History of Concepts*, in: “Etica & Politica”, cit., pp. 12-26.

quard vede dipanarsi a partire dal XVI secolo nel senso di una complessiva conversione della filosofia in direzione della *Lebenswelt* – possibile, a sua volta, in virtù di una definitiva emancipazione dalla metafisica tradizionale –, compare la contrapposizione alla filosofia della storia e la conseguente ripresa del concetto di natura¹⁰². Per quanto pertiene poi al versante della *Wirkungsgeschichte*, degli esiti prodotti dalla stagione aurea dell'antropologia filosofica, anch'egli conviene con l'opinione oramai consolidata che essa sia da considerare la principale artefice della cosiddetta “sociologizzazione del sapere”.

Molto interessante, a fronte di questo affresco – che, è bene ribadirlo, risulta tutt'altro che definitivo e unanimemente condiviso –, si è rivelata la possibilità di compararvi il percorso löwithiano, dal momento che esso si rivela curiosamente incompatibile con la cornice approntata da Marquard: eccentrico sì, ma secondo una modalità che merita di venir esplicitata. È noto come due tratti caratterizzanti della riflessione di Löwith siano rappresentati della contrapposizione frontale alla possibilità stessa di una filosofia della storia – ritenuta frutto di un'indebita commistione tra elementi teologico-eschatologici con altri di natura propriamente filosofica¹⁰³ – e della connessa ripresa di un concetto “neogreco” di natura-mondo (*physis-kosmos*). Sin qui l'adesione ai parametri marquardiani appare totale. Il problema sorge, e tanto più stridente, rispetto all'esito sociologizzante dell'antropologia filosofica. La non adesione si fa qui contrasto vero e proprio. Al fine di rendere la cosa immediatamente evidente, riesce utile un breve parallelo con Plessner. Nel 1928, come detto, vengono pubblicati *L'individuo nel ruolo del co-uomo* e *I gradi*. Il primo segna, verosimilmente, il punto di massima convergenza (*ante litteram*, peraltro) löwithiana rispetto a questa sociologizzazione. In quanto analisi fenomenologica della dimensione relazionale, questo lavoro potrebbe venir definito un trattato di “sociologia trascendentale”, nel senso che l'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) risulta condizione di possibilità per il darsi di ogni e qualsiasi comunità/società¹⁰⁴. Plessner, al contrario,

¹⁰² “L'antropologia filosofica è dunque – sotto la condizione di una fondamentale comunanza: il volgersi alla *Lebenswelt* – il contrario della filosofia della storia: in quanto si rivolge alla natura” (O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie”*, cit., p. 138).

¹⁰³ All'indagine dei *presupposti teologici della Geschichtsphilosophie*, Löwith dedica, come visto, il suo *Meaning in History* (cit.). Si potrebbe dire che egli riservi alla filosofia della storia lo stesso trattamento che Heidegger dispensa all'antropologia.

¹⁰⁴ Specialmente se considerata nel suo rapporto dialettico con la fenomenologia, l'istanza antropologico-relazionale proposta nello scritto di abilitazione appare non distante da quella di Alfred Schütz. Sulla base di una critica di fondo simile a quella löwithiana, Schütz opta per un esito radicalmente sociologista della fenomenologia: “incontra” Weber e fonda la *verstehende Soziologie*. In questa apertura alla dimensione sociale,

riconduce il propriamente umano nell'ambito del "naturale" – declinato, quest'ultimo, in termini di "organico" –, superando, attraverso la sua ontologia gradualista, sia i dualismi antropologici che la divisione in sfere dell'essere separate per l'animale (il semplicemente vitale) e l'umano (lo spirituale). Alla conclusione delle rispettive parabole filosofiche, i due si ritroveranno su posizioni per certi versi opposte: Plessner occuperà a Gottinga anche la cattedra di sociologia e sarà presidente della Società Tedesca di Sociologia (nel 1956 pubblicherà addirittura una sociologia dello sport¹⁰⁵); Löwith, al contrario, accantonerà qualsiasi interesse verso il mondo storico-sociale per dedicarsi in via esclusiva al recupero dei concetti di natura e mondo nella loro sorgiva pregnanza: qualcosa che è sempre prima e sempre oltre qualsiasi *Gehäuse* culturale.

Allo scopo di comprendere le ragioni di questa singolare intersezione di percorsi, si è provato in primo luogo a comparare le differenti, rispettive formule antropologiche. Che sembrano collimare quanto ai loro caratteri essenziali. I vari: Scheler, Plessner, Gehlen, Löwith rinvencono tutti la peculiarità umana nella sua costitutiva *Zweideutigkeit*, nella sua particolare posizione ontologica, in virtù della quale esso non può risolversi interamente nella propria datità biologica, ovvero che una tale datità corrisponda già sempre ad un *dandum* piuttosto che a un *datum*.

Posto un tale orientamento di massima condiviso, è poi a livello della peculiare declinazione assunta da questa componente tensionale (in-naturale) entro i singoli orditi filosofici che emerge la reale posta in gioco sottesa ad un confronto tra Löwith e la PhA. Nel caso löwithiano, la costante attenzione dedicata a questa costitutiva *Zwiespalt/Zweideutigkeit* dell'uomo – che egli etichetta, per lo più, come *Unnatürlichkeit* – risulta del tutto palese. Si è visto in precedenza come essa rivesta un ruolo centrale tanto nello scritto di abilitazione quanto nel libro su Valéry. Quale "prova incorporata" di una simile tensione, egli elegge, sin dal 1928, la possibilità peculiarmente umana del suicidio – un tema che nell'economia complessiva del suo pensiero risulta di fatto equipollente al plessneriano *Lachen und Weinen* –, quel "potersi dire di no" che, parafrasando il moto kierkegaardiano (*die Krankheit zum Tode*), nonché polemizzando con lo heideggeriano *Sein zum Tode*, egli carat-

Löwith si arresterà un passo prima di Schütz, a quel livello sociologico, qui definito "trascendentale".

¹⁰⁵ *Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft*, (1956), in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, Band X, hrsg. von G. Düx et alii, Frankfurt 1985, pp. 147-166.

terizza come *die Freiheit zum Tode*: la consapevolezza per l'uomo che, essendo, egli "non ha *eo ipso* – come gli altri esseri viventi naturali – da essere"¹⁰⁶. Ora, il comune riconoscimento da parte degli autori in questione di una tale tensione/ambiguità quale *proprium* dell'uomo può essere a sua volta interpretato alla stregua di una rilettura in chiave moderna (secolarizzata) del paradigma antropologico cristiano-platonico dello *animal rationale*. A discriminare fra un approccio cristiano-platonico ed uno moderno è la declinazione assunta da questa tensione. Nel primo caso, essa non viene interpretata alla stregua di una semplice ambiguità (*Zweideutigkeit*), bensì come doppiezza, duplicità. Per quanto sul piano genetico la cosa si possa far risalire al platonismo, da un punto di vista genealogico (di storia degli effetti) essa va ricondotta all'imporsi della *Weltanschauung* cristiana e alla peculiare accezione con cui essa interpreta l'idea di transmondanità. L'uomo viene inteso come duplice perché afferente a due piani fra loro radicalmente divergenti: egli è ente di natura (*animal*) ed ente di ragione (*imago dei*). Funzionale all'imporsi di questa duplicità è il declassamento ontologico del mondo – che da *kosmos* scade al rango di *ens creatum*: ovvero, *mundus* e *speculum* – a cui corrisponde la promozione ontica dell'uomo, elevato allo *status* di corona della creazione. Ha luogo con ciò il definitivo passaggio da una "cosmo-teologia greca" ad una "antropo-teologia cristiana"¹⁰⁷. Che cosa comporta tutto questo? Divenuta duplicità, questa tensione si incarna in un valore, smette di essere un semplice "dato di fatto", un eventuale "di più", per diventare un "più che"; qualcosa che risulta già sempre assiologicamente e perciò stesso ontologicamente (l'essere come funzione del valore) polarizzato. La dimostrazione che l'uomo, appunto in virtù del suo primato ontico, è destinato a qualcosa di altro e superiore rispetto al mondo semplicemente naturale. Si postula, così, l'esistenza di un iperuranio – che assomma in sé quei caratteri di totalità e compiutezza (*holon*), spettanti in precedenza al cosmo/*physis* –, il platonico regno delle idee, o il cristiano regno di dio, in ogni caso un retromondo (*Hinterwelt*), un "mondo vero" a fronte di quello apparente nel quale ci si trova gettati. Il fatto che nella duplicità connaturata all'uomo venga letto un rimando, una traccia di questo retromondo quale valore supremo, ne fa un valore a sua volta. *Pur stante il suo carattere problematico, la "X" uomo assume una determinazione essenziale: essa è un "più" ed in questa cornice la sua duplicità, cui viene promessa (rivelata)*

¹⁰⁶ Per una trattazione del concetto di *libertà per la morte* in seno alla *Mitanthropologie*, cfr. *Io con tu*, cit., capitolo 4: *Die "Wege zum Tode": Sein, Krankheit, Freiheit* (pp. 99-159).

¹⁰⁷ *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 5-6. Secondo la disamina löwithiana, la parabola complessiva disegnata dalla *Geschichtsphilosophie* condurrebbe dalla cosmo-teologia greca, attraverso l'antropo-teologia cristiana, in direzione dell'*emancipazione dell'uomo*.

una finale conciliazione ultramondana, si sottrae ad un destino irredento di scissione.

Nel corso della modernità ha luogo la graduale usura dei presupposti teologico-retromondani e la conseguente rivalutazione dell'al di qua, che cessa così di essere mero "mondo apparente"¹⁰⁸. Relativamente alla questione antropologica in senso stretto, ciò comporta un cambio significativo di prospettiva. Con il dissolversi della certezza del valore supremo incarnato da un (retro)mondo vero – tanto più bisognoso di essere creduto quanto sempre meno credibile e che perciò si stempera gradatamente sino a diventare "favola" –, la tensione umana non può più essere intesa nei termini di una duplicità (una duplicità gerarchizzata e quindi intrinsecamente assiologizzata, valore a sua volta), ma torna ad essere in tutto e per tutto *Zweideutigkeit*, un' indefinita ambiguità (equivocità) e dunque un fenomeno tutto da reinterpretare. Non più traccia, rimando ad altro, ad oltre, a un più, bensì problema in e per se stessa. Che si etichetti l'uomo come: *posizionalità eccentrica, essere carente, animale mai compiuto...* la questione resta il suo non poter essere *immediatamente* risolto nel proprio dato naturale, la sua *naturale innaturalità*.

Come argomentato nel corso della prima parte, il punto di svolta, filosoficamente parlando, per l'avvento di una *Neuzeit* antropologica va rinvenuto nell'opera di Nietzsche, che esplicita la peculiarità della *conditio humana* con una lucidità mai raggiunta in precedenza. Da qui in avanti, fare i conti con la *Menschenfrage* vorrà dire trovarsi di fronte ad una opzione duplice. La prima consiste nel ripristino di un'istanza metafisico-retromondana di un qualche tipo – seppure in necessario dialogo con quel versante naturale rimereso con forza nuova, peraltro in una veste del tutto inedita, attraverso i progressi delle scienze – entro la quale cercare di risolvere, attraverso una sintesi finale, quella originaria tensione. Sarà questo il percorso intrapreso da Scheler. La seconda si traduce, una volta preso atto dell'impossibilità di un ritorno nelle braccia delle chiese vecchie e nuove, nel tentativo di ricondurre l'umano nella sua integralità entro il più vasto orizzonte del naturale, che a questo punto diviene, o torna ad essere, qualcosa di più complesso ed articolato, sotto forma di: *Leben, Organisch, Natur*. All'interno di una tale

¹⁰⁸ Si è scelto di tralasciare qui la spinosa questione dell'interpretazione löwithiana del concetto di modernità. Di conseguenza con "Neuzeit", verrà indicata, secondo l'accezione più comune del termine, un'epoca successiva all'avvento del cristianesimo. Andrà tuttavia perlomeno ricordato che Löwith si oppose con forza all'idea di uno specifico valore della cosiddetta modernità (quella che si fa cominciare grossomodo con il XVI secolo): a suo parere il tempo realmente nuovo, la vera cesura rispetto all'antichità, è quello della *Entzauberung*, che nella sua lettura equivale ad una "de-mondificazione del mondo" (*Entweltlichung der Welt*). Un processo innescato dall'imporsi della *Weltanschauung* cristiana.

scelta di campo – nella quale appare lecito accomunare Löwith, Plessner e Gehlen – emerge poi un elemento di sostanziale inconciliabilità nel cosiddetto ricentramento (*Re-zentrierung*), nella compensazione (*Kompensation*)¹⁰⁹, vale a dire nelle rispettive repliche poste in essere allo scopo di fronteggiare l'effetto destabilizzante prodotto dalla *Zweideutigkeit*, con il rischio di una sua assolutizzazione.

È possibile vedere i tre ancora appaiati nel rinvenimento di una sorta di dialettica connaturata all'essere dell'uomo, che alla suddetta tensione destabilizzante associa un contromovimento, una tensione speculare, tesa a bilanciare questo originario *conatus* esonerante, eccentrico, trascendente. La caratterizzazione operativa di un tale contromovimento marca invece una separazione netta. Nel caso di Plessner e Gehlen, il ricentramento/compensazione si compie per intero nello spazio umano elettivo, in quella *Menschenwelt* che è il prodotto esclusivo della sua seconda natura e nella quale l'uomo aspira attivamente, agendo, a neutralizzare lo sbilanciamento di cui è per natura portatore. In Gehlen la combinazione di esonero (*Entlastung*) ed azione (*Handlung*) conduce sino alla creazione delle istituzioni, le quali costituendo, per così dire, l'incorporazione (*Verkörperung*) dell'ascesi umana, attestano il compimento di un processo complessivo di autobilanciamento. Dal che è possibile intuire come la statolatria gehleniana possegga un significato che va ben al di là dell'ambito strettamente politico o gretatamente partitico. Con Plessner il discorso assume una complessità maggiore, dal momento che la sfera precipua dell'umano, il "culturale", può offrire sempre e soltanto delle concrezioni puntuali al ricentramento, destinate però, in quanto tali, allo scacco. È in fondo il suo stesso paradigma antropologico, la *exzentrische Positionalität*, ad esigerlo: nella visione plessneriana, l'uomo è essenzialmente uno *zoon kinetikon*, oscillazione perpetua – posizionalità eccentrica, in ultima analisi, non vuol dire nient'altro se non che la posizione dell'uomo è sempre esterna a se stessa e quindi una non posizione, un non luogo, un'utopia –, ragion per cui anche il contromovimento dovrà essere declinato secondo parametri integralmente cinetici. Non si tratterà, perciò, di un ricentramento letterale – che in quanto stasi negherebbe lo stesso modo d'essere dell'uomo –, bensì delle infinite possibilità di parziale e dinamico ricentramento, una sorta di *Streben* uguale e contrario in grado di fornire la "perpetua illusione di centramento all'eccentricità umana", così impedendole di smarrirsi nella sua stessa tensione trascendente. Qualcosa

¹⁰⁹ Sulla centralità del concetto di compensazione ha insistito ancora Odo Marquard (cfr. O. Marquard, *Kompensation*, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band IV, Basel/Stuttgart 1976, pp. 912-918).

*che vincoli la posizionalità attraverso una (ogni volta parziale e temporanea) direzionalità*¹¹⁰.

Malgrado questa non trascurabile differenza, da una prospettiva löwithiana Gehlen e Plessner apparirebbero assimilabili in virtù di un fondamentale errore prospettico, anch'esso inaugurato da Nietzsche. Un eccesso reattivo nei confronti della zavorra di una visione del mondo e dell'uomo dalla quale urgeva ormai sgravarsi; un sovrappiù compensativo che si concreta finalmente nel paradigma dello *Übermensch*¹¹¹. In altre parole, il rifiuto dell'orizzonte retromondano condurrebbe entrambi a focalizzarsi in via esclusiva sull'ambito di intervento umano, facendo del mondo, da sovramondo che era, una *Menschenwelt*, un mondo a immagine e somiglianza dell'uomo. Certamente, nel caso dell'antropologia filosofica, l'attenzione verso i concetti di "mondo" o "vita", così come emergono a seguito dell'avvento della *Neuzeit* antropologica decretata da Nietzsche, raggiunge un livello del tutto inedito. E tuttavia ad essi si guarda come ad un fondo più o meno oscuro (*Abgrund*) da cui l'essere umano si emancipa (deve emanciparsi) attraverso l'azione, edificando, istituendo la propria specifica *Umwelt*, il cui significato ultimo (valore) sta e cade con la capacità da essa mostrata nell'occultare – sovrapponendosi interamente ad essa, eclissandola – la *Welt/Abgrund*. Di fatto, avrebbe luogo qui la "semplice" sostituzione di un simulacro – oramai inseribile perché non più credibile – con un altro: dal mondo dietro il mondo (*Hinterwelt*) ad una sorta di avanmondo (una *Vorwelt*, per così dire); una nicchia ecologica di matrice culturale, tecnico-sociale, finalmente in grado di stabilizzare l'animale non definito, sciogliendone la complessità del "carattere naturale" in una addomesticabile nuova ferinità. L'essere umano compenserebbe la propria eccentricità, sublimandola nella cornice istituzionalizzata: facendo di se stesso un "essere della disciplina" e da ultimo, auspicabilmente, un essere disciplinato. La *Menschenwelt*, come avanmondo tecnico-sociale (culturale) per un uomo ferinizzato dalla sua stessa ansia compensativa e disciplinare, assume così i caratteri di una *Umwelt* antropica, dando vita ad un fenomeno definibile come *neo-ambientalità*¹¹².

¹¹⁰ Una esplicazione di questa idea potrebbe essere offerto dalla terza legge antropologica fondamentale enunciata ne *I gradi: la posizione utopica* (Cfr., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. a cura di V. Rasini, Torino 2006, pp. 363-368).

¹¹¹ "La traiettoria della questione: *Was ist der Mensch?* nel campo della filosofia ha il suo compimento nella risposta che la ricusa e la disarmo: *der Übermensch*". M. Foucault, *Introduzione all'"Antropologia" di Kant*, in: I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, (introduzione e note di Michel Foucault), tr. it. M. Brentani, G. Garelli, Torino 2010, pp. 9-94. La citazione è a p. 94).

¹¹² Oltre che avanmondo, nei termini in cui è stata appena descritta la *Menschenwelt* equivale anche ad un *intramondo*, non certo nel senso di un mondo interiore, ma piuttosto

Va da sé che questo processo complessivo investa gli stessi saperi che si interrogano circa tali questioni. La sociologizzazione, come esito dell'antropologia filosofica, ne sancisce la metamorfosi – l'evoluzione per selezione storico-culturale – epistemica: da interrogazione *filosofica* sulle condizioni dell'umano a *scienza* filosofica del mondo umano. A conferma del sospetto che il trascendimento, l'esonero dell'uomo nei confronti della *Welt* – del “mondo puro e semplice” in quanto mero in-cui del suo esserci – si sia compiuto in una rimozione di essa, sia culminato in un oblio.

Rinvenendo il compito autentico e precipuo della filosofia nel disoccultamento (nella *Un-verborgenheit*) della pura *Welt*, non solo in quanto *arché*, ma anche in quanto *telos* dell'esserci dell'uomo¹¹³, la posizione löwithiana si propone radicalmente alternativa a fronte dello scenario appena descritto. Le concrete modalità di una simile riproposizione vengono esposte, piuttosto chiaramente, ancora nelle pagine di *Natura e umanità dell'uomo*. Richiamandosi anche al Seneca delle *Quaestiones naturales*¹¹⁴, Löwith prospetta una sorta di *trascendimento di secondo grado*: il passaggio da un *trascendimento di primo grado*, che è *trascendimento dalla natura* – l'immediato, istintivo distanziarsi nei confronti del meramente naturale, quella estraniamento (*Entfremdung*) nella quale Gehlen ravvisa il germe della libertà¹¹⁵ e che qui è stata indicata come *Zwiespalt/Zweideutigkeit* – ad un *trascendimento verso la natura*, che consta della vissuta presa di coscienza per cui quello stesso atto di distanziamento non può che accadere entro l'orizzonte della *natura*, che da *naturata* torna a rivelarsi *naturans*, torna ad essere *physis*: “quintessenza (*Inbegriff*) di un essente in quanto essente-così”¹¹⁶, *id quod substat*.

come mondo dentro il mondo, cornice culturale che l'uomo riesce a ritagliarsi all'interno di un più vasto *milieu* naturale. Per il concetto di neo-ambientalità, alla base di una complessiva ipotesi di antropologia della tecnica, si veda: A. CERA, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in: N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, cit., pp. 41-115 (in particolare, pp. 101 ss.) e Id., *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità*, cit.

¹¹³ È nella misura esclusiva in cui riesce ad accreditarsi come *arché*, che può proporsi anche come suo *telos*.

¹¹⁴ K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, cit., p. 282.

¹¹⁵ Cfr. A. Gehlen, *Sulla nascita della libertà dalla estraneazione*, in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 425-438. Relativamente al tema del ricentrimento, interessante la soluzione intragehleniana proposta da Eugenio Mazzarella, il quale suggerisce la possibilità di una istituzionalizzazione della natura, in qualità di “istituzione prima” (E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma metafisico stazionario*, Genova 2004, pp. 106 ss.).

¹¹⁶ K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, cit., p. 251. A proposito del cosmo come orizzonte immanente entro cui allocare la stessa tensione trascendente dell'uomo, Löwith scrive: “la domanda circa *Dio e l'uomo* non viene con ciò accantonata, ma anzi inclusa nella totalità di ciò che è per natura, che è il cosmo. In quanto predicato del cosmo intero e perciò compiuto, il divino (*das Göttliche*) non è un Dio personale al di sopra e al di fuori

D'altra parte ad una tale presa di coscienza, che è un'esperienza patica prima ancora che noetica, *Erlebnis* e non mera *Erfahrung*, l'uomo perviene soltanto attraverso l'esercizio del sapere come *theorein*, ovvero in quanto libera, pura contemplazione. Che è fine a/in se stessa. Proprio nello smarrimento di questo carattere di assoluta gratuità, Löwith ravvisa la corruzione dell'ispirazione genuina della filosofia, che da esercizio disinteressato si è lasciata gradualmente asservire alle ragioni della prassi operativa, scadendo dal rango di sapienza a quello di sapere. Nel recupero della propria autenticità, il *Denken* si fa *Andenken*, *memento* di ciò che è più originario. L'uomo conquista il proprio ricentramento nel momento stesso in cui comprende che questo non può essere un mero limite (*Grenze*, ciò di cui un sapere strumentalizzato va in cerca), ovvero che tale può diventare ove sia già misura (*Maß*), *sofrosyne*.

Lo si può esprimere con due formule. 1. In termini nietzscheani, questa trascendenza di secondo grado equivale alla scoperta rimemorante che la promessa dello *Übermensch* si inverte come *Über-des-Menschen*. 2. In termini gehleniani, si potrebbe parlare di un *esonero di secondo grado*, ossia: *se la natura costringe l'uomo all'azione* (e quindi alla cultura), *l'azione* (la cultura, il mondo umano) *lo costringe infine alla contemplazione (della natura, del mondo)*.

Da una prospettiva interna alla PhA, la proposta löwithiana si delinea come il tentativo di operare una sintesi tra le istanze di Gehlen e Plessner – riassumibili, a loro volta, nel proposito di superare il dualismo spirito-materia attraverso un più generale ripensamento del “naturale” – e quella di Scheler, la cui opzione metafisica solleva una questione dalla quale neppure un pensiero post-metafisico ha il diritto di sentirsi esentato: che l'uomo possa trarre una stabile misura della propria umanità solo a partire da ciò che non è lui stesso, da ciò che è più (oltre) di lui. Esito conclusivo di una tale sintesi, il riconoscimento che nella domanda posta da Scheler c'era già implicita la risposta: *la posizione dell'uomo è nel cosmo*. Al cospetto della torsione topologica della *Menschenfrage*, Löwith replica che la riappropriazione della cosmicità della natura – a sua volta attuabile attraverso il recupero della dimensione genuinamente teoretica della filosofia – è in grado di riposizionare, ri-porre l'uomo stesso: fissando il suo “dove”, gli dona il suo “che cosa”. In prospettiva ontologica (che cosa è l'uomo?) la replica löwithiana suonerebbe apofatica: l'uomo è anzitutto ciò che non è: il cosmo. Di nuovo: lo *Übermensch* è in realtà uno *Über-des-Menschen*.

del mondo, e l'uomo non è un'immagine di Dio unica nel suo genere in quanto anch'essa ultramondana, bensì, al pari di ogni essere vivente, è un essere del mondo (*Weltwesen*) mediante il quale il mondo perviene al linguaggio” (K. Löwith, *Curriculum vitae*, 1959, in appendice a: Id., *La mia vita in Germania*, cit., pp. 191-204. La citazione è a p. 204).

Appare opportuno, a questo punto, tentare una caratterizzazione complessiva e conclusiva del progetto antropologico löwithiano, della sua *antropologia eterocentrica (cosmocentrica)*. Riprendendo una formula di Feuerbach in riferimento alla peculiare concezione löwithiana della filosofia, la si potrebbe definire una *filosofia antropologica*. Alla luce della sua interpretazione eterocentrica dell'antropologia in quanto *Menschenfrage* – ovvero: *se domandare dell'uomo è domandare il suo dove, quella domanda non può restare esclusivamente presso di lui* – e visto che a tale domanda è in grado di rispondere soltanto la filosofia come pura contemplazione – il solo *theorein* è in grado di compiere quel trascendimento di secondo grado verso la natura, che è condizione di possibilità perché essa torni a manifestarsi come quel cosmo che già sempre è –, l'antropologia si dimostra eterocentrica in favore della filosofia, nel senso che è in grado di rinvenire un centro soltanto in riferimento ad essa, configurandosi perciò come *filosofia antropologica*¹¹⁷.

Resta ancora da chiedersi l'a che scopo di un progetto antropologico qual quello è perseguito da Löwith, quasi scostante nella sua ostentata inattualità, nel suo rifiuto della commistione con i saperi positivi, nel suo richiamo a nozioni come quella di natura-cosmo o della filosofia come pura contemplazione. Cosa avrebbe da opporre una simile proposta a quelle di Gehlen e Plessner, che non solo non si sottraggono al dialogo paritario con le scienze, ma addirittura intendono offrirsi quale indirizzo e sintesi per il loro concreto operare?

La risposta va ricercata nelle implicazioni etico-pratiche insite nella sua disposizione filosofica. Per renderne l'idea, è necessario fare un breve cenno alla vicenda biografica löwithiana, al ruolo che gli ricoprì di testimone diretto della dissoluzione dello spirito europeo in seguito allo sfaldarsi del suo baricentro teologico-cristiano. In gioventù, da allievo di Husserl e soprattutto di Heidegger, aveva vissuto con entusiasmo la *Destruktion* perpetrata ai danni della tradizione metafisica occidentale. In seguito, al pari di molti e-

¹¹⁷ L'uso di questa espressione va riferito specificamente al discorso condotto in queste pagine: Non va inteso, perciò, secondo quelle accezioni che la pongono in alternativa o in contrapposizione ad "antropologia filosofica". Ne offre un esempio Marco Russo, secondo il quale "antropologia filosofica" "designa una disciplina o movimento filosofico", mentre "filosofia antropologica" "una caratterizzazione ed orientamento generale del pensiero" (*La provincia dell'uomo*, cit., p. 30n). Di "filosofia antropologica" (malgrado l'opinabile scelta del traduttore italiano di rendere sistematicamente "anthropological philosophy" con "antropologia filosofica") parla, nel suo *Essay on Man* (1944), Ernst Cassirer, un autore per più di un aspetto accostabile alla PhA. La celebre formula cassireriana dello *animal symbolicum*, rinviene la peculiarità dell'uomo nel suo essere *formfähig*, capace di forma (*weltbildend*, direbbe Heidegger). Cfr. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, tr. it. C. d'Altavilla, Roma 1977. Sull'antropologia di Cassirer: M. Ferrari, *Filosofia della cultura e filosofia dell'uomo. Cassirer e l'antropologia filosofica*, in: "Discipline filosofiche", vol. 1, cit., pp. 329-349.

sponenti della sua generazione, dovette esperire dolorosamente e in prima persona la reale portata di quell'ansia innovatrice, che insieme alle ipoteche retromondane rifiutava qualsiasi ipotesi di ancoraggio, ogni tensione verso qualcosa che eccedesse una misura di conio antropico. Un rifiuto che finiva per tradursi in rimozione e occultamento: temporalmente, della dimensione dell'eternità cosmica (*sempiternitas*) a favore della storicità; antropologicamente, della vita a favore dell'esistenza. In senso generale: della *Welt* a favore della *Menschenwelt*. Una riedizione riveduta e corretta del *metron anthropos* protagoreo nel pieno del *technisches Zeitalter*, che portava a definitivo compimento (e dunque ad esaustione) quel tempo nuovo inaugurato proprio dall'imporsi della visione del mondo cristiana: una "fisica senza *physis* ed una natura senza *logos*"¹¹⁸. Da questo disancoraggio al naufragio definitivo, da questa salutare resa dei conti con una tradizione opprimente alla notte del nichilismo decisionista in cui tutte le strade diventano percorribili, il passo doveva rivelarsi assai breve. Una prima ma decisiva conferma, Löwith la ebbe con la *Kehre* politica heideggeriana, le cui ragioni ritengono nient'affatto accidentali, ma piuttosto necessarie, in quanto radicate nella matrice "geschichtlich" (storico-destinale) della sua filosofia. Di qui l'elezione della *hybris* a cifra di questa intera vicenda e la persuasione conseguente che in risposta ad essa urgesse il richiamo all'altra polarità di questa dialettica atavica: la *sofrosyne*, una misura saggiamente imposta a se stessi, dettata da un possibile nuovo ancoraggio, che non si traducesse però nel ritorno tra le braccia di qualche chiesa, una scorciatoia che almeno la filosofia

¹¹⁸ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 62. A ben vedere, il passaggio dalla *sofrosyne* alla *hybris* caratterizzante quella postmodernità antropica che marcia sotto il vessillo della tecnica, si rivela un curioso cortocircuito, una perdita di misura per troppo di misura, ovvero un perdere la misura (*maßlos*), eccedendo, per superfetazione di misura (*Übermaß*) come misurazione (*Messung*), calcolo. Richiamandosi ancora alla formula protagorea, è possibile immaginare un nesso consequenziale tra: *homo natura*, *homo cultura* e *homo mensura*. *Homo mensura* come momento di passaggio (una metamorfosi in senso nietzscheano) dallo *homo natura* allo *homo cultura* e nello stesso tempo come anticamera per lo *homo* "dismisura", lo *homo immodestus* – in latino, *immodestia* indica appunto "mancanza di misura" –, l'abitatore del neoambiente tecnoscientifico. Nel momento in cui si dà (da a sé) la propria misura (si fa unico misuratore in quanto unico parametro di misurazione), l'uomo è già – o meglio si percepisce, si interpreta (e, Nietzsche *docet*, la verità è interpretazione, prospettiva) – al di fuori (al di sopra) della misura (*Über des Maßes*), finendo in tal modo, fatalmente, "fuori misura" (*übermäßig*). Dismisura ed assenza di misura, *Übermaß* e *maßlos* si scoprono in tal modo riconciliate nel suggello della *hybris*. "L'uomo", scrive Löwith, "se si comprende nel modo giusto, si valuta assumendo come metro non se stesso bensì questa umana, divina totalità" (*Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 9). Come a dire, quindi: dallo *homo mensura* alla *mensura hominis*, dal *metron anthropos* al *metron tou anthropou*.

ha l'obbligo di precludersi. La ricerca di un tale punto archimedeo doveva culminare nella ripresa dell'idea di *kosmos/physis*, quale *ancoraggio minimo*¹¹⁹; minimo perché determinato in via esclusiva dal suo essere semplicemente “più che l'uomo”. Laddove lo *Übermensch* impatta fatalmente nel *Wille zur Macht*, lo *Über des Menschen* evoca la tensione verso un *Wille zum Maß*¹²⁰.

Se l'essere è, heideggerianamente, “il trascendens puro e semplice”¹²¹, il cosmo löwithiano sarà l'immanente che dura, *il permanens puro e semplice*. Questo saggio *pathos* della misura, e la pratica del *theorein* quale necessaria modalità per l'acquisizione di esso, implica l'assunzione di quello che Löwith ritenne l'autentico *ethos* filosofico: la *skepsis*, la *memoria vivente del ricordo*. Traducendosi l'esperienza del cosmo in un *pathos* rammemorante, in un *Andenken*, la *scepsi* equivarrà all'esercizio concreto di esso: ciò che, custodendolo, ne argina l'oblio, se ne fa memoria¹²².

Chiude queste pagine una suggestione atta ad isolare icasticamente l'elemento di una attuale inconciliabilità, ma anche quello di una auspicabile sintonia da venire, esistente tra le due prospettive esaminate: la PhA sociologizzata da una parte, l'antropologia cosmocentrica dall'altra.

In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, Karl Marx scrive: “Radikal sein ist die Sache an der Wurzeln fassen” (“essere radicali vuol dire cogliere la cosa alla radice”). Concorde con Marx, la PhA, finalmente unanime, risponderebbe: “Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst” (“ma la radice per l'uomo è l'uomo stesso”). A queste parole, in quel tono insieme sommesso e fermo che gli è proprio, Löwith obietterebbe: “die Wurzel für den Menschen ist aber *nicht* der Mensch selbst”¹²³.

¹¹⁹ Il correttivo löwithiano al discorso filosofico intorno all'uomo può anche intendersi come il tentativo di impedire che, causa il suo autocentrimento – l'antropocentrismo di ritorno a cui si espone una scienza filosofica del mondo umano –, “la provincia dell'uomo” divenga una *insula*. L'idea di un'antropologia cosmocentrica avrebbe, in tal senso, lo scopo di ricondurla alla sua dimensione “naturale”, quella *peninsulare*.

¹²⁰ Nella formula *Wille zum Maß* si nasconde una possibile equivocità, che viene superata tenendo a mente che il richiamo di Löwith alla *sofrosyne* va inteso anzitutto come il tentativo di “vertebrare la volontà”, (ri)ancorandola, per il tramite della *skepsis* e del *theorein*, al saldo appiglio del *kosmos*. Impedendole di ergersi a misura di se stessa.

¹²¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 54.

¹²² Sul decisivo ruolo della *scepsi* in Löwith, sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Esistenza teoretica e virtù della scepsi. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, in: P. Amato, M. T. Catena, N. Russo (a cura di), *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Napoli 2011, pp. 213-231.

¹²³ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: ID., *MEGA (Marx und Engels Gesamtausgabe)*, Band I/2, hrsg. von Internationale Marx-Engels Stiftung, Berlin 1993, pp. 173-187 (la citazione è a p. 177).

Giner on the Socio-genesis of Morality

Sergio Cremaschi

Università del Piemonte Orientale

Dipartimento di Studi Umanistici

sergio.cremaschi@lett.unipmn.it

ABSTRACT

I discuss the main claims in a new book on the origins of morality (Salvador Giner, *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Ediciones Península, Barcelona 2012, 419 pp.). These are: i) our time, far from being the twilight of morality, is the first time in human history when a universalistic and autonomous morality has emerged as a social phenomenon, not just as a philosophical theory; ii) even if thousand years of rational philosophical discussion of morality has yielded valuable insights, yet a fresh start of critical reflexion on morality qua phenomenon is first possible now, starting with a sociological understanding of morality as spontaneous emergence of codes of norms; iii) sociology is intrinsically ethical theory, since at a certain point, no empirical and technocratic processing of social data still makes sense and sociological discourse has to become reflexive, interpretive, and most of all, construed in terms of explicit valuations.

KEYWORDS

Sociology, modernity, community vs. society

The thesis argued for in the book is that our times, far from being the time of the twilight of morality, are the times when the basic principles of citizenship have become a shared legacy, the idea of human rights has become a new universal alphabet for moral discourse, and the requirement of decency in the public life has become widely felt. Our times are no hard times for morality. There is a basis for such widely shared moral sentiments, neither a relativist nor a supernatural one, but instead an ethical intuition shared by every decent human being. This is the claim argued in a rather bulky monograph by a sociologist who feels self-confident enough as to make a raid into the field of philosophy, Salvador Giner, Professor of Sociology at the University of Barcelona and the author of several books in theoretical sociology and sociology of religion.

I will try to follow the main line of the overall argument through the book's eleven chapters. In the introduction Giner declares that sociology is

ethics for our times. Some time ago, sociology broke into the world of moral philosophy and transformed it, or at least tried to do so. This was done by Tönnies by his idea of “community”, followed more or less felicitously by all the great sociological classics. Most of the twentieth-century philosophical thinking about morality yet, albeit with the remarkable exceptions of Unamuno, Santayana and Bergson, forgot the lesson of the sociological classics or never paid attention to it. The point Giner wants to make is that we have indeed a heritage of many centuries of purely philosophical reflection on the good life, which is not too bad as far as it is rational reflection, free from dogmatism and myth; besides we have something that has hold the spot in the last years, namely biological theories of morality, from Darwinian evolutionism and socio-biology to neuro-science; this is not too bad too, as far as the knowledge of the biological basis of moral reactions is an important part of the story. What is wrong yet is the resulting overall picture in present discussion on morality, a picture made of either purely philosophical considerations, be they either about language and logic or about conscience, decision and existence, and so-called *naturalization* programs, supposedly converging with materialist-biological reductionist ideologies. The main point is that there are other possible kinds or levels of “reduction” that have no reason to be ashamed when facing biological reduction and are instead the only viable candidates as accounts of a number of important phenomena – think of revolutions, a topic ignored by moral philosophers – that may hope of an account only at the sociological level, or at the level of a “macro-ethics” (something analogous to macroeconomics).

Chapter 1, *Sovereignty of morality*, starts with the suggestion that the very birth of morality lies at the point in history when the idea of an independent moral law, sovereign vis-à-vis earthly sovereigns and powers was formulated. This may be the point in human history which is mythically described by Antigones’s story of. But troubles started very soon, as soon as philosophers began working out principles of morality while disregarding social contexts within which only such principles could arise and indeed make sense. This holds true for Plato’s Republic, even if it does not for Aristotle, who was well-aware of the dual, individual and social, character of morality. And yet, some kind of Platonic twist was left in subsequent ethical reflection so that, forgetting Aristotle’s teaching, two allegedly alternative lines of inquiry established themselves, that of “ethical sovereignism” and that of “ethical sociologism”.

Chapter 2, *Toward a socialization of morality*, outlines the history of a current at the crossroad between the history of moral thinking and the history of social science, which gradually separated itself from the “overarching” view of ethics. The current, whose seeds may be found in Aristotle, includes Montaigne, Adam Smith, Nietzsche, and comes close to, even it does not really reach it, an account of morality based on its socio-genesis.

Chapter 3, *The sociological rescue of ethics*, carries out an examination of the original moral interest of sociology and its following subversion, paradoxically originated by its own original assumptions. “Sociology was born as an essential part of a revolution that took place within ethics. The revolution consisted in the discovery of the historical character and the social conditioning of moral principles and rules” (p. 67). The revolutions took place at the time when an opposite, or better complementary, revolution was being carried out by Kant, namely the rationalistic re-orientation of ethics. The two opposite approaches did not sever relations with each other and “indeed they are not eventually incompatible. And this is one of the conjectures in the present work” (p. 67). The chapter starts with a parallel analysis of Marx and Comte arguing that, for both of them, the sociological theory qua moral discourse is an essential part of their intellectual enterprise, even when Marx declares morality to be mere ideology. The chapter then goes on reconstructing sociological analyses by Tönnies, Durkheim, Simmel and Weber. The point of the reconstruction is that all the four authors try to spell out, albeit in a somewhat defective way, the same basic message construed by Tönnies in terms of a tension between *community* and *society*; the core of the message is that the source of morality lies in community (p. 109), that morality outside community is like Kant’s bird freed from the obstacle provided by the atmosphere and therefore unable to use its own wings for flying.

Chapter 4, *The shaping of good and evil*, addresses one further step undertaken by twentieth-century social theory, namely the discovery of the existence of evil and wickedness as such, leaving nineteenth century too optimistic pre-comprehension of social *evils* as originating from backwardness, power, or a disorderly economic system. The discovery is not new as such, but it is terrific as a discovery outside of a theological context, namely, as the discovery of evil without any possible theodicy. The contributors to such discovery are Schopenhauer, Freud, Elias and Arendt. The core of the discovery was that the sin of all progressive projects from the nineteenth century was a radical kind of naiveté, namely the belief in a resurrection, albeit in a distant future, of the

good savage. Not even Marxism, the most disenchanting among such projects, is free from such lapse into a naïve view of human nature.

Chapter 5, *An unsafe victory*, is a discussion of the status of sociology today. Giner suggests that, on the one hand, a sociological way of thinking has deeply influenced the social sciences and politics, but also the public discourse. On the other, the positivist scientific ideology has been dominating to a wide extent, so that a massive use is made of sociological enquiries by firms and governments, which is not too bad, but of enquiries understood in the most dogmatic way as collection of data, which is bad enough. Giner's rejoinder is not an appeal to some kind of "critical sociology", which would be sheer nonsense, since sociology simply has to be critical in order to be sociology, but instead a vindication of a proper room for value judgments in sociology, against the contradictory myth of any value-free social science. His point is that value judgments are there, with no shame, in all sciences, the natural sciences included, and it is a nonsense, arising from some kind of inferiority complex vis-à-vis the so-called hard sciences, that social scientists feel it as a duty to do what no scientist ever did. Such value judgments are faithfulness to facts, objectivity, as well as a commitment to contribute in finding remedies to obvious human evils. Thus, sociology is both scientific and humanistic, it is intrinsically moral discourse without any need to fall into second-hand normative ethics, or preaching and moralizing.

Chapters 6 and 7 discuss the process through which, in Western liberal-democratic societies, a kind of construction of shared tables of values has taken place by way of contractarian processes. In philosophy Rawls and his school have provided a kind of model of such historical process. No doubt, such kind of public morality we enjoy now in our countries is a step forward when contrasted with totalitarian, tyrannical, feudal and tribal moralities, but this is not tantamount to saying that we have to be satisfied with it. Indeed, emptiness is its major vice. It consists not so much in some kind of convergence about moral values as in an agreement about what we are prepared to tolerate.

Chapter 8, *A friendly visit to moral philosophy*, argues that there is a serious problem in twentieth-century moral philosophy, namely the philosophy starting with Moore's *Principia ethica*. The problem lies in the attempt at giving ethics a new start by isolating it completely from all the previous history of moral thinking as well as from all other disciplines. The main points are that the separation between facts and values is itself a terrible fallacy, and besides, that isolating ethics from neurology, biology, psychology, ge-

netics is legitimate, even if it meets with serious troubles (p. 255), but establishing its autonomy vis-à-vis the study of society is even more difficult, and perhaps impossible (p. 255). Any decent social science yields a normative social science, which overlaps fairly well with part of moral philosophy. Only the non-existing chimera of technocratic value-free social science would apparently escape from such overlapping and fit well the dichotomy between autonomous ethical theory and descriptive social science. Besides, soon after Moore established the dichotomy, it was violated by three remarkable examples of “a moral philosophy inspired by an imagination and a language overtly associated with social philosophy” (p. 242), namely the moral philosophy of Bergson, Unamuno, and Santayana.

After the interlude provided by chapters 9-10 on more usual themes such as civil society, universalism and citizenship, chapter 11, Moral genesis of human society comes back to the basic issue. The question is: “Does a morality exists today on which we could rely? That is, does a shared morality exist that we all should and could endorse? And, in case it did exist, who has the authority to speak to everybody in its name, so that also those who are not his co-parishioners would listen to him?” (p. 339). And Giner’s answer is that “the social production of moral values and attitudes has reached a turning point where the latter, now more than ever in the past, are what produce society, not the other way round, as it used to be the case in the past”. This answer puts Giner in a position to reach a tentative conclusion that is, after all, not devoid of hope, since those value that allow for “a moral production of society are essentially rational ones, friendly to liberty and fostering fair relationships among human beings” (p. 343). More in detail, Giner argues that the fact of cultural and moral plurality, after a phase during which it has been generating a feeling of bewilderment, has powerfully implemented a process of creation of a universal morality which has indeed social origins but whose contents are not social, but instead rooted in the ability for abstraction with which human beings are endowed. It is “a part of our ontology” (p. 393) or, in other words, it is rooted in human nature. Its main content is basically the golden rule, the rule that all major civilizations and religious traditions have discovered. It is from adhesion to this imperative that in our times a universal morality is emerging as a historical fact. It is true that this is a social fact originated by one given socio-historical process, and as such, heavily euro-centric. But this is just a fact, and no reason for any feeling of guilt. It is just a fact that in Europe and in its over-sea appendices the production of such social phenomenon has taken place.

And, as announced, these times are not amoral times. For the benefit of those who, from time to time, complain “with frivolous arguments of the moral void and demise of values (which one?) in contemporary society” (p. 380) Giner points at such examples as Gandhi, Martin Luther King and the Basque movement “Gesto per la Paz” that dared to denounce the terrorist band ETA as well as the Spanish government’s illegal exercise of violence as examples of that “evidential ethics” which has emerged as a shared ethos in the twentieth century, and which he believes to point at the golden rule or at other analogous formulations as a summary. What they can do, constitute the kernel of the emerging universal morality. “Evidential” means: let everybody know the facts as they are, and the moral judgment will come, and will be out of question. In practice, human beings do not need to consult the theory, the quite abstract formulation of the categorical imperative, in order to exercise Aristotelian *sunesis* (or, I would add, Kantian judgment or Smithian moral sentiments) and perceive immediately “whether they are doing the good or betray, steal, are true, are deceitful” (p. 396).

Let me add a few comments. I warmly agree with Giner’s antipathy for multiculturalism as an ideology, which is not rejection of multi-culturality as a condition; I sympathize with his refusal of relativist communitarianism as a shabby moral philosophy; I like his liquidation of censors of the demise of values in the modern world. Besides, I appreciate his rescue of the Scots, Montesquieu and Montaigne, and his reading of Nietzsche as a failed would-be sociologist, and I would recite a mea culpa for having omitted in my own history of twentieth-century ethics¹ the three authors he praises for having stubbornly insisted in thinking of morality in social terms, namely Unamuno, Bergson and Satayana. This said and done, I come to discussing briefly a couple of more serious points.

The first concerns analytic ethics. I feel that the fact of discussing contemporary modern ethical theory starting with Moore and the tradition to which he has given origin is welcome by a sociologist from the European Continent. It gives the feeling that we are starting discussing real issues. And I enjoyed the fact that Giner, a Continental and a Sociologist, does not feel subdued by the Analytic pretence of a superior logical and scientific character for their own theories. I would say that starting a re-examination of the analytic “research programme” in ethics from the point of view the analytics

¹ S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche* (Roma: Carocci, 2005).

have always refused to take into consideration, that is, from a historical, cultural, and sociological point of view, would be a first step towards intellectual health. I would suggest that Moore's separation of facts and values, and his construal of the very category "naturalism" (a category that has always been hard to explain to any continentally educated mind, and not because of the latter's lack of power of abstraction but just because of incurable confusion in the category itself), far from being discoveries of basic truths of analytic philosophy, have been confused tactical moves by a young man who was trying desperately to find a way out of the marshes of the overdetermined philosophical, moral, political, and religious controversy between Utilitarians and Intuitionists and remained with his boots trapped in the mud. That is, Moore's ethics is not analytic enough, and most of the following analytic tradition has kept up for one century discussing ill-framed questions. There is no reason why the respectable legacy of the analytic tradition, that is, logic, argument, attention paid to meaning and conceptual clarification, should go with an extremely individualistic view of morality as such, a denial of the existence of moral traditions, *ethoi*, theological moral doctrines, all smashed together into a unsavoury puree named "common sense morality".

The other point is applied ethics. Giner stresses both its importance *qua* phenomenon, whose emergence points roughly at the same direction as the contractarian morality of co-existence whose theoretical model is Rawlsian ethics, and its ambivalence as a possible self-justification of the existing status quo or as a new and more sophisticated expression of the voluntary serfdom first theorized about by de La Boethie. I tend to be slightly more optimistic about applied ethics, as far as I believe that such approaches as the new casuistry, at least in one of its tendencies and approaches centred on deliberation stress precisely the dialogical, critical and rational/reasonable character of moral discourse, which is one of the two possible ways of understanding applied ethics. Needless to say, the other possible and dangerous outcome to which applied ethics may be bound is a technical-managerial discipline aimed at telling subject what they ought to think and feel, that is the Ethical State without the State, or the Ethical Corporation.

And I come to the main point thanks to which the book comes as an agreeable surprise. The point is the social character of ethics as a discipline. The character was there in Aristotle, and this is well known. But the social character of moral philosophy was there in Grotius, Pufendorf and other Renaissance thinkers who gave the starting-signal to the social sciences, fol-

lowed by Montesquieu, Adam Smith, John Millar and others. There is no problem about the fact that this has been a path going from practical philosophy to empirical social sciences. The problem is that only the value-free technocratic self-image of social science had reasons for interpreting such process in terms of transition from “lore to science”. The point Giner aptly raises is that, at the end of the formula, we should add “and back”, that is, that moral discourse unavoidably is born anew from within the social sciences. This indeed, not so much what it argues for about ethics in the public domain, which amounts to widely shared claims, is the main point for which the book recommends itself. The exciting novelty is the fact that, starting with present-day discussion of issues like limits to growth, right to information, citizenship, and so on, Giner, instead of naively running into normative ethics founded on “intuitions” shared by “us” (but *who* is *us?*), or founded on heavy philosophical or theological assumptions shared by virtually nobody except the speaker, goes back to the big theoretical issue of the origin of morality as a phenomenon, sketches out a plausible sociological theory, makes normative principle arise out of the sociological theory itself as its preconditions or conditions of possibility, or undeniable assumptions, and then has something new to say about the real world.

(1) S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche* (Roma: Carocci, 2005).

Capacità e diritti umani

Edoardo Greblo

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

edgreblo@tin.it

ABSTRACT

The issue of human rights continues to be a battleground between divergent beliefs. Currently, it does not seem to be a unifying idea, but a cause of division that may strengthen the “clash of civilizations” or the “war of cultures”. This article stresses that the universality of human rights could only be sustained by stating the organic relation of human rights with some general facts that characterize human nature and explain why moral indignation is so common and negative reactions so widely spread when gross violations of human rights occur. This relationship can be shown by incorporating into the doctrine of human rights a general notion of “capabilities” and functioning of every “human being” and every “form of human life” as that one expressed in the texts by Sen and in Nussbaum particularly.

KEYWORDS

Capability, human rights, A. Sen, M. Nussbaum

1. *Introduzione*

Il diritto globale parla attualmente il linguaggio dei diritti umani. I diritti umani “sono ormai la lingua franca del pensiero morale globale, così come l’inglese è la lingua franca dell’economia globale”.¹ È solo al linguaggio dei diritti umani universali – basato sulla nostra umanità condivisa, sull’unità morale del genere umano – che risulta possibile ascrivere un senso di validità capace di proiettarsi al di là di tutti gli ordinamenti giuridici nazionali. Per quanto non possano essere attuati che nel contesto di un certo ordinamento giuridico, essi non spettano agli esseri umani in quanto titolari di una certa nazionalità, non derivano dalla cittadinanza o dall’appartenenza a uno Stato, ma vanno considerati prerogative valide per tutte le persone a

¹ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), Feltrinelli, Milano 2003, p. 55.

prescindere dai legami di cittadinanza e dalla volontà del paese di appartenenza – o di qualunque altro. La loro funzione è infatti quella di dare veste giuridica ai doveri “naturali” della coscienza umana in tutte le circostanze nelle quali gli obblighi civili e politici si dimostrino incapaci di prevenire o di sanzionare (almeno) le violazioni più macroscopiche alla vita, ai beni e ai diritti delle persone. Sebbene siano tuttora in attesa di essere istituzionalizzati nel quadro di quell’ordinamento cosmopolitico che sta nascendo proprio in questi anni e che dovrebbe dare concreta attuazione alle fonti di diritto globale rappresentate dalle Dichiarazioni, dalle Convenzioni e dai Protocolli stipulati sotto l’egida delle Nazioni Unite, essi hanno conquistato nelle relazioni internazionali una sorta di statuto ufficiale, che conferisce forza di legittimazione alla giurisdizione dei tribunali internazionali e alle decisioni politiche dell’Onu.

Eppure, nonostante l’apparente *consensus omnium gentium* che circonda la Dichiarazione universale del 1948 di cui parlava Bobbio,² il tema dei diritti umani continua a essere terreno di scontro fra convinzioni divergenti. Al punto da presentarsi, talvolta, non come un’idea unificatrice, ma come un motivo di divisione capace di alimentare lo “scontro di civiltà” o la “guerra fra le culture”. La vittoria apparente del solo linguaggio giuridico pensabile – e virtualmente applicabile – in termini globali si accompagna inoltre a una certa dose di scetticismo pratico riguardo sia la loro struttura concettuale, sia il loro nucleo più innovativo, che allude alla conversione del diritto internazionale, concepito quale diritto degli Stati, in un diritto cosmopolitico, concepito quale diritto degli individui. Fondamentalmente, le critiche al diritto globale che parla il linguaggio dei diritti umani sono riconducibili a quattro distinti complessi di obiezioni. Innanzitutto, (1) si ritiene che la dottrina dei diritti umani rispecchi la concezione individualistica del diritto coltivata in Occidente, e sia in contrasto con culture e civiltà che, invece di diritti soggettivi a priori, conoscerebbero soltanto diritti conferiti a posteriori agli individui, antepoendo perciò il tutto (società, comunità, Stato o famiglia) alle parti. Ciò (2) porta a contestarne la validità interculturale: la molteplicità delle tradizioni normative, la pluralità degli ordinamenti giuridici vigenti su scala mondiale, l’ampiezza delle particolarità nazionali e regionali prevede forme di regolazione sociale diverse dal diritto, come la religione o i rituali, oppure produce reti di legalità o paradigmi

² B. Bobbio, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992², pp. 18-19.

normativi autoctoni e contestuali, che ostacolano una uniforme inclusione delle persone nel diritto cosmopolitico. Alla critica circa la validità interculturale dei *diritti* che si appunta sulla loro *struttura* si accompagna talvolta (3) la critica circa la loro *funzione*, quella cioè di promuovere il riconoscimento di una inviolabilità morale e universale dell'individuo, indipendentemente dal riconoscimento giuridico-positivo e dalla sanzione legale. I *diritti umani* non sarebbero cioè diritti in senso proprio: il loro problematico rapporto con la dimensione dell'effettività, che è tale da renderli non *justiciable*, e cioè non applicabili dagli organi giudiziari con procedure definite, li rende assimilabili a pretese morali, come quelle per esempio alla solidarietà, piuttosto che a pretese legittime da garantire in forma giuridica. Questa incertezza riguardo alla loro funzione può così facilmente prestarsi (4) a legittimare forme coercitive di intervento che, in una società globale segnata da enormi disparità di potere e ricchezza, assegnano una distribuzione del potere così asimmetrica sul piano internazionale da mettere in dubbio la stessa imparzialità degli organismi giudiziari, dal momento che l'applicazione del diritto, peraltro fortemente selettiva, viene delegata alle forze militari delle nazioni più influenti. Ciò porta a concludere che (5) l'universalità dei diritti dell'uomo potrebbe essere sostenuta solo argomentando la relazione organica dei diritti dell'uomo con alcuni fatti generali che definiscono la natura umana e che spiegano la consonanza di indignazione morale, le concordi reazioni negative quando si verificano grossolane violazioni dei diritti umani. Questa relazione – è quanto si cercherà di sostenere in queste pagine – può essere dimostrata incorporando nella dottrina dei diritti umani una nozione generale delle “capacità” e dei “funzionamenti” tipici di ogni “essere umano” e di ogni “forma di vita umana” come quella ricavabile dai testi di Sen e soprattutto di Nussbaum.

2. Individualismi

La proposta di Nussbaum collega i diritti umani a un numero minimo di *capabilities*, ossia di circostanze che mettono gli esseri umani in grado di “funzionare” pienamente. Tali *capabilities* possono essere interne, cioè degli stadi di sviluppo della persona stessa, o combinate, e cioè derivare dall'interazione delle capacità interne con alcune circostanze esterne suscettibili di favorire l'esercizio di una determinata funzione. In alcune aree, e fra queste va compresa la politica, i diritti possono essere considerati come “ca-

pacità combinate”, mentre sotto altri aspetti possono essere considerati come “esigenze giustificate”. Anche se non è possibile fissare in modo univoco se i diritti vadano considerati come una conseguenza oppure come una precondizione delle capacità, resta il fatto che la riflessione di Sen e Nussbaum si basa sul soggetto, sulla persona che deve esprimere una certa rivendicazione e non sull’oggetto della rivendicazione stessa, come una certa libertà o un certo servizio, e quindi sul “diritto a” specificamente inteso. In altri termini, il *capabilities approach* non afferma che “la persona y ha diritto a x”, ma piuttosto stabilisce un vincolo di questo tipo: “per essere una persona, e per funzionare pienamente come tale, y ha bisogno di x”.

L’addebito rivolto alla dottrina dei diritti umani, di rispecchiare la concezione individualistica del diritto tipica dell’Occidente, potrebbe essere perciò esteso anche all’approccio delle capacità. In effetti, anche nell’approccio delle capacità rimane inscritto il riferimento a una prima persona, poiché esso rende ogni persona portatrice di valore e fine in sé. Le capacità sono perseguite per ogni persona individualmente. Ciò significa che un bene organico per un gruppo, per esempio la famiglia o la forma di vita di un collettivo, non è accettabile se non va a vantaggio per ciascuno dei suoi membri presi singolarmente. Subordinare la capacità di alcuni al benessere complessivo del gruppo significa ostacolare l’estensione a tutti i suoi membri di un adeguato grado di libertà individuale nel realizzare il modello di vita che si sono scelti. E tuttavia, così potrebbe suonare l’obiezione, ciò non finisce per rispingere l’approccio delle capacità entro quello lo spazio normativo dei diritti soggettivi che rinvia, in ultima analisi, a una concezione aprioristica dell’individuo?

Per valutare la portata dell’obiezione, che apparenta l’approccio delle capacità alle interpretazioni egoistico-individualistiche dei diritti il cui contenuto essenziale è la tutela della “libertà negativa”, è opportuno distinguere tra l’individualismo etico da un lato, e l’individualismo metodologico e ontologico dall’altro. L’individualismo etico trova espressione nella volontà di dare una risposta a domande di questo genere: a chi, o a che cosa, dovremmo assegnare la priorità quando ci applichiamo nei nostri esercizi valutativi riguardo alla bontà o meno di una determinata configurazione sociale? A chi, o a che cosa, dovremmo commisurare le nostre scelte quando ci si impegniamo nella pubblica controversia sull’interpretazione dei bisogni? Qual è la “misura” indipendente che andrebbe preselezionata per un uso valutativo riguardo ai diversi fattori che influenzano la qualità della vita? L’individualismo etico postula che siano gli individui, e soltanto gli indivi-

dui, a costituire la variabile focale con la quale è possibile giudicare la distribuzione sociale di redditi, risorse e libertà. In altre parole, quando si valutano assetti sociali, costellazioni fattuali o dispositivi istituzionali, è prioritario mettere a fuoco le conseguenze, dirette o indirette, che gli assetti, le costellazioni e i dispositivi hanno sugli individui.

L'individualismo metodologico si lascia invece guidare dall'idea che "tutti i fenomeni sociali debbano essere spiegati, nella loro totalità e in via esclusiva, nella prospettiva degli individui e delle loro proprietà".³ Esso considera le azioni umane come azioni intenzionali e razionali – razionali nel senso che tendono alla soluzione dei problemi nella prospettiva dell'agente. I motivi e i fini dell'azione sono accessibili soltanto mediante interpretazioni centrate sull'agente, poiché è solo al singolo attore che può essere attribuito il ruolo di ultima istanza per la sua interpretazione dei bisogni. L'agire è sempre opera di un essere pensante e razionale, a cui deve essere attribuita una biografia identificabile in modo univoco e a cui va riconosciuto un largo margine di "buone ragioni", alla luce delle quali comprende i propri obiettivi di azione e i propri motivi di valore. L'azione individuale precede la struttura sociale intesa nel suo complesso, e i fenomeni sociali derivano da azioni individuali aggregate che producono quasi sempre conseguenze inintenzionali. L'emergere inevitabile delle conseguenze inintenzionali si spiega alla luce del fatto che le possibili interazioni casuali tra catene causali indipendenti – che premono sia "dall'interno" che "dall'esterno" e che spingono lo sguardo dell'osservatore sociale a concentrarsi esclusivamente su ciò che è "particolare" – sono incalcolabili. A partire da questo particolare, l'universale si rivela esso stesso come una costruzione mutevole e transitoria, una sorta di "singolarizzazione" delle stesse universalità simboliche. Per l'individualismo metodologico persino la solidarietà sociale non sarebbe altro che il risultato della convergenza spontanea tra gli interessi individuali, che troverebbero nella forma-contratto la loro espressione naturale. La società può essere intesa soltanto come un sistema di azioni, e a queste azioni spetta un valore funzionale che dipende dal contributo che sono capaci di offrire al mantenimento della stabilità sociale.

E tuttavia, i processi di integrazione sistemica – che operano attraverso gli orientamenti all'azione che stabilizzano i nessi involontari delle azioni attraverso la connessione funzionale delle conseguenze – non si estendono ai

³ R. Bhargava, *Individualism in the Social Science. Forms and Limits of a Methodology*, Clarendon Press, Oxford 1992.

processi di integrazione etico-sociale, che si realizzano attraverso le forme di appartenenza che portano gli individui ad aderire a rapporti di vita concreti e consolidati. L'individualismo ontologico sarebbe forse sufficiente a spiegare un mondo sociale commisurato allo scambio mercantile di beni privati non meno che alla coscienza (o alla fede) di persone private. Ciò che però rimane in sospeso non è solo l'inserimento degli ambiti d'azione caratterizzati in senso funzionale in un quadro di norme moralmente vincolanti. È anche, prima ancora, il fatto che se gli individui possono parlare fra loro alla prima persona del singolare è solo perché possono contemporaneamente parlare di sé alla prima persona plurale, ossia in quanto membri di un gruppo di appartenenza declinato secondo le differenze di sesso, di classe, di status o di cultura. L'individualismo etico, il quale si colloca nell'orizzonte della "buona vita" e del primato che l'individuo annette ai propri fini esistenziali, si lascia intrecciare in maniera simmetrica con l'accesso dell'individuo alla rete di interazioni sociali da cui dipende il suo stesso statuto di persona identificabile. In maniera strutturalmente analoga, una politica sociale che presti attenzione alle richieste collettive di riconoscimento il cui scopo consista nel miglioramento della situazione dei membri individuali dei gruppi non presenta alcuna asimmetria di principio con l'individualismo etico che rivendica maggiori libertà nella sfera dell'appartenenza.

Ora, l'approccio delle capacità abbraccia l'individualismo etico senza però condividere i presupposti dell'individualismo ontologico. In linea generale, l'approccio delle capacità incorpora le relazioni, i vincoli e le opportunità sociali presenti nella vita individuale in due modi distinti. *Da un lato* prendendo atto dei fattori sociali e ambientali che influenzano la conversione delle risorse in funzionamenti. Per fare un esempio estremo, una persona colpita da gravi *handicap* fisici, che ha bisogno di molte più risorse di una persona normale per potersi muovere liberamente, può godere di un livello adeguato di mobilità soltanto se vive in una società ricca e dotata di un efficiente sistema sanitario pubblico. In modo analogo, nei paesi più ricchi l'apparire in pubblico senza vergogna può richiedere un costo monetario superiore rispetto a quello che può essere invece sufficiente in paesi più poveri. *Dall'altro* distinguendo i funzionamenti dalle capacità. Più esattamente, riconoscendo che i fattori sociali e ambientali incidono anche sulla conversione dai funzionamenti alle capacità. Non ci si può, infatti, concentrarsi sui gradi di utilità acquisiti dalle persone senza considerare le reali opportunità che hanno a disposizione. Non si tratta di valutare unicamente i risultati, e cioè i funzionamenti, ma anche il fatto che a questi si sia giunti attraverso

un certo processo. E dal momento che le capacità coincidono con le possibilità che la persona ha di acquisire funzionamenti, esse riflettono i fattori sociali e ambientali che condizionano la sua libertà di scelta. L'approccio delle capacità permette così di assumere le strutture sociali e i vincoli ambientali che pesano sulla libertà di scelta di ciò che ha valore, e che riguarda soprattutto le opportunità sociali e materiali di cui dispongono le persone per migliorare la qualità delle loro vite.⁴

Di fatto, per la sua stessa natura la valutazione dei funzionamenti e delle capacità rappresenta una forma di valutazione del benessere degli individui. Per questo non è corretto esprimersi in termini di funzionamenti (o capacità) sociali o di funzionamenti (o capacità) comunitari(e). Così come è ontologicamente improprio pronunciarsi in merito al benessere di una comunità, lo è altrettanto pronunciarsi in merito alla capacità di una comunità. E anche se è naturalmente vero che nell'uso ordinario del linguaggio l'impiego di queste espressioni non è infrequente, ciò che si intende di solito si riferisce alla media del benessere di cui godono i membri di una certa comunità, ossia ci si esprime in termini aggregativi. E sebbene sia altrettanto vero che certe caratteristiche strutturali della società, certi beni pubblici come le norme o le tradizioni, riducono o espandono la capacità degli individui, ciò non significa che queste caratteristiche strutturali o questi beni pubblici siano tali da creare una capacità sociale o una capacità comunitaria. Può anche darsi che alcune capacità sociali o alcune capacità comunitarie possano essere definite come una funzione aggregativa delle capacità individuali, ma questi generi di capacità, dal momento che non sono proprietà ascrivibili agli individui, sono ontologicamente non-individualistici, e non hanno nulla a che fare con l'approccio delle capacità definito da Sen e Nus-

⁴ Come scrive Sen, si tratta essenzialmente di “un approccio ‘centrato-sulle-persone’, che pone al centro della scena la capacità umana di agire, piuttosto che le organizzazioni come i mercati o i governi. Il ruolo cruciale delle opportunità sociali è quello di espandere il regno della libertà e della capacità umana di agire, sia come scopi in sé sia come mezzi per una ulteriore espansione della libertà. Il termine “sociale” presente nell’espressione “opportunità sociale” [...] rappresenta un utile promemoria, che serve a non vedere gli individui e le loro opportunità in termini di reciproco isolamento. Le opzioni di cui una persona dispone dipendono in larga misura dalle relazioni con gli altri e da ciò che viene fatto dallo Stato e dalle altre istituzioni. Per questo le nostre preoccupazioni dovrebbero riguardare soprattutto le opportunità che appaiono condizionate in misura significativa dalle circostanze sociali e dalle politiche pubbliche” (J. Drèze e A. Sen, *India: Development and Participation*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 6).

sbaum.

3. *Pluralismo*

Anche se in nessun'altra cultura il diritto ha giocato e gioca un ruolo così ampio, i “diritti” non sono forme di regolazione sociale esclusivamente occidentali, e possono essere sostenuti da prospettive diverse. Comunque sia, “il linguaggio delle capacità ci permette di superare questo fastidioso dibattito: parlando semplicemente di quello che le persone sono di fatto in grado di fare e di essere, noi non diamo nemmeno l'impressione di privilegiare un'idea occidentale”.⁵ L'approccio delle capacità consente di deflazionare il dibattito sullo statuto “occidentale” dei diritti umani: non esiste cultura in cui le persone si astengano dall'interrogarsi su ciò che sono in grado di fare, su quali opportunità di funzionamento possano contare e sul fatto che vi debbano essere criteri di valutazione appropriati per gli esseri umani in quanto tali. In che modo, allora, il linguaggio delle capacità permette di superare il “fastidioso dibattito” sullo statuto occidentalistico dei diritti umani? Anzitutto, nel senso che le pretese universalizzanti del globalismo giuridico trovano il loro punto di cristallizzazione nel fatto che idee di attività e abilità, collegate a esperienze di fondo significative sul piano morale poiché ritenute suscettibili di favorire condotte di vita e attività riconosciute come dotate di valore, sono presenti dovunque, e non sono perciò inscrivibili in una particolare tradizione storica o culturale. Il linguaggio delle capacità è immunizzato rispetto alle chiusure etnocentriche, e quindi al relativismo, poiché le caratteristiche che conferiscono valore alle vite delle persone e contribuiscono a fissare il significato e il riferimento della nozione di essere umano si riferiscono a universali “agevolanti invece che tirannici”, nel senso che mirano a “creare spazi favorevoli alla scelta piuttosto che forzare le persone a rientrare in un auspicato modello di totale funzionamento”.⁶ Le idee di capacità, libertà e opportunità hanno valore in ogni progetto che i cittadini

⁵ M.C. Nussbaum, *Diventare persone* (2000), Il Mulino, Bologna 2001, p. 118. Anche per Höffe è un “fatto empirico [...] che anche i caratteri dei diritti umani extraeuropei prendono le mosse da assiomi antropologici che, del resto, corrispondono ampiamente ai nostri”. (O. Höffe, *Globalizzazione e diritto penale* (1999), Edizioni di Comunità, Milano 2001, p. 60).

⁶ M.C. Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 79.

decidano di scegliere e possono essere condivise da persone diverse e provenienti da culture diverse. Vi sono *conditions of agency*, come la vita e l'integrità fisica, il linguaggio e la ragione, una generale capacità sociale e una più specifica capacità politica, a cui nessun essere umano può rinunciare, e che acquistano carattere vincolante solo nelle pratiche vigenti all'interno di determinate forme culturali di vita.

La teoria delle capacità non implica alcuna forma di etnocentrismo allargato a dimensioni generali poiché incorpora il pluralismo sotto almeno tre punti vista. In primo luogo è plurale in termini di *principi*. Quella di capacità è una concezione pluralistica sin dall'inizio. Né Sen né Nussbaum intendono sostenere che le possibilità di vita a cui annettiamo valore sono iscritte in una concezione monistica della natura umana. Le aree di esperienza che appaiono alla radice di ogni vita umana e che si configurano come le capacità funzionali degli esseri umani che essi possono esercitare, se lo desiderano e nei modi che ritengono opportuni, si concretizzano in una lista di componenti separate: non è possibile soddisfare il bisogno di una concedendo una maggiore quantità di un'altra. "L'irriducibile pluralità"⁷ delle capacità funzionali umane fondamentali non significa che si tratti di principi derogabili, ma che il loro universalismo si presta a una pluralità di interpretazioni già solo per il fatto di concentrarsi sugli spazi favorevoli alla scelta. Le politiche pubbliche devono offrire la capacità di funzionare e mai direttamente i funzionamenti, nel senso che agli individui viene offerta l'opportunità di funzionare bene, ma la scelta finale, che dipende, tra l'altro, anche dagli orientamenti dei valori culturali interiorizzati è – come dice Nussbaum – "lasciata a loro".

In secondo luogo, richiede una *base informativa plurale*. Non solo esistono funzionamenti diversi, e alcuni sono più importanti di altri, ma il peso da assegnare alla libertà sostanziale, cioè all'insieme delle capacità, va considerato sia in rapporto alle realizzazioni effettive, cioè al vettore funzionale prescelto, sia alle capacità rispetto a ogni altro fattore pertinente. A differenza di altri approcci, che, adottando una metrica basata su una grandezza omogenea quale, per esempio, i *beni primari* (come in Rawls), i *diritti* (come in Nozick), le *risorse* (come in Dworkin), i *panieri di merci* (come in Foley, Pazner e Schmeidler, Varian, Baumol) o il reddito reale (come nelle analisi centrate sul Pnl o sul Pil), finiscono per promuovere un'aggregazione di

⁷ Ivi, p. 99.

componenti eterogenee – per esempio, dando valore solo al piacere senza mostrare alcun interesse diretto per la libertà – l’approccio delle capacità non si focalizza su un’unica “cosa buona” sempre uguale.⁸ La lista dei beni che fornisce un criterio normativo per giudicare la qualità della vita delle persone e per costruire confronti interpersonali, che sono essenziali per qualsiasi valutazione sociale, è una lista di componenti separate. Ciò significa che non sono possibili compensazioni tra una voce e l’altra, per esempio barattando la sicurezza o il benessere con la libertà. Non a caso, la libertà di parola, la libertà di associazione, la libertà di coscienza, e cioè le più importanti libertà che garantiscono il pluralismo, sono temi centrali nella lista delle esperienze che indicano le capacità funzionali tipiche degli esseri umani. L’approccio delle capacità, infine, riconosce e valorizza l’evidenza empirica della diffusa *diversità umana*. Il dato di fatto della diversità umana non è una complicazione secondaria, ma una componente fondamentale della teoria. Gli esseri umani differiscono non solo quanto a caratteristiche specificamente individuali, come l’età, il sesso, i talenti congeniti, le invalidità o le malattie, ma anche quanto a caratteristiche ascrivibili alla classe, alla comunità o al genere di appartenenza. Questa eterogeneità può condizionare profondamente la possibilità delle persone di decidere tra le varie combinazioni di funzionamenti (stati di essere e di fare) che possono acquisire, le quali, a loro volta, riflettono la loro libertà di scegliere tra le vite possibili.

Anche se l’insistenza di Nussbaum su una lista definita di capacità può dare l’impressione di ridimensionare il carattere pluralistico dell’approccio, il tema del pluralismo resta centrale per almeno tre ragioni. Per cominciare, la lista delle capacità è provvisoria e aperta, soggetta a revisioni e ripensamenti, integrazioni e cancellazioni, e rappresenta il risultato di un ampio accordo trasversale alle culture: nulla impedisce di includere nuove voci e quelle esistenti possono essere adattate alla specificazione e alla legislazione dei cittadini, in considerazione delle loro storie e delle loro circostanze particolari. Inoltre, in sintonia con l’idea rawlsiana di liberalismo *politico*, la lista si configura come un’autonoma “concezione morale parziale”, in modo da essere accettata nelle prospettive interpretative delle diverse concezioni del mondo sulla base di un “consenso per intersezione” che, invece di basarsi sui presupposti di una dottrina “vera”, si limita a enunciare principi compatibili con le varie concezioni relative al significato e allo scopo ultimo della vita.

⁸ A.K. Sen, *Lo sviluppo è libertà* (1999), Mondadori, Milano 2000, p. 81

Infine, la lista è pensata come una base per la giustificazione piuttosto che per l'attuazione e l'implementazione. È una base per la persuasione che non autorizza – a meno di “circostanze veramente gravi che comportino crimini generalmente riconosciuti come crimini contro l'umanità”⁹ – interventi militari destinati a incentivare la diffusione della democrazia e dei diritti umani su scala mondiale. La sovranità nazionale, in quanto modalità con la quale gli individui affermano il loro diritto a darsi da soli le leggi a cui prestare obbedienza, non è priva di una sua importanza morale. La lista delle capacità lascia perciò grande spazio a diverse interpretazioni, a diverse strutture istituzionali, a diverse modalità attuative e applicative.

Che cosa tutto ciò può significare per il movimento internazionale dei diritti umani? Può significare che vi è il modo di depotenziare l'annosa controversia circa le ambiguità moralistiche e paternalistiche dei diritti umani, così da conciliare l'universalismo sancito nelle Dichiarazioni con il pluralismo delle culture e delle morali e offrire alle persone in posizioni di dipendenza la possibilità di percepirsi come agenti morali e soggetti *liberi*. Le capacità elencate da Nussbaum possono infatti essere considerate come tipi di libertà: una vita buona, che permette alle persone di concentrarsi sulle opportunità e non solo sui risultati, è una vita in cui gli individui possono compiere delle scelte. Adottare i valori della capacità di azione individuale non ha nulla a che spartire con una presunta subalternità al modo di vivere occidentale, mentre ha molto a che vedere con i diversi modi in cui culture, tradizioni e singoli paesi decidono di specificare una certa capacità – e il rispetto per queste specificazioni, per il modo in cui promuovono il contesto di adattamento alle condizioni e ai costumi della comunità, ha esso stesso molto a che fare con il rispetto per l'autonomia umana.

4. “Garantire un diritto”

Un'altra precisazione significativa che l'approccio delle capacità fornisce al linguaggio dei diritti umani coinvolge il tema della giustiziabilità – e le cui difficoltà portano alcuni dei suoi “ragionevoli apologeti” a vedere nella tutela della “libertà negativa” il contenuto essenziale della loro dottrina.¹⁰ Non mancano infatti coloro che propongono di circoscrivere l'intera gamma

⁹ M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia* (2006), Il Mulino, Bologna 2007, p. 97.

¹⁰ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit.

dei diritti individuali all'area che afferisce alla salvaguardia dell'integrità personale, dell'attività economica e della *privacy*. Assicurare un diritto a una persona equivale a impedire ogni interferenza da parte dello Stato o di altre agenzie governative o istituzionali. Allo Stato non spetta alcun ruolo attivo: quando la sua astensione viene garantita, sono garantiti anche i diritti degli individui. Se però il linguaggio dei diritti non va al di là della sfera della semplice libertà a non essere impediti od oppressi da parte di organi più o meno istituzionali, esso lascia in ombra l'eventualità che le forme di impedimento o di oppressione possano provenire dal mercato o da attori privati: cosa ne è, in questo caso, dei diritti fondamentali dei cittadini? Non può darsi che anche gli ostacoli alla libertà che provengono dalle strutture tipiche dei processi di mercato possano essere considerati violazioni dei diritti dei cittadini?

L'approccio delle capacità non concepisce i diritti soggettivi come diritti negativi, che servono a garantire il margine di scelta entro il quale le persone sono affrancate da costrizioni esterne, ma come forme di libertà positiva, che servono a favorire la nostra libertà di condurre l'esistenza che *scegliremmo* di condurre. Il diritto alla libertà di parola, il diritto alla partecipazione politica, il diritto alla libertà di culto e così via sono realmente garantiti solo quando le capacità rilevanti per il funzionamento sono realmente presenti. In casi come questi, garantire un diritto ai cittadini comporta l'introduzione di politiche pubbliche in grado di mettere le persone in condizioni di funzionare (possibilmente) bene. Quando si definisce la garanzia dei diritti in termini di capacità si pone l'accento sul fatto che il valore d'uso dei diritti, che altrimenti sarebbero una mera concessione formale oppure una vuota espressione verbale, dipende dalla efficacia delle misure che è necessario adottare per mettere le persone in condizioni di avvalersene. In molti paesi, i bambini hanno un diritto nominale all'istruzione senza averlo in termini di capacità, perché la scuola che devono frequentare si trova a una distanza per loro irraggiungibile; in altri, le donne hanno un diritto nominale alla partecipazione politica senza averlo in termini di capacità, perché vengono minacciate o picchiate se lasciano la casa. "In breve, pensare in termini di capacità ci dà un punto di riferimento per capire davvero cosa significa garantire un diritto: chiarisce che comporta interventi contro la discriminazione e un supporto istituzionale, non semplicemente l'assenza di

ostacoli”.¹¹ Chiarisce, in altre parole, che per garantire un diritto non è necessario contrarne la portata normativa nell’ambito della libertà negativa, limitandosi a considerare, esclusivamente o prevalentemente, i diritti di libertà, di resistenza all’oppressione, di rifiuto di quella disposizione all’obbedienza che puntella il patriarcato e l’autoritarismo, ma che è anzi possibile, e in realtà necessario, richiamarsi anche ai diritti sociali ed economici.

L’approccio delle capacità offre così uno spiraglio per sciogliere alcune delle ambiguità che circolano intorno alla riflessione sui rapporti tra i diritti di prima e di seconda generazione – ossia, appunto, tra i diritti civili e politici e i diritti sociali ed economici. Stando alle tendenze prevalenti non solo nella filosofia politica liberale, ma anche nella letteratura internazionale sui diritti umani, le libertà civili e politiche possono essere garantite a prescindere dai diritti sociali ed economici. È come se, oltre un certo livello di sviluppo, i cittadini potessero godere delle stesse opportunità o potessero far valere in maniera efficace le loro preferenze indipendentemente dalle condizioni sociogenerative che assicurano sia l’autonomia privata che l’autonomia pubblica. Non è prevista alcuna dialettica tra l’eguaglianza giuridica garantita (formalmente) a tutti e la diseguaglianza fattuale, che genera condizioni di svantaggio così sistematico e radicato da impedire ai membri dei gruppi discriminati di fare uso effettivo dei loro diritti. L’introduzione dei diritti sociali assolve precisamente alla funzione di tutelare le condizioni di vita che servono a garantire le eguali opportunità di esercizio sia dei diritti civili, cioè i diritti privati di libertà, sia dei diritti politici, cioè i diritti che servono a indirizzare secondo certi canali l’impiego del potere amministrativo. Questi diritti influiscono direttamente sulle opportunità e sulle capacità di cui i cittadini possono disporre: per esempio, lo sviluppo di talenti e capacità dipende da un’equa distribuzione dell’istruzione, aperta a tutti i cittadini a prescindere dalla classe sociale, dal genere o dal reddito, e ciò, a sua volta, condiziona la libertà di parola e di espressione, dal momento che le persone analfabete o prive di un livello adeguato di istruzione non hanno certo le stesse opportunità *sostanziali* di espressione politica di cui godono tutti gli altri.

Definire la garanzia dei diritti in termini di capacità permette di chiarire quando i diritti esistono solo “sulla carta”, nel senso che la loro garanzia

¹¹ M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 306.

risulta dimostrabile solo quando le capacità rilevanti per il funzionamento sono effettivamente presenti. La tendenza a circoscrivere il raggio dei diritti individuali nell'area della libertà a non essere ostacolati da poteri oppressivi rivela infatti una certa indifferenza per le particolari caratteristiche personali e sociali di individui differenti. Il fatto di porre l'accento sui soli diritti civili e politici impedisce di prendere in considerazione la concreta possibilità dei singoli di convertire i diritti nominalmente a loro disposizione in effettive condizioni di vita. Il fatto di richiamarsi alla distribuzione delle capacità, cioè della facoltà di scegliere il tipo di vita che ognuno ritiene opportuno, permette invece di "capire davvero cosa significa garantire un diritto": estendere a tutti la libertà individuale di realizzare il modello di vita scelto. Si tratta, nelle parole di Sen, di una "libertà sostantiva", che comporta il potere effettivo di acquisire ciò che si sceglierebbe e che comprende sia la possibilità di concretizzare la propria concezione del benessere personale, sia l'opportunità di dare attuazione ai valori correlati alla propria comunità di appartenenza. La distribuzione egualitaria delle capacità richiede infatti la presa in carico delle particolari condizioni individuali e delle variazioni interpersonali che servono a garantire il reale valore d'uso dei diritti formalmente ripartiti, in quanto è solo grazie ad adeguate politiche sociali che le capacità di ciascuno di conseguire funzionamenti adeguati ai propri fini possono diventare effettive. In fondo, anche nei paesi più sviluppati, l'assenza di servizi sanitari sul territorio, la criminalità urbana, l'assenza di assistenza sociale, la bassa scolarità e così via impediscono a molti, che pure sono giuridicamente equiparati ai loro concittadini, di convertire le proprie capacità in livelli minimi accettabili per alcuni funzionamenti di base. E anche in questi paesi l'approccio delle capacità può tornare utile, allo scopo di favorire politiche sociali finalizzate a limitare i costi dei funzionamenti sociali più significativi, dall'alimentazione alla salute, dall'educazione alla sicurezza, e di ampliare l'ambito della libertà "sostantiva". Soltanto se le libertà vengono garantite come capacità di fare qualcosa i cittadini di tutti i paesi vengono messi in condizioni di funzionare in conformità con le libertà che sono loro assicurate sulla carta.

5. *Diritti e libertà*

L'approccio delle capacità non è una teoria politica. E intende essere una teoria integrativa, e non sostitutiva, della dottrina dei diritti umani. È vero

che, se ci spostiamo sul piano globale, alcuni principi generali riguardanti le istituzioni possono essere ritenuti essenziali per la promozione delle capacità umane, dalla separazione dei poteri a un grado adeguato di federalismo e decentramento, dalla presenza di enti amministrativi indipendenti all'introduzione di meccanismi per rilevare e prevenire la corruzione.¹² Ma il nucleo innovativo di questa concezione consiste soprattutto nelle sue conseguenze riguardo alle questioni relative alla valutazione delle politiche dello sviluppo. Il fatto che l'approccio delle capacità si focalizzi sulla capacità di realizzare, piuttosto che sui funzionamenti conseguiti, modifica le prospettive tradizionali relative allo sviluppo e alla povertà. Impiegare la metrica delle capacità significa attribuire un peso maggiore alle opportunità che la politica conferisce ai suoi destinatari, piuttosto che alle risorse intese come mezzi per realizzare determinati obiettivi. La variabile focale adottata da politiche dello sviluppo orientate in questo senso si concentra pertanto sulla esigibilità del diritto universale di poter disporre della eguaglianza delle libertà effettive, ossia sulla libertà dell'individuo di condurre un determinato tipo di vita piuttosto che un altro. È sulla distribuzione delle capacità – della libertà di scelta “vera” dei singoli individui – che si può correttamente fondare un giudizio sulla adeguatezza o sulla inadeguatezza di una concreta configurazione sociale.

La libertà, in questa prospettiva, non ha solo un valore strumentale, nel senso che non va invocata per suoi effetti sull'economia, visto che rappresenta uno dei fattori che determinano l'iniziativa e l'efficienza sociale di un individuo: la libertà politica e i diritti civili hanno un'importanza diretta, intrinseca. Nell'esaminare il ruolo che va attribuito ai diritti umani nel campo dello sviluppo emerge che i diritti civili e le libertà politiche hanno un'importanza costitutiva, poiché le libertà sostanziali comprendono capacità elementari come l'essere in grado di sfuggire a certe privazioni – fame, denutrizione, malattie evitabili, morte prematura – insieme a tutte le libertà associate al diritto di partecipazione politica e di parola e così via. Un'ottica di questo genere si rivela particolarmente importante se si guarda alle controversie scoppiate intorno all'ordine di priorità da attribuire ai diritti umani. Molti governi autoritari sono soliti giustificare le violazioni perpetrate a danno di alcuni diritti fondamentali di libertà adducendo la priorità di altri diritti, come i diritti di tipo sociale e culturale. Il “diritto al-

¹² Ivi, p. 329.

lo sviluppo economico” viene invocato per annullare, dilazionare o procrastinare il godimento dei diritti privati di libertà e dei diritti politici di partecipazione, quasi che questi diritti fossero un ostacolo allo sviluppo oppure potessero essere subordinati alla realizzazione di obiettivi più importanti, come l’eliminazione della povertà o della miseria endemica.

Ora, alla luce di una teoria dello sviluppo come processo fondato sull’eguaglianza delle libertà effettive, l’idea che sia possibile disattendere i diritti di partecipazione politica sino al momento in cui un certo paese non abbia soddisfatto i bisogni materiali essenziali della popolazione si rivela profondamente sbagliata – quando non, semplicemente, pretestuosa e strumentale. La partecipazione politica e il dissenso sono aspetti costitutivi dello sviluppo: come Sen ha ripetutamente sottolineato, la nostra stessa capacità di concettualizzare i bisogni dipende direttamente dal dibattito e dalla discussione pubblica, che possono essere garantiti solo attraverso l’estensione a tutti di un grado adeguato di libertà individuale nel perseguire i piani di vita che le persone considerano rispondenti ai propri fini e ai propri valori.¹³ L’intensità del bisogno economico non rende globalmente meno urgenti le libertà assicurate dalle prestazioni giuridiche garantite dai diritti umani. Non solo perché la nozione di capacità può essere utilizzata, oltre che per la valutazione dell’eguaglianza, anche per quella dell’efficienza: l’efficienza nello spazio delle capacità richiede che non si possa incrementare le capacità di una persona e mantenere contemporaneamente tutte le altre al livello di partenza. Ma anche perché i diritti politici e civili offrono alle persone che soffrono la miseria l’opportunità di sensibilizzare i governi verso i propri bisogni e di richiedere un’azione pubblica che non sia solo di assistenza paternalistica. È vero che anche alla teoria delle capacità può essere rivolto l’addebito di non avere colmato lo scarto tra “teoria ideale” e “teoria reale”. E tuttavia, le idee fanno ingresso nella realtà sociale tramite i presupposti necessariamente idealizzanti ricavati o dedotti dalle nostre attività quotidiane più o meno consolidate o acquisite. A un certo punto la teoria filosofica deve lasciare spazio ad altre discipline. Ciò nonostante, i principi generali di questa concezione, insieme con l’analisi teorica che li sostiene, “sono almeno un segno di ciò che l’approccio delle capacità può offrire muovendoci dai suoi obiettivi e dai diritti verso la costruzione di una decente società globale”.¹⁴ Può anche darsi, infatti, che

¹³ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., cap. VI.

¹⁴ M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 340.

l'antropologia addotta a sostegno della teoria delle capacità possa apparire astratta, generica o virtuale, e tuttavia preme nell'agire di innumerevoli esseri umani, rientrando nella dimensione che Hegel considerava tipica della sfera dei bisogni – oggi estesa su scala planetaria.

6. *L'approccio delle capacità*

In questo contesto problematico l'approccio delle capacità sviluppato da Amartya Sen e Martha Nussbaum può rappresentare una base teorica in grado di sostenere sia le ragioni della giustificazione sia le ragioni dell'adesione alla dottrina dei diritti umani. L'approccio delle capacità, ponendo al centro dell'attenzione ciò che le persone sono effettivamente in grado di essere e di fare, può togliere alla nozione di diritti umani quel velo di opacità, oscurità o indeterminatezza che alimenta tanto il disaccordo filosofico circa il loro statuto fondativo quanto le controversie politiche riguardo alla loro concreta praticabilità. L'approccio delle capacità viene da Nussbaum ricavato da una prospettiva sostantiva che, come in Aristotele, si basa su una teoria della natura umana: una vita umana degna di essere vissuta è una vita che risponde a criteri di valutazione che possono essere considerati appropriati per gli esseri umani in quanto tali. La concezione delle capacità fondamentali conferisce ai diritti umani un carattere normativo, individuando quelle aree di esperienza che appaiono al fondo di ogni vita umana e che indicano le funzioni proprie degli esseri umani che consideriamo costitutive della loro stessa natura.

Le funzioni, o i funzionamenti, sono quei comportamenti e stati di essere che costituiscono gli scopi ai quali le risorse servono come mezzi. Al livello più fondamentale includono attività come il muoversi o il nutrirsi e stati come l'essere adeguatamente nutrito o l'essere in buona salute. Al livello meno fondamentale potrebbero comprendere il “partecipare alla vita della comunità” o l’“apparire in pubblico senza vergogna”. Sen non ha mai fornito una lista di funzionamenti da promuovere. Nussbaum ha invece approfondito la nozione di funzionamenti ispirandosi all'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* e ha tentato di redigerne una lista completa. Senza ripetere l'intera lista, si può osservare che, come in Aristotele, essa si basa su una teoria della natura umana: una vita degna di essere vissuta è una vita che manifesta tutti questi funzionamenti – oppure, quanto maggiore è la presenza di questi funzionamenti, tanto più la vita è degna di essere vissuta.

Occorre tuttavia precisare che la lista di Nussbaum non è metafisica nell'accezione che è possibile attribuire ad Aristotele – o meglio: Nussbaum sostiene che è lo stesso Aristotele a selezionare le esperienze umane fondamentali attraverso le risorse messegli a disposizione da una comunità di interessi, di valori e di cultura. Allo stesso modo anche noi, con l'immeritato vantaggio dei posteri, possiamo individuare alcuni fatti generali che definiscono la natura umana ispirandoci agli sviluppi della storia dell'umanità nei quali sono incorporate tutte quelle possibilità di vita che siamo disponibili a valutare in termini positivi. Non appena abbiamo riflessivamente assimilato una certa concezione del bene – che troviamo depositata del nostro vocabolario valutativo e nelle regole d'uso delle nostre espressioni normative, e che non solo è intersoggettivamente condivisa, ma si è anche stabilizzata e confermata per via di tradizione – che possiamo riconoscere quali siano i beni da cui le persone rimangono escluse e quale sia il loro valore, e ciò anche quando queste stesse persone non li riconoscono come tali. In questa prospettiva, i funzionamenti risultano essenziali per comprendere quando la loro assenza impedisce ogni forma di rispetto per l'essere umano come fine in sé e provoca la degradazione di una vita umana in quanto tale.

Fin qui disponiamo soltanto di una lista di funzionamenti, ma non di una teoria che ponga l'accento sulla capacità di funzionare. Nussbaum, in realtà, non ritiene che debbano essere le funzioni in quanto tali a essere oggetto di interesse da parte delle politiche pubbliche, bensì la capacità di esercitare tali funzioni. Sono infatti le capacità, ossia le possibilità che la persona ha di acquisire funzionamenti, e che riflettono perciò la sua libertà di scelta, a fornire un criterio normativo per giudicare la qualità della vita degli individui. Ai governi e agli apparati istituzionali spetta il compito di fare in modo che le persone siano in grado di esercitare i funzionamenti che sono propri degli esseri umani, non che li esercitino effettivamente né, tanto meno, che li esercitino secondo modalità predeterminate. Una teoria politica che mirasse direttamente “a produrre gente che funziona in certi modi” sarebbe infatti paternalista. Si tratta invece di “produrre gente che è capace di funzionare in tali modi – gente che ha sia la formazione sia le risorse per funzionare in tali modi, nel caso in cui dovessero scegliere di farlo. La scelta spetta a loro”.¹⁵ L'elaborazione della nozione di capacità da parte di Nus-

¹⁵ M.C. Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglass, G.R. Mara e H.S. Richardson (a cura di) *Liberalism and the Good*, Routledge, London 1990, p. 214. Cfr. anche Ead., *Le nuove frontiere della giustizia* (2006), Il Mulino, Bologna 2007, p. 97.

sbaum è piuttosto complessa, e comprende le “capacità interne”, che riguardano le dotazioni personali, e le “capacità esterne”, che si riferiscono all’assenza di ostacoli circostanziali; a loro volta, le “capacità fondamentali o di base rappresentano la potenzialità di acquisire le capacità interne o esterne. Ma anche quando le persone hanno sviluppato una facoltà, può essere loro impedito di esercitarla. In ultimo vi sono le “capacità combinate” intese come capacità interne “combinare con” situazioni esterne in grado di permettere l’esercizio di quella funzione. Una donna che non sia mutilata ma vedova sin dall’infanzia e a cui sia stato proibito di risposarsi dispone della capacità interna, ma non della capacità combinata, di espressione sessuale. Gli individui costretti a vivere sotto regimi repressivi dispongono della capacità interna, ma non della capacità combinata, di esprimere liberamente i propri convincimenti. L’elenco, perciò, è una lista di “capacità combinate”¹⁶. E tuttavia: perché l’approccio delle capacità viene considerato da Nussbaum come “una specie di approccio dei diritti umani”?¹⁷ Che cosa rende le capacità assimilabili alla nozione di diritti umani così come viene intesa nel dibattito contemporaneo internazionale?

Ora, come l’approccio dei diritti umani, l’approccio delle capacità è una teoria parziale della giustizia umana, che nella versione di Nussbaum si specifica sia attraverso la lista delle capacità fondamentali, sia attraverso una soglia minima che dovrebbe essere fatta propria da tutti i paesi. Come nell’approccio dei diritti umani, l’aspetto universalistico è centrale: le capacità in questione vanno ritenute importanti per ciascun cittadino in ciascuna nazione, poiché ogni persona deve essere trattata come un fine. L’argomento favorevole a un insieme di norme trasversali alle culture e contrario alle posizioni dei relativisti culturali isola quelle capacità umane che si può credibilmente sostenere siano di importanza centrale per ogni vita umana, qualunque cosa una persona decida di scegliere o di perseguire. Come nell’approccio dei diritti umani, le capacità definiscono valori non strumentalizzabili: le capacità fondamentali non sono semplicemente strumentali ai fini di ulteriori conquiste, ma sono considerate valide in se stesse, nel rendere pienamente umana la vita che le include. Come nell’approccio dei diritti umani, si sottolinea che ogni essere umano è titolare di diritti verso quei beni che rappresentano la realizzazione delle caratteristiche che rendono buona una vita, che non pretendono di “fondarsi su alcuna fonte che sia

¹⁶ Ead., *Diventare persone*, cit., pp. 102-103.

¹⁷ Ead., *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 95.

esterna a quelle che sono le effettive autointerpretazioni e autovalutazioni degli esseri umani nella storia”,¹⁸ e che assegnano all’umanità in genere il dovere di realizzarli. Come l’approccio dei diritti umani, l’approccio delle capacità è incentrato sulle nazioni, suggerisce che la lista delle capacità debba essere impiegata su scala globale come criterio di giustizia sociale e debba essere incorporata nelle singole carte costituzionali. E, come accade ai documenti sui diritti umani, definisce obiettivi per l’intera comunità internazionale e per l’intera umanità.¹⁹ Infine, definendo i diritti come capacità combinate Nussbaum intende sottolineare quanto peso abbia la messa in atto di politiche sociali in grado di intervenire sul terreno delle capacità per ampliare l’ambito della libertà positiva. Se definiamo i diritti come capacità combinate, il diritto nominale di partecipazione politica non risulta garantito, per esempio, solo perché sancito a livello costituzionale: esso diviene effettivo soltanto in presenza di quelle concrete misure politiche e sociali che rendono le persone realmente capaci di esercitare i propri diritti politici. In questo senso, l’approccio delle capacità permette di delineare una prospettiva suscettibile di determinare che cosa effettivamente significhi assicurare un diritto a qualcuno.

¹⁸ Ead., *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, in “Political Theory”, 2, 1992, p. 215.

¹⁹ Ead., *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 309.

Some Remarks on Moral Rules

Pierpaolo Marrone

Dipartimento di Studi Umanistici

Università di Trieste

marrone@units.it

ABSTRACT

In this article I discuss some aspects of *prima facie* statements and compare them with some deductive properties of moral rules. The conclusion I draw is in the sense of a re-evaluation of some aspects of moral intuitionism, which seems essential to the concepts of moral imagination and moral education.

KEYWORDS

Intuitionism, moral imagination, moral education

1. Usually, the moral principle “lying is *prima facie* wrong” is interpreted as a conditional statement, that is a statement which is true in the absence of further specifications.¹ Davidson has, however, proposed to interpret some statements, like those expressing moral principles, in a different way.² In fact, while the first interpretation is commonly used in moral philosophy, in logical grammars the notion of *prima facie* does not apply to singular statements, but to couple of sentences. But as Davidson, together with Aristotle,³ stresses, the conclusion of a practical syllogism is not a sentence,

¹ The notion of *prima facie* duties (duties of fidelity, reparation, justice and fairness, gratitude, beneficence, self-improvement, non-maleficence) in ethics which here I take into account is that systematically set out by W. D. Ross, *The Right and the Good*, edited with an introduction, by Philip Stratton-Lake, New York: Oxford University Press, 2002 (1930, original edition), but I will not focus on his meta-ethical context or on his anti-naturalism. On intuitionism see the excellent collection edited by P. Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Ross, in this collection, P. Stratton-Lake, *Pleasure and Reflection in Ross's Intuitionism*, p. 113-136.

² D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York, 1980, Essay 6, *The Logical Form of Action Sentences*.

³ Aristotele, *Nicomachean Ethics*, 1147a-sgg.

but an action. So, the statement above should more correctly be translated into something like this: “if an act is *prima facie* a lie, this very fact makes it wrong.”

This simple and seemingly trivial example reminds us that ethical reflection is always intended to be expressed as a kind of introduction to an action. This reminder is appropriate when we talk about rules, where there is the risk of overestimating the aids of formalization. This overestimation may inadvertently produce bad results that do not take into account what is a kind of primitive data, namely, that of our experience of people who meet other people is an action that takes place inside a reflection. The problematic character of moral action and ethical reflection is marked by the fact that these are performed inside the fragmentation of ethics, the pluralism of values, the so-called moral polytheism.

These primitive data come along with another feature, potentially in tension with the first ones. It is this: while it is true that ethical reflection is at the service of the action and that our moral experience is frequently fragmented,⁴ it is equally undeniable that we continually make use of moral rules in our thoughts, and in our actions, both in a posteriori justification of our past actions and of past actions of other agents. These rules sometimes seem to be significant enough to enter in the formulation of legislative devices.

As a matter of fact we can see a general emphasis on rules almost every day in newspaper and magazines. One reason is to be found in the new and not previously experienced importance of the life sciences, that can be potentially relevant in the individual life of every person. This brings about a kind of general need for shared rules. A general emphasis of the rules is, however, at the same time, also a phenomenon akin to that of hypercodification,⁵ which affects all the liberal-democracies. In the middle of the ideology of deregulation and globalization, the ancient dream of the liberal state as just the night watchman of our rights, seems to have gone down, stunned or killed by the avalanche of legislative or quasi-legislative acts of national and super-national parliaments and bureaucracies.⁶

⁴ On the origin of this fragmentation, see the classical analysis of Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: and Other Writings*, Penguin, New York, 2002.

⁵ P. Prodi, *Storia della giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2000; P. Marrone, *Un'introduzione alle teorie della giustizia*, Mimesis, Milano, 2003.

⁶ E. Todd, *L'illusion économique*, Gallimard, Paris, 2003.

It is not, however, essential to feel nostalgia for that dream or be unsettled by the contemporary phenomenon of hypercodification to return to question the function of moral rules. This is what I will do in the following pages, which are so much a review of some issues that the function of moral rules, in my opinion, raises in our lives and, sometimes, an attempt to provide occasional perspective suggestion to ethical research.

However, something has survived of that function. What has been left to us like an ambiguous heritage is a call for coherence between different moral norms that can guide us, not without, sometimes, the perception that there may be chances for conflicts between different practical domains. The split between ethics and politics is one example. A similar problem of coherence is reported by the idea of 'moral luck' (your bad star has affected your life. Should this very fact guarantee a right for compensation? Does this call for compensation conflict with the idea of individual responsibility?)⁷ and by the idea of 'natural endowments' (since your genetic heritage is not your responsibility, why should you be hold responsible for its consequences?). Consistency and coherence between different claims is often what is required to ethical reflection.

Clearly, none of these difficulties is, however, a good reason to set aside hastily moral rules, general precepts, universal norms, because what is expressed in general rules is the existence of a relationship between certain properties and an event, relationship can be expressed in this way: "for all x, if there is y, then z", where it is supposed that there is at least one property which is relevant to the universality or generality of the practical scenario.⁸

The main feature, although certainly not the only one, of moral rules is to be asserted in a plurality of cases - in the ideal case, this plurality asymptotically tends towards the universality -; from this feature a first important conclusion can be drawn, i.e. the independence of the purpose, or non-instrumentality of the rules. This feature may seem counter-intuitive.

⁷ On these problems see B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

⁸ It is necessary to distinguish between universal generalization and statistical generalization. The first is an inductive generalization that applies to all the cases, the second applies to the majority of cases of a sample. On this problem that has to do with the validity of ceteris paribus norms, see the recent issue of *Erkenntnis*, vol. 57, 3 (2002), in particolare G. Schurz, "Ceteris Paribus Laws: Classification and Deconstruction", pp. 351-372.

The moral rules must still serve some purpose, otherwise why should we bother even to state them? Of course, all this is true, but the counter-intuitive result is only apparent and become clear when we introduce the distinction between ‘incorporating a purpose in principle’ and ‘modeling a principle by a purpose’.

When we act instrumentally, for example, maximizing our expected utility, according to some gradient of this utility, we act modeling a principle by a purpose. When we act in accordance with the principle prohibiting murder, we embed a purpose in our positive or omissive actions. This aim is also included in the exceptions to the rule, such as one that allows self-defense. The rules have the potential, therefore, to be incorporated quite precisely on the background of specific cases, which represent the specific representation of the applicability of the standard.⁹

From these remarks I think that we should conclude that many problems of the so-called ‘meta-ethics’ are part of a different chapter than the generality or universality of moral norms. Issues related to the appropriate epistemological instruments that could possibly certify something about their metaphysical nature are independent of and subsequent to any attribution of universality or generality. From the logical form of a moral sentence it cannot be analytically deduced nothing about its objectivist, realistic, expressivistic, non-objectivist, non-realistic ontology. The only logical form is also totally inadequate to provide information and motivation on why the moral statement seems particularly persuasive, in agreement with our intuitions, with our prior knowledge, our experiences, or in agreement with other accepted moral statements (the statement ‘you should not devastate the environment’ seems to have all these features, for example). But the logical form does not even seem to inform us if a statement is an example of a universal generalization and accordingly without exception, or is, instead, a statistical generalization, that is, a statement which validity is asserted *prima facie*. The description of the logical form of a moral statement is not a good instrument to understand the scope of applicability of some moral standard.

⁹ See P. Marrone, “Ragioni per l'azione, norme e contesto della scelta: riflessioni sull'utilità attesa e sul consequenzialismo”, *Teoria*, 2005, 1, pp. 93-116.

2. It is of course true that a *prima facie* moral statement requires examples that bring out the relevance of the case in relation to the rule, by which we can infer the relevant moral property of the action to be taken or omitted. What, however, is likely to remain concealed from this consideration is that if the exemplification discloses elements of the presence or absence of some moral property for the case in question, this happens because the reference of the moral statement is to the generality of a rule. The instantiation creates, in other words, a realistic presumption for the agent to believe that the relevant moral property is present or absent.

It should be noted that this does not mean that we have a criterion to distinguish precisely between a good action (motivated, that is, by a good intention) and the goodness of an action. This distinction is particularly important to show how ethical reflection is nurtured by both abstraction (norms, rules, universal and statistical generalizations) and necessary empirical investigations. Let us clarify this point with an example. If I am a philanthropist who launched an aid program for poor families of farmers in Mali (admittedly one of the poorest countries on the planet), which includes food and medical aids, who would deny that I am actually doing a good deed? But if I can get a basic idea of the causes of poverty of farmers in Mali (which are mainly cotton producers), which is commonly believed to be brought about by subsidized agricultures of the richest countries in the world (notably, the United States and the European Union), preventing the development of the poorest areas in sub-Saharan Africa, then, while this more complete knowledge does not affect the moral quality of my action, I should begin to have doubts about the actual goodness of this specific action in the medium and long time.¹⁰

On the one hand, it is easy to identify the fundamental moral quality guiding my action - trying to ease the burden of unwarranted human suffering -; from another, it is necessary an empirical recognition for making my intention as deep and good as possible. Resting on an exclusively epistemo-

¹⁰ The issue of charity is currently very complicated due to the emergence of an extensive marketing of goodness, which sometime reflects the holistic ideology of the competitive market. See the examples in J. Bakan, *The Corporation: the pathological pursuit of profit and power*, Free Press, New York, 2004.

logical reading of the *prima facie* statement clearly does not capture what the ethical statement is aimed at.

It is true that the relevant moral properties that are believed to be incorporated into a good action make right our good intention (if I am a person who keeps his promises, the quality of the actions arising from my keeping promises is confirmed and increased, not decreased by my keeping promises), but this until it collides with considerations of greater weight, which, usually, are structured in a complex empirical dimension. This is basically the reason why morality (both moral inquiry and moral action) is both a product of idealization and of empirical recognition. If a moral norm cannot be instantiated into an example, then it is doubtful that it has a real value for us.

For this reason, I think it is correct to say that a moral norm can play a twofold role. One role is epistemic and investigative and it is about the critical awareness that the agent may have reached about the depth of a standard, that is, its applicability to a variety of non-trivially similar cases, and about its complexity, i.e. its capability to relate to other standards in a rational and hierarchical structure. This is definitely one of the main tools for an agent to evaluate alternative options even when - or maybe especially when - they are not clearly opposite. An awareness for the function of the standards can be useful as a counterweight to a certain, so to speak, frigidity of the rules, i.e. the fact that griping too close to the rules debar a second role, that is the ability to modulate moral sentence within the power of our moral imagination. Moral imagination is the ability which protects us from the moral severity, bringing us back to our of human frailty. Imagination (the ability to imagine ourselves in hypothetical situations) has a clear link with the complexity of the moral life and it is not a coincidence that this function has been most successfully described mainly by artists rather than by philosophers and legislators.¹¹

3. It is not, however, on this last important role that I mean to focus, but rather on one thing, which I will call ‘truthfulness’, played by moral norms, i.e. the capability to highlight the truth of some moral conclusions. There are various models which are compatible with this idea. One of these could

¹¹ On the role of imagination in moral education see M. Nussbaum *Poetic Justice*, New York, Houghton Mifflin, 1996.

be a deductive model that requires that every singular statement of an ethical system is produced by the conjunction of a general moral norm with a description of a proper case. The purpose of the general norm is to highlight a fundamental property related to the moral dimension; the purpose of the proper case is to show that this property is present in the action that is taken into consideration.

Another model, the intuitionist model of D. Ross, based on the role of *prima facie* statements, tells us a different story. According to Ross, singular judgments cannot always be deduced from the conjunction of a moral standard and a specific case, since they may not always receive their deontic character from this conjunction. However, the morality of an action depends solely on the fact that it incorporates some fundamental property that is part of a *prima facie* valid norm.¹² These properties, unequivocally, create a certain emotional tone, which helps to form the presumption of their validity, but may be overshadowed and overwhelmed by different constellations of fundamental properties.

Does this kind of intuitionism justify skepticism about the rules? Often, I have heard the following example from advocates of the various forms of skepticism about the rules (with the obvious intention of *épater les philosophes*). Consider the valid *prima facie* statement “it is immoral to kill babies.” We know that civilizations different from ours seemed to contradict the *prima facie* validity of this statement. How a skeptic would argue about this example? Probably, saying that different constellations of property were relevant for different agents.

I do not think, however, that this is the last word that can be offered in this regard. In fact, one can argue that it is not the *prima facie* validity of the statement to be questioned, but rather the conditions of identification to apply it to the fundamental properties of the relevant cases. It seems to be quite clear that in some culture some physical deformations excluded some infants from the category of ‘normal infants’ (infants, that is, that presumably could develop into ‘normal human beings’). It is not, therefore, the *prima facie* validity of the statement to be challenged, but rather the

¹² Co W. D. Ross, *The Right and the Good*, “I suggest ‘prima facie duty’ or ‘conditional duty’ as a brief way of referring to the characteristic (quite distinct from that of being a duty proper) which an act has, in virtue of being of a certain kind (e.g. the keeping of a promise), of being an act which would be a duty proper if it were not at the same time of another kind which is morally significant.” (p. 19).

normativity of the concept of ‘normal infant’ and of the concept of ‘belonging to the human species’. We think with many good reasons, both scientific and moral ones, that we have a more complete concept of ‘human being’ such that we must reject those practices. In rejecting them, we do not do nothing but reaffirming the validity of the *prima facie* statement, assuming that it has never really been rejected by anyone in a well-founded way.¹³ This exemplification is not a general refutation of skepticism about the rules, but it shows its inadequacy in a relevant particular case.

For the intuitionist it remains true that, regardless of the constellations of moral meanings that come into play in our judgments, *prima facie* judgments fulfill an important function in identifying relevant features from the moral point of view. These characteristics are important because they can be subsumed under a rule that identifies the property and/or moral principles to which those characteristics are reported. The difference with the first model is that in the second this subsumption is intrinsically problematic and contingent. The important thing in my opinion is that it is not essential to be an intuitionists to think that *prima facie* judgments may actually be an important instrument to identify the validity of a particular moral statement.

Therefore, it would be wrong to identify the second model with a theory that, in the end, does nothing but warn that the likely outcome of the supposed validity of *prima facie* statements is a recurrent relativism, which drowns them in the vortex of increasingly specific constellations of different and potentially incompatible moral meanings, how the skeptic states. In fact, such sentences have a range of applicability (*prima facie*, indeed) very large, because, in extreme cases, they can be applied in all ethically relevant cases, identifying a property as essential. This idea is emphatically incorporated in the generality of the standard.

As a matter of fact, there may be features of the world that can become ethically relevant in certain socio-economic contexts, without being in any way covered by *prima facie* sentences, even when, for various reasons, we are led to believe that the statements, that they express, are instead *prima facie*. For example, the statement “it is morally correct to pursue good governance” is ethically insignificant. While its being insignificant may be a good reason for being continually repeated by politicians, it is not, however, a reason for a specific moral thickness. Assessing it without many further

¹³ J. Bennett, “The necessity of Moral Judgment”, *Ethics*, 1993, 103, pp. 458-472.

specifications does not help us at all in choosing whether it should be ethically preferred a policy of expansion of public spending or cuts in government services or whether it is ethically justified the intrusion of international organizations in the political economics of a nation. Any hope of understanding such complex issues requires an extensive discussion both of ideas and empirical analysis that the general sentence can neither give nor suggest.

This also applies to other statements that are not *prima facie* but that have acquired an axiomatic value in certain contexts. Moreover, some of these actually identify basic moral properties. I am thinking about some statements that for us, citizens of the affluent society have this axiomatic quality, such as: ‘democracy is the best system that promotes justice: it is therefore an ethical duty to promote it’, or ‘political democracy is the system that best promotes personal freedom: it is therefore an ethical duty to promote it.’ With regard to the first, it can be said that there is no analytical link between democracy and justice, but just a synthetic bond, subject to all the contingencies of the empirical linkages. With regard to the latter, it suffices to say that in plebiscitary democracy, such as many of the Western liberal-democratic political systems, the formal structure of political participation is overwhelmed by the immense amount of money needed to support the political machines of the candidates. I believe there is not anyone so naive as to think that bringing into play of immense resources has the purpose to foster the personal freedom of individuals. Even what we accept as axioms of our civil life, axioms that should, in some way, epitomize the ethical depth of our political systems are quite empty.¹⁴ If they identify some fundamental properties (‘personal freedom’, ‘person’) this is done in conjunction with empirical cases, while it is not clear at all that the rule can show us the way in which this should be done. It goes without saying that these last two examples may apply only if you have been already persuaded that the distinction between morals (which would deal with private cases) and ethics (which would deal with public behaviors) cannot exhibit but weak reasons to be justified.

¹⁴ That the link between the rise of personal freedom, the concept of personal dignity and an endowment of rights is just formal, is the position held by the young Marx. Si veda K. Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Prometheus Books, 1988 (*Oeconomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, vol. III, Frankfurt a. M. – Moskau, 1932).

4. But how the identification of relevant moral rules could set out correct procedures for the identification of specific moral cases? Emphasizing how to derive particular statements by general rules, do deductive models have less difficulties than the intuitionist approaches based on *prima facie* statements? In a sense, the answer is positive, because the need to bring together the particular statements with the general rules does not lead to consider the discovery of constellations of meanings that may cast doubt on the identification of general rule or fundamental properties a final result which can be reached, but a problematic and momentary outcome which calls into question our best knowledge of our best available empirical and theoretical models.

It is true that rely too heavily on the virtues of the practical syllogism can lead to a conservative intellectual attitude. This attitude can hinder the identification of new morally relevant cases or particularly complex cases, or even cases of moral dilemma. The individuation of a chain of argument (which traditionally identifies ethical argumentation with practical syllogism) does not provide greater certainty of existence of a moral property, but rather certifies a commitment towards moral discussion and truth. While the outline of a comprehensive moral order, is, however, out of place for an ethical thinking that feeds on experience, this is not a good reason to give up the search for an intellectual order.

On the contrary, it is quite true that a model based on *prima facie* statements incurs more easily in a drawback of this kind because, while it identifies basic moral properties with greater ease, it does not provide specific tools to relate our moral intuitions to the special cases. If we are lucky, this can happen, but the idea that the *prima facie* sentence is not the major premise of a syllogism leads inevitably to think that each conclusion could be thorough enough to be put in disagreement with the *prima facie* statement.

This does not mean, however, that *prima facie* statements does not often play an important role in everyday life. Reporting a shared heritage, in fact, is a cognitive practice at least as important as ethically reasoning. *Prima facie* statements are aimed at to this shared ethical assets. The advantages, from my point of view, are of two kinds: assuming some *prima facie* statement usually shortens discussion, and we do not always have sufficient time to discuss; besides, through shared ethical beliefs the noise, so to

speak, in the communication channel is greatly reduced. The risks are not necessarily minor and should not be underestimated, because the disadvantage of this model is the possibility of conformism and fanaticism. For this reasons, a *prima facie* statement is rarely conclusive in an ethical discussion.

The two models that have been outlined, however different and competing, share an important theoretical core, namely the idea that it is possible to identify morally relevant elements from non-moral characteristics. We, in fact, do not blame a praying mantis eating the head of the male during copulation. Instead we blame the jealous wife who emasculates her husband. It is the attribution of certain characteristics, relevant from a moral point of view (intentionality, responsibility, intelligence, and so on) that allows the ascription of moral characteristics to a human actions and not to mutilation performed by a praying mantis.

This position seems to be plausible for both models, but there are some who claims that, on the contrary, no rule is able to identify morally relevant features in action by no moral features. The conclusion is that there are no rules that identify ethically relevant properties, because the empirical circumstances of every action prevent us from identifying fundamental not moral properties.¹⁵

Let us consider the prescription of abstaining from getting directly or indirectly pain to someone. Since we can easily imagine situations that violate this *prima facie* rule, then the rule has no value and no significance, since it does not allow discrimination between relevant and not relevant cases. The oncologist should refrain from prescribing immunosuppressive therapies, which often cause pain to the patient, and limit to the administration of the most potent available analgesics; the police should limit its action to a benevolent reproach, instead of removing points from your drive license for dangerous driving; the legal systems should not provide punishment. The conclusion is that the rules are not *prima facie* rules because they do not allow us to identify anything. And since the operation of identifica-

¹⁵ On particularism see J. Dancy, "On Moral Properties", *Mind*, 1981, pp. 367-385; J. Dancy, "Ethical Particularism", *Mind*, 1983, pp. 530-547; J. Dancy, *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford, 1992; S. Kirchin, "Particularism, Generalism and the Counting Argument", *European Journal of Philosophy*, 2003, pp. 54-71; J. Dancy, "Contro le ragioni basate sui desideri", *Ragion pratica*, 2003, pp. 189-208 e B. Celano, "In difesa delle ragioni basate sui desideri", *Ragion pratica*, 2003, pp. 209-232.

tion and re-identification is what allows the cognitive strategy of showing fundamental properties, then these properties do not exist.

5. This strategy, which emphasizes the indefinite variety of moral cases and, ultimately, the fragmentation of our ethical life, however, relies on something truly present in our experience, which actually takes place and becomes operational through a particular context. However, this fact, taken by itself, does not prove the conclusion that the skeptics is talking about, that our experience is *only* a singular experience. An analogy with perception can help here: even our perceptual experiences, by the very fact of being experiences, are contextual, but our perceptual experience is singularly compact and filled with invariance that, usually, make our present experience a good instrument to give credit to for our future experiences.¹⁶ The singularity of the elements of the experience does not mean fragmentation and loss of the unity of experience.

Let us consider the case of lying. The ethically negative value of lying depends on the positive value we attach to the truth. Truth, according to common sense, allows us to see things as they are; we can assess the reliability of other people evaluating their leaning to tell the truth; we can evaluate our willingness to cooperate with others on this leaning. But it happen that we lie and we do not always experience lying as clearly immoral behavior. The mother tells the child that his recently died father has gone on a long journey: certainly she is not telling the truth. Or let us think about someone who defends his homeland from an invader, and captured by the enemy, lies on the identity of his companions. All these behaviors are not truthful, but how they question the morality of the *prima facie* rule “you must tell the truth (or at least what we consider to be such)?” The rule remains true in a presumptive way (*prima facie*, indeed) and counterexamples do not show at all that there is nothing ethically significant in telling the truth, but rather show that there are cases where the importance of telling the truth can be placed in the background, without acting immorally.

By its very nature the position that insists on the structural particularity of our moral experience cannot tell us how to select the cases in which

¹⁶ R. Nozick, *Invariances*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass.), 2003; M. Ferraris, *Mondo esterno*, Bompiani, Milano, 2001.

truth-telling can be overshadowed. Take, switching to another example, a behavior exhibiting solidarity. It is certainly good to show solidarity, but to whom? I can be sympathetic to the members of my mafia gang or to a friend who usually performs pedophilia. These are certainly not morally praiseworthy behaviors. It must be concluded, therefore, that solidarity is highly contextual and that therefore there is no *prima facie* obligation to solidarity? I think that these examples miss the point. What they show is not so much the absence of a *prima facie* rule that requires the attitude of solidarity, but rather the absence of any clause of specification in the general statement as it has been formulated. Moreover, these examples are in no way in conflict with the fact that intuition can actually be one of the criteria to guide the decision. They just prove that in most cases the intuition cannot be the only criterion.

These examples are by no means conclusive, because there is still something we need to understand. Do they refer to moral properties which value is variable or to certain fundamental properties which value is always the same, but that have been overwhelmed by other properties morally most significant? In other words, can we be sure that some form of solidarity with a friend who is guilty of immoral behavior cannot have anything good in itself? The possibilities of analysis are more than one, for example: a) it could be argued that solidarity is a good thing only if it leads to good consequences and if it is part of a general set of good plans, or, b) it could be said that solidarity does not always lead to good consequences. In the latter case, what should be said is that a property is inherently relevant from the moral point of view only if all its applications are relevant in the same way. Since it is not so for the solidarity, then the conclusion should be that it is not a property inherently relevant and significant.

What makes relevant a morally significant quality? I believe it is not only the fact that the moral value of the action in which it exhibit itself immediately results from its incarnation into action. The properties of the action are subject to different and gradual evaluation and the same applies to morally relevant qualities, but many people think that a positive moral evaluation of an action, which incorporates values such as solidarity, generosity, telling-the-truth, is self-evident. If we agree with this assumption, it does not follow that we should deny that these values are subject to exceptions of a certain context, as it does not follow that since the exceptions stemming from the context actually exist, then those values are not morally relevant properties. In other words, exceptions to the moral rules do not

mean that the behavior we assume as morally relevant is meaningless: enjoying the undeserved misfortune of a fellow creature is always morally wrong; killing for fun, too. Why? Because we believe that these actions are void of morally significant justifications. This can be said without engaging in strictly deontic considerations. Those who deny the existence of any moral rule, of course, deny the existence of any similar feature in the evaluation of similar actions.

However, we must admit that affirming the existence of rules is one thing and saying that these rules are able to identify and define precisely sets of morally relevant elements in similar cases is another. Defining a set of morally relevant elements is a task close to that of creating borders. These boundaries in ethics are moral rules that identify ethically relevant characteristics, and properties are morally relevant if they can be shown in a particular case. The falsification of the idea of rules as creators of borders is not a simple task. It is not enough to be able to point out a single case in which the moral relevance of the property in question is uncertain and/or subject to exceptions.

6. Our moral environment is, in fact, inherently complex, adaptive to our needs, and involve the use of tools of reasoning with degrees of flexibility and sensitivity to the context of the choices: these are all elements that make a project of ethics limited to particular cases highly implausible and, in fact, even those who are suspicious of an ethics tightly bound to general *prima facie* statements, think that an excessive specification - proper names, indexicals, definite descriptions - cannot distinguish their position from moral particularism.

A moral strategy that is sensitive to the context of application is therefore not really a strategy that calls into question the general ethics, because, while we can assume that the relevant moral properties are sensitive to the context and at the same time are relevant in a diversified manner, we can also continue to maintain that special cases are meaningful only if they can be traced back to relevant properties. For example, the wickedness of a murderer is explained by its relationship with the evil of murder in general. If we assume that the judgment on the particular evil of a particular murder is due solely to some other character, different from the intrinsic evil of murder, then we should abandon the possibility of an explanation through moral principles (this would be possible, for example, if we would subscribe

a strict behavioral determinism, which makes impossible the very idea of moral action).

It is of course true that situations and people are in some ways unique. This condition is expressed by the possibility of giving definite descriptions. You could also say that this is precisely what happens when we begin to recognize that the context should help to determine our moral sensibilities. However, the idea of moral particularist of a *sui generis* ethical relevance of the context is, at present, somewhat mysterious and might not have any explanatory power. Of course, the particularist can object that the particular context of the action is a kind of brute fact, and that those who conceive of the moral rules such as what surround the validity of our judgments and rely on this picture to falsify particularism simply assume the thesis to be proved.

Particularism violates the principle of economy that is characteristic of every good theory or model. The problem is that it is not enough to advance this last observation to settle the issue. If it is quite reasonable to contemplate exceptions to moral rules, how many of these exceptions can be tolerated in order to preserve the superiority of the explaining theory over particularism? Is it conceivable that these exceptions can also be a significant number. But how many exactly should be without being too many? We are not in possession of a method that will show us an ideal number of exceptions. The only plausible rule is this: that the map should look like the land, but cannot picture the territory in all its details, otherwise it would identify with this. It is intuitive that if an explanation takes us back to the problem of the limited exceptions, however a certain explanatory vagueness does not render the particularistic position stronger, because this would be true if no moral fact (together with its context) could never be considered as an example of a general rule, a position that is in fact false.

The idea of general moral rules as a means of delimitation seems to me particularly valuable both from the point of view of its use in common sense and from the point of view of moral epistemology. But how general rules are able to specify particular conclusions? The situation is not clear. When are identified by a single *prima facie* rule, morally relevant properties do not arise considerable problems; but what happens when there are different *prima facie* rules at stake? Must we conclude that *prima facie* rules are not able of determining specific moral conclusions? If we give a positive response, we accept the underlying idea that the relevance of the *prima fa-*

cie rules may vary so deeply, depending on the actual circumstances, that they are no longer rules. Or, since we are not able to know in advance what is the relative weight of each of the *prima facie* rules in competition, we must be willing to go beyond to some higher rule, for example some absolute moral rule. Or, again, we can maintain that *prima facie* rules can determine specific moral conclusions, without any need for absolute rules or additional insights, but then we must also be willing to put our *prima facie* rules in a lexicographical order.

Some solutions could come from a order in which to every rule is assigned a different numerical value. Thus a rule with a lower numerical value could, in certain circumstances, exceed the value of a rule with a higher value, because it would be in conjunction with other rules and their total value would be superior. This method reduces the uncertainty in the conclusions, and it seems to approximate to how we take decisions in some actual circumstances in real life, for example in situations which seem to involve ethical dilemmas. The problem is that we are not in possession of a method to decide what the numerical values could represent. Degrees of satisfaction, perhaps? A ordering of *prima facie* rules by another criterion? Why should we suppose that this ordering is fixed? Should we consider ourselves bound to the numerical value of a *prima facie* rule prescribing to tell the truth more than to a *prima facie* rule prescribing some kind of solidarity? The idea of a numeric representation of fixed *prima facie* rules appears to be very unlikely, although it is true that when rules are in conflict with each other we try to assess their relative weight. But this brings us back to the first objection, namely that a system of *prima facie* rules seem to be just a step in moral deliberation.

7. An alternative solution to this situation of uncertainty is represented by various monistic systems. For these systems the general condition is that exists a fundamental value which must be maximized. This value can be love for God or avoiding pain or achieving pleasure or promoting the interests of the nation, or preserving the rights of individuals. To embrace a monism of this kind is necessary to be convinced that any value is derivable from a single source, through various intermediate steps. But this seems to be false. The value of friendship seems that cannot be stemmed from the same source of the value of knowledge. The value of solidarity, meant as re-

spect for the humanity of a person, cannot be stemmed from the value that is attributed to our own professional association.

Suppose, for example, that the supreme value from which the others can be stemmed from is pleasure. Certainly, knowledge can usually provide to the person who know a kind of pleasure, but how can we be sure that the result of every cognitive act will be directly derived from that supreme value? After all, we can also get to hear unpleasant things (this is one of the consequences of the motto *sapere aude*). Scientists work keeping in mind the possible confirmation of their hypothesis, but they can come across with facts which falsify their expectations. It is hard to believe that the process of falsification generates pleasure. Something similar can occur in everyday life. For example, you may have based the relationship with your partner on the sincerity and openness. Nonetheless, one day you discover that your partner has been involved for years in a parallel affair with that neighbor you hate. Clearly, this cognitive revelation will not make you happy. The moral monism does not recognize, therefore, that there are values that are irreducible and does not provide a method for selecting preferences in accordance with the supreme value.

Perhaps a constructivist approach could prove more flexible in order to defend some kind of ethics of rights,¹⁷ which are probably the most promising candidate from this point of view, because it allow to articulate many ethical behavior, while maintaining the unavailability of the ethical first principles. Even though for this system too remains valid Nozick's

¹⁷ The main sources of the debate on constructivism are two: N. Goodman, *Facts, Fictions, and Forecasts*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass.), 1983, and J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 89-129. On constructivism see also, O. Hill & E. Thomas, "Hypothetical Consent in Kantian Constructivism", *Social Philosophy and Policy*, 2001, pp. 300-329; R. Wedgwood, "Practical Reasoning As Figuring Out What Is Best: Against Constructivism", *Topoi*, 2002, pp. 139-152; E. Watkins & W. Fitzpatrick, "O'Neill and Korsgaard on the Construction of Normativity", *Journal of Value Inquiry*, 2003, pp. 349-367; P. Stemmer, "Moralische Rechte als soziale Artefakte", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2002, pp. 673-691; T. Magri, "Freres Ennemis. The Common Root of Expressivism and Constructivism", *Topoi*, 2002, pp.153-164; C. Lafont, "Realismus und Konstruktivismus in der kantianischen Moralphilosophie: das Beispiel der Diskursethik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2002, pp. 39-52; O. O'Neil, "Constructivism in Rawls and Kant" in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 347-367.

objecton,¹⁸ that is, what to do when a “catastrophic moral horror” can be avoided only with a violation of the basic principles of the ethical system?¹⁹

Many provisions are likely to be deficient from the point of view of information, reproducing at a different level the same defect which were intended to prevent. We can certainly try to specify them further, but this may just be one more problem for an ethics of rights. I.e., you are a cop sincerely convinced of the sanctity of rights. You and your mates have captured a man suspected to concoct a terroristic attack. You have a reasonable suspicion that the plan for the attack is in an advanced stage of implementation. You have the prospect of saving lives, if you are able to get the right information in a short time, but the suspect does not speak and say he knows nothing on a possible attack. How much are you willing to push forward with the interrogation techniques? Are you willing to give a couple of slaps to the suspect? And if these do not work? Are you willing to break his arm? Or to amputate it? You decide to practice a moderate level of physical persuasion, involving beatings, but no permanent physical damage. Eventually the suspect results unrelated to the preparation of the attack, which, in the meantime, has been performed and did not cause any victim, but only property damage.

Were you justified in torturing the suspect? The attack could have brought about much more damage killing many lives. Moreover, you were in good faith and really thought that the suspect was involved in the preparation of the attack and was able to provide useful information for preventing it. How precise must be any information in such cases to proceed to an interrogation that violates the rights of the suspect? How serious must be the possible attack? How precise must be your notion of moral catastrophe

¹⁸ R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Book, New York, 1974, p. 30; for issues related see also: T. Nagel, “War and Massacre”, *Philosophy and Public Affairs*, 1972, pp. 123-144; R. Brandt, “Utilitarianism and the Rules of War”, *Philosophy and Public Affairs*, 1972, pp. 145-165, M. Walzer, *Just and Unjust War*, Basic Book, New York, 1977.

¹⁹ It is a issue akin of that of deterrence. T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1980²; G. Kavka, *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence*, Cambridge University Press, New York, 1987; R. Festa, “Minacce e promesse: logica e metodologia della deterrenza”, in G. Mangnaro Favaretto (ed.), *La guerra: una riflessione interdisciplinare*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2003, pp. 247-298 e R. Festa, “Teoria dei giochi e strategie della deterrenza”, *Logic & Philosophy of Science*, 2004,

http://www.univ.trieste.it/episteme/L&PS_Vol2No1/contents_L&PS_Vol2No1.htm.

to venture further on the dark side of the violation of the person? It is clear that in such a situation, unless you and your colleagues are sadistic cops, you experience a genuine dilemma.²⁰

The problem which is highlighted by examples of this kind is that we are not in possession of all necessary rules to answer to these last three questions. Filling in a list with many cases does not solve the problem, because neither you have any guarantee that the list is exhaustive nor you can know a priori that it takes into consideration all relevant cases, although a list of cases helps to reduce the uncertainty.

Perhaps it is not necessary, however, to charge the ethical absolutism with the accusation of hypocrisy, when it can be shown that at least some of its behaviors can be driven by fanaticism. Where does this potential fanaticism stem from? You can trace it back from the belief that every moral conclusion and every action are determined by an absolute rule. This model, conceiving of moral properties as fully determinative of the contexts of action, is in fact incompatible with a *prima facie* model. If we were in possession of an exhaustive set of absolute moral rules there should not be more space for the *prima facie* rules, that we could not even consider as imperfect epistemic guides for action. As a matter of fact, moral properties are determinative of the contexts in a variable way. Usually aggressive actions against a fellow human being that are not performed for self-defense are sufficient index of cruel behavior, although, perhaps, not of an inherent cruelty of the agent. If a person donates the most part of his wealth to charity institutions, this is usually considered as an index of a generous attitude, but things can be explained otherwise. Causing the death of a child elicits a reaction of indignation, but if your child is suffering from an incurable form of cancer and you are to administer a large doses of morphine to ease his unbearable pain, knowing that the outcome will be a respiratory arrest, then things need to be considered from a different perspective - that for someone calls into play the doctrine of double effect. But this means that some properties, which you cannot actually deny as determinative of ethical judgments, are not always able to determine the moral conclusions we would like, because we are in the presence of an ethical salience that it is hardly deniable.

²⁰ A. Dershowitz, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University Press, New Haven, 2003.

Ethical monism is not able to sketch a comprehensive set of absolute rules, while it cannot refute the idea that there are salient ethical properties that are drawn by variable contexts.

The consequences that should be drawn from this phenomenology are important from the epistemological point of view and from the point of view of ontology of morals. Should we think that some practical conclusions are not deductible by rules? Would it follow a devastating epistemological skepticism on ethics? I think that it depends on how we justify the idea that we have access to moral facts that undermine ethical absolutism. Stating that our access to certain moral facts is not inferential, but that it is in accordance with some other beliefs, is in contrast with the characteristics that usually is attached to not inferential knowledge. Indeed, the validity of a justified belief that allows the conclusion of the practical syllogism is not an analytically true knowledge. Otherwise, thinking that justification is inductive does not give to ethical exceptions the place that must be given to them to describe more fully our ethical experience. The only other possible strategy seems to me to move towards a kind of coherentism.²¹ The underlying idea is that it is not sufficient to establish the existence of some difficult cases or exceptions for collapsing the system of rules. So, while consistency remains one of the goals of the justification of rules, this happens without refusing the intuitive reliability of particular cases.

²¹ E. Baccarini, "Rational Consensus and Coherence Methods in Ethics", *Grazer Philosophische Studien*, 1991, pp. 151-159; S. Klein, "The Value of Endoxa in Ethical Argument", *History of Philosophy Quarterly*, 1992, pp.141-157; R. Ebertz, "Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model?", *Canadian Journal of Philosophy*, 1993, pp. 193-214; E. Stein, "Rationality and Reflective Equilibrium", *Synthese*, 1994, pp. 137-172; K. Nielsen, "Methods of Ethics: Wide Reflective Equilibrium and a Kind of Consequentialism", *Journal of Social Philosophy*, 1994, pp. 57-72; N. Daniels, "Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1998, pp. 332-336; N. Daniels, "Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1998, pp. 332-336; B. Gaut, "Justifying Moral Pluralism" in P. Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, pp. 137-160; R. Miller, "Without Intuitions", *Metaphilosophy*, 2000, pp. 231-250; T. Scanlon, "Rawls on Justification" in *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman, Samuel (ed), cit., pp. 139-167.

8. What coherentism suggest is the importance of sensibility for correcting our judgments. Indeed, there is also a fetishism of the rules as well as skepticism about rules - expressed by the paradox of Wittgenstein that any fact can be put in an agreement with a rule.²² Using intuition does not mean that we abandon the possibility of justification, since the function of moral rules is not the development of moral sensitivity, but the support to our moral sensitivity once it has already formed. This sensitivity is probably incompatible with some forms of nominalism, i.e. positions that deny the existence of moral universal. This may lead us to re-evaluate a position as Ross's intuitionism that claimed the possibility of ethical universal, without having to rely on the constant possibility of deducing each moral fact by general or universal rules.

The belief that there are no rules which can cover the totality of our ethical experience can be questioned by at least two considerations: a) the first is simply that the ethical life is not necessarily meant to generate more certainty. Living ethically means, increasingly, also living within a kind of risk. The ethical risk is both the possibility of failure and the possibility of crossing the weakness of our own will - as well as that of others -, as well as the possibility of moral dilemma and the possibility to meet some deliberations of other people which do not agree with ours. The rules are an aid, but cannot be the solution to the risk of ethical life, as it cannot be intuition, which indefinite extension leads to fanaticism. We need to reconcile both the need of an order, expressed by the rules, and the moral phenomenology of concrete cases, and the ethical heritage expressed by our best intuitions; b) the second is the difficulty of indicating moral rules that can always be in agreement with our considered judgments and with moral facts. This suggest, therefore, that deductive models tell us only one side of the story of our deliberative ability in ethics (and, at most, a fragment of how our moral sensibilities is made, but this is a different problem).

Our deliberative ability is itself a fact that we cannot ignore. Throwing some new light on our ability could be possible questioning our old models, and trying to suggest new models, also to interpret some old questions. One of these, by way of example and suggestion, could be: how our values cross with each other? Since an adequate representation of our system of values

²² L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford, 1953, par. 202. See also R. Arrington, *A Wittgensteinian Approach to Ethical Intuitionism*, in P. Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, cit., pp. 271-289.

tends to be holistic - otherwise there would not be the presumption of coherence - the underlying assumption is that each of our value is connected with other values, although it might not be directly connected to each other .

It may be possible to provide a representation of this provision by means of tools such as graph.²³ The graph is a schematic structure that connects points on space. It is a representation that has proven to be highly effective in complex phenomena such as ecological niches in food relations, air traffic, the distribution of wealth in national economies, the mapping of the internet, and so on. All of these are phenomena where individual events show varying degrees of connection with other events. There may be items that are highly related - codfish in the Benguela ecosystem in South Africa, the Atlanta airport in the system of world air traffic, the node on the internet that was under the Twin Towers before September 11 - in a complex network. Within a complex network some objects are somehow privileged, since they have more connections than others - codfishes more than whales and dolphins, the hub of Atlanta more than the airport of Ronchi, the node of the Twin Tower more than that at the University of Trieste -. Having more connections means being connected to a larger number of other nodes. For this reason going from any point to any other inside a network of a certain kind - the so-called 'small world' networks - takes only a few steps (the number varies from three to nineteen, and expresses the degree of separation of the nodes between them). For this reason going from one web page to any other inside world wide web does not take an indefinite period of time, but just a few clicks of mouse. The amount of connections that the nodes have with other nodes is important to try to understand when a network may collapse. This is a problem that we are about to understand partially just now, although there are many cases that currently seem too complex – i.e. the case of the food chain in ecological niches.²⁴ It would make sense to ask for ethical systems some of the questions we may ask for the air traffic system? Which nodes are more important than others? Which values develop more connections with other values?

²³ A.-L. Barabási, *Linked. The New Science of Networks*, Plume, New York, 2003.

²⁴ The examples are from M. Buchanan, *Nexus, The Groundbreaking Science of Networks*, W. W. Norton & Co., 2002. This text, like the one mentioned in the previous note, does not contain references to the possibility of describing our moral experience as a network (as that term is technically used by them). This is a surprising omission in texts sometimes perhaps too enthusiastic.

Thinking about our values as a network could throw new light on the problem of moral indeterminacy. The facts that appear to be more uncertain from the point of view of ethics would be those that are on the periphery of our moral map? Some of the phenomena that may be described as networks are highly structured and solid; in other words, it is not sufficient to bring about the collapse of nodes at random because the system tends to dissolve, since the nodes with the highest number of connections are those which can cause a plight. Does the same apply also within moral systems? Supposedly, in moral systems the peripheral nodes are those which are most exposed to superficial vulnerability, and those which are closer to the central ones are the nodes which can cause the collapse of the system. This topography could explain why moral dilemmas are not so frequent in everyday life, after all, but when they occur they are able to short-circuit our moral system.

How could a search of this kind be promising? It is obvious to say that there are conditions that favor the collapse of value systems. This collapse is much more likely to occur where the individual rather than the community is involved. This assumption is rather easy to accept. Imagine being in a foreign country that has been invaded by your country and that you are in charge of the interrogation of hundreds of prisoners, without having received adequate psychological training. This fact is a precondition of moral abuse, but if we add your lack of understanding of the language and local customs, then you will not be much surprised that your moral system can begin to collapse under an intolerable pressure (pressure that maybe you try to contain, hiding behind the formula of obedience to superior orders). If the individual had a clearer understanding of the values that constitute his main moral nodes and had been exercised to moral imagination, would he be able to resist to this pressure? We currently do not have clear and systematic answers to this and other questions involving the strength of our moral sensitivity to adverse conditions, but a representation of our moral world as governed by rules that constrain our considered judgments is inadequate, and suggests a reevaluation of moral intuitions for a better understanding of our moral experience.

Information on the Journal / Informazioni sulla rivista

Etica & Politica/Ethics & Politics is a philosophical journal on line, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous referee system.

Two issues per year (one every six months: June and December) are expected.

The Author retains all rights, including **copyright**, in the contribution. In any future use of the article, the version published on ***Etica & Politica /Ethics & Politics*** should be mentioned.

Etica & Politica/Ethics & Politics position on publishing ethics.

The publication of an article through a peer-reviewed process is intended as a essential feature in the development of a respected scientific community.

It is essential to agree upon high standards of expected ethical behavior for all parties involved in our journal. These standards include originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. ***Etica & Politica/Ethics & Politics*** takes these standards extremely seriously, because we think that they embody the scientific method and scholarly communication.

Etica & Politica/Ethics & Politics è una rivista filosofica on line, pubblicata in formato elettronico.

L'obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione, teorica e storica, nell'ambito della filosofia morale e della politica, senza nessuna preclusione culturale.

I contributi dovranno essere sottoposti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese, portoghese, spagnolo, tedesco. Tutti gli articoli dovranno essere accompagnati da un abstract in inglese di max. 200 parole.

La redazione sollecita particolarmente contributi interdisciplinari e attenti alle principali tendenze provenienti dal mondo delle pratiche.

La rivista si avvale di un sistema di *referee* anonimo.

Sono previsti due numeri all'anno con cadenza semestrale (giugno e dicembre).

Il **copyright** degli articoli viene lasciato agli autori. A questo proposito, auspichiamo che nei futuri usi degli stessi si menzioni la versione pubblicata su *Etica & Politica/Ethics & Politics*.

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) grebloe@libero.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), J. ALLAN (Otago), G. ALLINEY (Macerata), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), G. AZZONI (Pavia), K. BALLESTREM (Eichstaet), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), W. BLOCK (New Orleans), M. BYRON (Ohio), R. CAPORALI (Bologna), G. CATAPANO (Padova), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), C. COWLEY (Dublin), U. CURI (Padova), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), C. GALLI (Bologna), C.L. GESHEKTER (California), R. GIOVAGNOLI (Roma), J. KELEMEN (Budapest), P. KOBAN (Torino), E. LECALDANO (Roma), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo) R. MARTINELLI (Trieste), M. MATULOVIC (Rijeka), F.G. MENGA (Tübingen), N. MISCEVIC (Maribor), R. MORDACCI (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), M. SGARBI (Verona), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London) C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI † (Trieste)