

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 reintrodotti 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 olistico 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

losopia 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 sapersi 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 ‘rischiarativo’, 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, sosterrai 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 svisceri 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 riconoscersi. 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 vogliano 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.