

Enrica Lisciani-Petrini

## UN MODO «DIVERSO» DI PENSARE L'ETICA

«Io non nego [...] che molte azioni, dette non etiche, siano da evitare e da combattere; e così pure che molte, dette etiche, debbano essere compiute e perseguite; però penso che nell'uno come nell'altro caso si debba *partire da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi. Noi dobbiamo apprendere in un modo diverso*, affinché si possa finalmente raggiungere, forse molto tardi, ancora qualcosa di più: *il sentire in modo diverso*».

Queste parole, tratte da *Aurora*, suonano come un ideale esergo a quella riflessione sull'etica che è stata portata a esiti radicali proprio da Nietzsche e che da qualche tempo si è riaccesa — non casualmente, vedremo — con rinnovato vigore. Eppure l'attuale dibattito, nonostante la sua indubbia vitalità resa manifesta dal moltiplicarsi di proposte o discussioni, non è ancora giunto a porsi all'altezza di quelle parole nietzschiane, poiché non riesce a far proprio il punto nodale da esse avanzato: l'apprendimento di un «modo diverso» di pensare e impostare l'etica — dato che le varie prospettive restano sostanzialmente irretite dentro il paradigma logico della razionalità moderna, che esse vorrebbero (e dovrebbero) superare. È questo lo spunto critico da cui parte il recente scritto di Fabio Bazzani, *Per un'etica non prescrittiva* (Milano, F. Angeli, 1989), che proprio da quell'esortazione nietzschiana intende farsi guidare — non a caso essa compare nella pagina conclusiva del lavoro, quale compendio e, si potrebbe dire, sua nascosta chiave di lettura. Questo contributo mira dunque ad inserirsi nell'attuale discussione sull'etica, disegnando un tracciato teorico nel quale sono ripresi i punti salienti e contraddittori delle posizioni oggi più rappresentative, per centrare il discorso sull'autonoma proposizione di un «modo diverso», appunto, di pensare l'etica e il suo impianto categoriale.

La diagnosi critica di partenza è, al contempo, semplice e perspicua. Oggi — sostiene Bazzani — i problemi morali e la questione della loro scienza specifica, l'etica, sono per lo più affrontati e risolti da due divergenti prospettive: l'una vede l'etica ancora come una «scienza ideale», indicativa di contenuti orientativi della prassi umana attraverso un «forte prescrittivism»; l'altra — senza dubbio la più diffusa — si richiama all'impostazione filosofico-analitica del mondo anglosassone e si limita alla problematizzazione del configurarsi *formale* dei modelli etici. Ma sia l'una che l'altra prospettiva sono accomuna-

te da un elemento di fondo: l'astrazione dall'esistenza e dagli esistenti, la perdita di vista, cioè, del 'luogo' da cui origina e a cui deve costantemente far ritorno ogni discorso etico: il concreto terreno dell'esistere. Una «esternità» che rende entrambe le posizioni portatrici di modelli di fatto vuoti o artificiosi, incapaci di incidere veramente sul tessuto della prassi e fornire indicazioni reali su «come si debba vivere». Da questo stato di cose deriva la grave «crisi di valori» — il 'vuoto' d'etica, potremmo dire — che oggi è sotto gli occhi di tutti, e a cui si cerca di ovviare moltiplicando, appunto, proposte e discussioni sulla morale. Precisamente quelle proposte che, per la loro «esternità» di fondo dal «tempo dell'esistenza», non sono in grado di rispondere alla domanda etica, né tantomeno di risolvere la «crisi di valori» da cui essa sorge. Su questa impasse viziosa è urgente interrogarsi e far chiarezza. A tale scopo Bazzani approfondisce il suo esame in due direzioni. Innanzitutto, indaga come si è potuti giungere ad un tale stato di cose, cerca cioè di rintracciarne la causa remota. E su questo versante egli conferisce al proprio discorso uno sfondo storico illuminante quanto essenziale, che fa perno sull'avvento della modernità e della sua specifica organizzazione logico-totalitaria. Quindi, facendo convergere l'analisi sull'oggi, esamina e mette in risalto le conseguenze e le contraddizioni del progressivo isterilirsi del discorso etico. Dimodoché, in particolare nella sezione finale del libro, anche attraverso un'articolata discussione delle tesi di Habermas, della Heller e di Tugendhat, e tenendo presenti alcuni spunti teorici di Kierkegaard e Nietzsche, può disegnare il profilo di un «modo diverso» di pensare l'etica che offrirebbe una possibile via d'uscita a quella impasse. Vediamo rapidamente punto per punto il tracciato seguito da Bazzani.

«È tipico della cultura moderna determinare i canoni dell'etica a conclusione di (un) duplice movimento convergente: da un lato la delineazione della realtà in base a paradigmi razionali, dall'altro la delineazione di quei paradigmi grazie ad una 'catarsi' simbolica della realtà. L'etica moderna, così, è venuta costituendosi [...] in maniera del tutto esterna al qualitativo dell'esistenza umana [...] quale etica prescrittiva» (p. 28). Ora, questo duplice processo di astrazione dalla realtà e di recinzione di essa entro paradigmi razionali si spiega, com'è noto, con l'impostazione globale del mondo moderno, volta a «imporre» come fondamento unico e ultimo (quale 'soggetto' impersonale e perciò tanto più autoimpositivo) appunto l'insieme di quei paradigmi razionali 'oggettivi'. Si comprende quindi come anche l'etica, al pari delle scienze fisico-matematiche, venga ad essere a sua volta articolata «secondo moduli monosemantici — veicolanti un contenuto equivoco» (quella *ratio* totalitaria autoimpositiva) del tutto «estranei al concreto esistenziale e alla pluralità delle forme di vita degli uomini» (p. 52). Origina da qui la prescrittività puramente «artificiale» che caratterizza l'etica moderna e contemporanea, la quale — lungi dal trasmettere come accadeva nell'antichità «valori culturali» o «antropologici» (valori cioè ben radicati e connaturati alla vita degli uomini) — crea un sistema di relazioni il cui unico senso è quello di uniformare il vivere umano in una omogeneità «aliena da differenze». Questa la causa remota di quella frattura

fra realtà e impianto normativo del pensiero, che ha determinato la progressiva perdita di senso dell'etica giunta alla sua massima evidenza nell'epoca della tecnica — come dire: nel *nostro* tempo. Un tempo proprio perciò caratterizzato da un irresistibile proliferare di discussioni o proposte sui temi della morale, che però restano all'interno dell'orizzonte culturale della *ratio* moderna. A questo limite, secondo Bazzani, non si sottraggono totalmente neanche le posizioni, per molti versi oggi fra le più avanzate, di Habermas, della Heller e di Tugendhat. Ancorché ciascuno di essi abbia il merito di aver posto sul terreno della discussione un elemento teorico imprescindibile: la Heller la necessità di ripristinare nell'etica una «ragione» volitiva e decisiva, «fondata sulla centralità attribuita all'esistenza umana» e sulla «corrispondenza fra il sociale e l'individuale», svolgendo così «le implicazioni dell'idea di 'frattura antropologica' della modernità» (cioè di rottura «con la razionalità moderna e l'impersonale soggettività» della sua etica) avanzata per primo da Feuerbach (p. 78 segg.); Habermas «la necessità di una fondazione sovraepocale dell'etica» grazie a quel «piano di universalità», inerente però alla prassi umana, che è il linguaggio (p. 100 e *infra*); Tugendhat, infine, in polemica con lo stesso Habermas, la necessità di ricondurre il *Diskurs* etico ad «una interrogazione/interpretazione filosofica del mondo e della vita» ontologicamente qualificata (p. 102 segg.). Ne consegue che si può giungere ad un *modo nuovo* di problematizzare l'etica facendo 'reagire' queste prospettive teoriche con alcune idee già avanzate, a suo tempo, da Kierkegaard e da Nietzsche, non senza tener conto dell'apporto critico, per una radicale messa in questione della *ratio* moderna, fornito da un pensatore «eccentrico» come Stirner<sup>1</sup>. Da un tale insieme di rilievi critici e spunti teorici di ramificata provenienza si delinea così il profilo della tesi di fondo che anima questo libro.

L'esigenza fondamentale in esso avanzata è quella di conseguire un'etica non prescrittiva, che, senza perdere il carattere «ideale» o «sovraepocale» di paradigma teorico e culturale, nondimeno si riferisca «all'esistenziale concreto» e risulti effettivamente «indicatore di contenuti orientativi della prassi» (pp. 10-11). Un'etica cioè che, senza trascendere la situazione storica in atto, sia capace di problematizzarla e fornirle dei modelli di riferimento, mantenendo rispetto ad essa un'indispensabile «distanza critica» (Heller) (p. 14). Il punto di congiunzione fra il livello «ideale» e quello storico-esistenziale è trovato da Bazzani nel concetto di *norma*. La norma infatti, a differenza della prescrizione, non è qualcosa di «codificato *prima* della situazione concreta, a prescindere da essa» tale da risultare astrattamente costrittivo, ma significa etimologicamente *misura*: qualcosa cioè che determina sì il suo oggetto, ma so-

<sup>1</sup> Di questo Autore si è ampiamente occupato lo stesso Bazzani in anni recenti, con alcuni significativi contributi, quali: *Weitling e Stirner* (Milano, F. Angeli, 1985); *Stirner e il concetto di differenza* (in «Critica marxista», 1, 1985); *Stirner. Dicibile-Indicibile*, nel vol. coll. *Etica e linguaggi della complessità* (Milano, F. Angeli, 1986); *Il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx* (Milano, F. Angeli, 1987).

lo in quanto vi si riferisce, nel rispetto delle *sue* caratteristiche concrete. Dunque, nella fattispecie, «qualcosa non esterno alla condotta dei singoli individui e della collettività», bensì un «loro *intimo* valore orientativo». A partire da qui si può produttivamente perseguire «un'etica dei valori non [più] prescrittiva, [ma] tendenzialmente normativa» (p. 19).

Questa impostazione comporta quindi il recupero e la problematizzazione dell'*esistenza*, quale «fondamento ultimo delle cose riguardanti l'uomo nel mondo» (p. 20). In altre parole si tratta di tornare a dare il giusto peso e valore all'*ethos*, come 'luogo' autentico della «relazione io-mondo e [della] relazione tra i molteplici io costituenti il mondo umano» (p. 21), come quell'«in-essere» — secondo le parola di Heidegger — che costituisce il vero *habitare/habitus* dell'uomo (p. 23).

Ma se questo è il cammino da seguire, allora un simile lavoro teorico non può esimersi dal far propria quella «interrogazione/interpretazione filosofica *ontologicamente qualificata*» di cui parla Tugendhat. Il che significa che un'adeguata problematizzazione dell'etica non può limitarsi ad una discussione — contenutistica o formale che sia — delle regole e dei modelli etici —, ma deve allargarsi al significato ontologico dell'esistere. Solo su *queste* basi è possibile reintrodurre nell'etica il *telos* della «comunicazione autentica». Appunto perché solo su queste basi è possibile il recupero della «dimensione fondativamente comunitaria — ontologica — del comunicare, sulla linea [...] di quella rottura antropologica degli schemi raziocinanti della modernità» che consente di assumere anche «altre forme di comunicazione [...] fra enti viventi: forme emozionali, corporee, produttive, artistiche, etc.» (p. 106). «Tale forma di comunicazione non 'logica' ma 'esistenziale-ontologica', costituisce la fondazione ultima e l'esito possibile di un'etica non prescrittiva, non esterna secondo schemi alla realtà del concreto esistenziale umano» (pp. 107-8). «In questo senso — conclude l'Autore — l'etica non prescrittiva e autenticamente comunicativa esprime l'esistenza nella sua dimensione integrale, l'unità di 'soggettivo' e 'oggettivo', la fusione dell'uomo con la natura» (pp. 113-4).

Come si vede l'ipotesi avanzata da Bazzani si avvale di un tessuto teorico denso, che fa proprie alcune delle istanze problematiche oggi più incisive, come quella di tornare ad interrogarsi sulla *physis* e sul rapporto inscindibile che con essa, in modo per lo più impensato, intrattiene l'uomo. Certo, la formula adottata è più che altro propositiva, come tale non può non lasciare aperta qualche domanda. Infatti ci sarebbe da chiedersi da quale 'luogo' e in base a quale *logos* vada ripresa la riflessione sull'etica se, dopo la «frattura antropologica» non ci sono più dati quelli della modernità. E forse merita qualche riflessione ulteriore anche il fatto che, una volta impostato il problema secondo «una prospettiva antropologicamente fondata» le cose sono già decise, cioè si è già stabilito che cos'è «uomo», «antropologico», «umano», etc. Nel contempo è anche da vedere se è proprio vero che l'autenticità della comunicazione sia raggiunta attraverso la sottrazione al categoriale ed una 'discesa', diciamo così, al «precategoriale/prefilosofico», ovvero al corporeo; o se non si nascon-

dano anche e proprio qui — come lo stesso Nietzsche, insieme a Freud, ha smascherato — le più inconsapevoli e infide forme di mascheramento, e dunque di inautenticità.

Ma, com'è evidente, queste domande marcano non un'incompiutezza problematica del libro, quanto piuttosto la sua capacità di aprire ad interrogazioni decisive, alle quali non possiamo sottrarci e alle quali siamo chiamati, oggi più che mai, a rispondere.