

Prospettive di etica contemporanea

Ragione, libertà, responsabilità

Luca Ghisleri

“Abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, di porre in questione finalmente proprio il valore di questi valori [...] Si è accettato il valore di questi valori come dato, come qualcosa di effettivo, al di là di ogni discussione; e sino ad oggi nessuno ha minimamente dubitato e esitato nell’attribuire al ‘buono’ più valore che al ‘cattivo’ [...] Come? e se il contrario rappresentasse la verità?”¹.

È possibile nell’epoca contemporanea una impostazione del problema dei valori morali, del bene e del male e più in generale dell’etica – intesa come “giustificazione/fondazione del dovere morale” – che non tenga conto dei “colpi di martello” dati al “castello della metafisica”, tra gli altri, da Nietzsche, autore del brano che ho posto come esordio di questa mia riflessione? E in che rapporto si pone l’etica come disciplina filosofica autonoma nei confronti delle altre discipline filosofiche con cui è stata tradizionalmente posta in relazione (soprattutto la religione e l’ontologia)? Ed ancora come pensare

categorie come la libertà e il male dopo esperienze di violenza incalcolabile come quelle perpetrate dall’uomo sull’uomo all’interno dell’orizzonte storico del Novecento?

Per cercare di rispondere a queste essenziali domande può essere utile illustrare – ed è questo lo scopo del presente contributo – alcune linee caratterizzanti il dibattito filosofico intorno al problema etico² svoltosi in particolare negli ultimi decenni del ventesimo secolo, nella consapevolezza della sua importanza soprattutto e proprio in un’epoca come la nostra, caratterizzata per molteplici versi dalla cosiddetta “crisi dei fon-

1) F Nietzsche, tr. it. *Genealogia della morale*, Newton, Roma 1992, p. 44.

2) Per un primo inquadramento relativo ai temi e alla storia della problematica etica cfr. M. Tura, *Etica e filosofia morale. Concetti modelli prospettive*, Cuem, Milano 2008.

A R G O M E N T I

damenti". Ma per meglio contestualizzare queste linee di dibattito è forse opportuno richiamare alcuni snodi connotanti l'etica novecentesca³. A questo proposito è possibile sostenere⁴ che le filosofie del Novecento hanno ereditato dalle filosofie del secolo precedente la problematizzazione e la critica dei fondamenti dell'etica, consapevoli che la secolarizzazione e la conseguente relativizzazione che si sono espresse nel corso dell'Ottocento hanno assunto in esso sostanzialmente quattro forme: quella espressa da Marx concernente il "riconoscimento che i valori sono la copertura ideologica di una determinata base storica"; quella nietzscheana, già richiamata, riguardante il "carattere di decadenza" legato ai valori, che proprio in quanto tale necessita di essere smascherato e trasvalutato; quella riconducibile alle diverse forme di psicologia e sociologia positivista, secondo cui "i valori spirituali vengono ricondotti alla loro base fisiologica e ambientale"; quella, infine, espressa dallo storicismo che prevede l'"ammissione dei valori, ma solo in quanto espressione di una certa epoca storica". Ebbene, data questa situazione, la ripresa novecentesca della critica alle precedenti impostazioni della questione e-

tica (ed anche della religione e della metafisica) è avvenuta sotto l'influsso delle scienze umane (in particolare della psicoanalisi), di certe tendenze dell'esistenzialismo (si pensi in particolare alla posizione di Heidegger e alla sua concezione dell'etica come una forma di oblio dell'essere⁵ e a quella di Sartre, che nega qualsiasi norma oggettiva riconducendo ogni valore al potere nullificante della libertà umana infondata e arbitraria) e del nichilismo contemporaneo che, unendo motivi assunti da Marx, Nietzsche, Freud e Heidegger, demolisce la morale "denunciandone il carattere repressivo legato alla struttura autoritaria della società e alla visione metafisica della realtà". In questo scenario si sono cercate nuove forme di morale dalle pretese e dalla portata più circoscritte ed a questa tendenza – che sembra "andare per la maggiore" nella riflessione etica contemporanea – si possono ricondurre, in primo luogo, "il pragmatismo che afferma il carattere non assoluto e strumentale dei valori"; in secondo luogo, la filosofia analitica che, sostenendo il carattere avalutativo della scienza (in base alla nota legge di Hume, secondo la quale dall'essere che concerne la scienza non è in alcun modo deducibile il dover

3) È necessario tenere sullo sfondo delle analisi proposte anche le "classiche" impostazioni del problema etico delineate da Tommaso d'Aquino (con la sua proposta di una ontologia a fondamento dell'etica), da Kant (che pone l'etica a fondamento della religione) e da Nietzsche (con la sua proposta di una "trasvalutazione" di tutti i valori).

4) Seguo qui di seguito le indicazioni offerte da C. Ciancio in *Crisi e trasformazioni dell'etica*, in C. Ciancio-G. Ferretti-A. Pastore-U. Perone, *Filosofia. I testi, la storia* 3, Sei, Torino 1995, pp. 850-851.

5) Nella *Lettera sull'umanesimo* (1946) Heidegger sostiene che l'attribuzione del valore all'essere, con la conseguente dicotomia essere/dover essere, compiuta da Platone (che, in un famoso passo della *Repubblica*, afferma che "il bene è al di là dell'essere") e da lì poi non più tralasciata, non è altro che frutto dell'oblio dell'essere stesso e della sua sostituzione con gli enti. Il valore infatti non può che essere sempre una proiezione umana e quindi questa operazione, portando alla soggettivizzazione dell'essere, non può che provocarne un suo totale travisamento.

essere che invece riguarda la morale), pone quindi l'etica – che è un sapere essenzialmente valutativo – al di fuori di essa, restringendone la trattazione filosofica ad una mera analisi descrittiva “neutrale e indifferente rispetto alle sue pretese di verità”; in terzo luogo, il razionalismo critico, in particolare quello di Popper e di Albert, che “esclude, anche per i principi etici, la possibilità di una fondazione ultima”, ma che comunque “richiede per essi criteri di controllo razionale e sperimentale”, senza per altro mai poter giungere ad una verifica incontrovertibile di essi. Certo, non mancano nel Novecento dei “tentativi di rifondazione dell'etica, tentativi cioè di ritrovare quella incondizionatezza dei suoi principi, senza la quale norme e valori finiscono per perdere la loro cogenza”, riducendosi a pure regole di abilità meramente pragmatiche. A questa impostazione si rifanno le posizioni, che di seguito prendo in considerazione, dei pensatori “neoilluministi” K.-O. Apel (1922–) e J. Habermas (1929–), dell'esistenzialista L. Pareyson (1918–1991) ed infine di E. Levinas (1905–1995)⁶.

Ragione e discorso. Nel secondo dopoguerra si è assistito nell'area tedesca ad una riproposizione della “filosofia pratica”, intendendo con questo termine la riflessione filosofica sui fondamenti della prassi, non lasciata alla pura indagine delle scienze sociali come il diritto o la politica. In particolare negli anni Sessanta si è verificata la cosiddetta “riabilitazione della filosofia pratica”⁷, che ha coinciso con una ripresa dell'etica aristotelica soprattutto per quella distinzione che in essa si instaura tra ragione teoretica (che si basa sulla “scienza”) e ragione pratica (fondantesi sulla “dialettica”), con il conseguente recupero di una razionalità (diversa e più debole rispetto a quella scientifica, ma pur sempre razionalità!), anche nell'ambito del comportamento pratico. Negli anni Settanta si è assistito poi, anche in contrasto con l'ermeneutica neoaristotelica (accusata soprattutto da Habermas di “accondiscendenza” nei confronti della tradizione e mancante di qualsiasi tensione emancipatoria, da lui considerata come il “progetto incompiuto della modernità”) al sorgere della cosiddetta “etica del discorso” sostenuta da Apel e dallo stesso Habermas⁸.

6) Nella scelta dell'analisi di questi autori prendo spunto in particolare da C. Ciancio, *Crisi e rifondazione dell'etica*, in “Annuario filosofico” 3 (1987), pp. 37–63.

7) Ricordo a proposito il fecondo incontro tra questa corrente e l'ermeneutica di Gadamer, il quale sostiene, nella sua nota opera *Verità e metodo* (1960), il rapporto tra ermeneutica e filosofia pratica in quanto entrambe rimandanti al problema della “applicazione”.

8) È opportuno accennare anche al fatto che durante gli ultimi decenni nell'area culturale tedesca si è sviluppato il nuovo orientamento della cosiddetta “etica della responsabilità” – posizione sostenuta in particolare da H. Jonas –, che intende presentarsi come una modalità di affrontare la questione morale nell'epoca della tecnica (con tutte le possibili conseguenze che questa può provocare non solo nei confronti dell'uomo attuale ma anche di quello futuro e della stessa natura). Anche in ambito anglo-americano poi si assiste alla riscoperta dell'etica di Aristotele in un approccio come quello del cosiddetto “neocomunitarismo” (caratterizzato anche dalla rivalutazione dello spirito oggettivo hegeliano), al quale si affiancano approcci che rivisitano modalità tipiche di questa area culturale (neocontrattualismo, neoutilitarismo, libertarismo, teoria dei diritti). Per un primo inquadramento su tali questioni cfr. A. Da Re, *Come è possibile una società giusta? Etica e politica di fronte ai problemi della società contemporanea*, in AA.VV., *Il testo filosofico*(3/2), Bruno Mondadori, Milano 1993, pp.734–745.

A R G O M E N T I

Apel e Habermas intendono fornire una fondazione razionale e universale dell'etica in un periodo dominato dal relativismo culturale. Per realizzare questo scopo si rifanno ad una mediazione tra Kant e la rivalutazione novecentesca del linguaggio nel senso che non considerano quest'ultimo come uno strumento estrinseco del pensiero, ma – superando qualsiasi approccio coscientialistico – lo ritengono la struttura fondamentale e la condizione di possibilità (l'a priori – ecco Kant – detto da Apel “a priori della comunità della comunicazione”) di ogni relazione e comunicazione interumana. Perché si dia comunicazione si deve dare il linguaggio e il linguaggio è universale, nel senso che è comune a tutti gli uomini. Ma gli uomini, quando comunicano e sostengono le loro ragioni in maniera sensata in quella forma eminente di espressione linguistica che è l'argomentazione razionale, devono intrinsecamente ammettere alcune “pretese di validità”, nel senso che tutti i parlanti, proprio se pretendono di sostenere validamente i loro asserti, devono accettare alcuni principi. Come spiega Franco Volpi, questi sono: “La comprensibilità (che risulta dalla correttezza grammaticale del discorso), la verità (che consiste nel rapporto semantico corretto del discorso con la realtà esterna), la veridicità (che risulta dal rispecchiamento non distorto, nel discorso,

degli stati interiori del parlante) e la giustizia (che consiste nella conformità alle norme della comunità dei parlanti)”⁹. In questa prospettiva, chi argomenta contravvenendo a queste condizioni non fa un discorso sensato e cade in una autocontraddizione fattuale–pragmatica. Ebbene, per Apel e Habermas la fondazione in questi termini del discorso ha un intrinseco significato etico (ecco perché etica del discorso) nel senso che, perché gli uomini possano discorrere ed arrivare ad una soluzione armonica e pacifica dei contrasti, la comunità linguistica si deve impegnare per la realizzazione di queste “pretese di validità” e per l'ottenimento della pariteticità di tutti i partecipanti al discorso (nel senso che una argomentazione razionale sostenuta pubblicamente deve prevedere sempre la possibilità di una smentita e questo implica ovviamente la possibilità che chiunque possa farlo)¹⁰. La situazione in cui queste condizioni si realizzano è detta “situazione discorsiva ideale”. Essa ha un forte valore “controfattuale”, nel senso che agisce come un ideale regolativo che non si dà mai di fatto, ma che guida le situazioni fattuali al loro miglioramento. Alla luce di ciò l'etica del discorso si presenta come un tentativo di dare una fondazione ultima all'etica proprio perché non interrompe ad un certo punto la ricerca del fondamento né lo sottopone continuamente a veri-

9) F. Volpi, *Prospettive odierne della razionalità filosofica*, in E. Berti – F. Volpi, *Storia della filosofia. Ottocento e Novecento*, Laterza, Roma–Bari 1991, p. 382.

10) Cfr. K–O. Apel, tr. it. *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

fica, ma lo pone kantianamente come condizione di possibilità della razionalità stessa dell'uomo.

I due approcci di Apel e Habermas – che, tra l'altro, non sono pienamente coincidenti riguardo alla portata morale dell'“aggiancio della ragion pratica al linguaggio”¹¹ – si rifanno particolarmente al lato pragmatico del linguaggio, riferendosi cioè alle relazioni tra il linguaggio e la situazione concreta in cui esso si svolge in riferimento soprattutto ai suoi interlocutori (sono detti infatti pragmatica trascendentale, quello di Apel, e pragmatica universale, quello di Habermas). Essi sembrano proporre dunque un'etica deontologica (in quanto essa contrappone l'essere della situazione linguistica fattuale e il dover essere della situazione discorsiva generale), formale (in quanto fonda la norma etica sulle pure forme a priori dell'argomentazione razionale) e universale (in quanto pretende di valere/di essere condivisa per/da tutti gli uomini)¹². Questa proposta quindi sembra non essere altro che un kantismo rivisitato alla luce dell'importanza data al linguaggio dal pensiero del Novecento, kantismo, tra l'altro, più debole di quello kantiano, perché “epurato” dai suoi contenuti metafisici (i tre postulati della ragion pratica attinenti all'immortalità dell'anima, all'esistenza di Dio e alla libertà). Ma proprio in questo rifarsi a Kant il neoilluminismo apeliiano e habermasiano

sembra non tenere conto delle critiche rivolte all'etica kantiana stessa da parte dei romantici e soprattutto pare non prendere in considerazione le “distruttive” critiche indicate da Nietzsche. In esso infatti si prospetta ancora, da una parte, la contrapposizione kantiana tra essere e dover essere, che pone la questione inerente alla mediazione tra universale e singolare e tra ragione e sensi (con la chiara supremazia della prima sui secondi, in linea con il classico approccio illuminista) e che porta ad una contraddizione all'interno del soggetto etico; dall'altra, questo approccio sottende l'indicazione di un soggetto che, pur storicamente determinato, continua a mantenere le caratteristiche dell'autofondazione e dell'autotrasparenza¹³.

Libertà e ontologia. Si tratta allora di considerare la morale non solo kantianamente come la prospettazione di limiti ma anche e soprattutto, sulla scia kierkegaardiana, come l'indicazione di un compito. Kant cioè ha ragione nell'indicare come centro della morale una frattura interna alla persona, da cui è possibile derivare l'obbligatorietà del comando etico, ma sbaglia nel considerare questa come fondata sulla contrapposizione tra ragione e sensi, universale e singolare. L'opzione non è tra questi “corni”, ma tra due possibilità

11) F. Volpi, *Prospettive odierne della razionalità filosofica*, cit., p. 383; ma su questo punto cfr. anche C. Ciancio, *Crisi e rifondazione dell'etica*, cit., pp. 42–43.

12) Cfr. J. Habermas, tr. it. *Moralità ed eticità*. in AA.VV., *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica* (a cura di T. Bartolomei Vasconcelos e M. Calloni), Marietti, Genova 1990.

13) Cfr. C. Ciancio, *Crisi e rifondazione dell'etica*, cit., pp. 44–46.

A R G O M E N T I

che riguardano la persona in tutta la sua esistenza. La scelta etica fondamentale è cioè per o contro la verità, per o contro il senso del mondo e dell'esistenza¹⁴. Coloro che sembrano essere pienamente consapevoli che solo alla luce di quanto ora richiamato è possibile riproporre all'interno di un contesto post-metafisico (che tenga cioè conto della "distruzione" nietzschiana e della crisi nichilistica che ne segue) una morale connotata da un fondamento incondizionato sono, tra gli altri, Pareyson e Levinas.

Il filosofo torinese¹⁵ fa del rapporto, fondantesi sulla libertà, fra essere ed esistenza il centro della sua riflessione, da lui stesso denominata esistenzialismo ontologico. L'esistenza è definita da Pareyson, sulla scia di Kierkegaard, come coincidenza di autorelazione ed eterorelazione, nel senso che essa è strutturalmente comprensione di sé come apertura all'essere. C'è piena convertibilità cioè tra l'obbedienza all'essere e la fedeltà a se stessi. L'esistenza si realizza aprendosi all'essere e l'essere si manifesta solo attraverso la mediazione dell'esistenza. Essi non si contrappongono come l'universale e il singolare, ma – secondo un'ottica ermeneutica – l'esistenza è interpretazione sempre aperta dell'essere. In questa prospettiva non assistiamo anzitutto alla repressione/contraddizione, sottolineata da Nietz-

sche, all'interno della persona, perché semmai si tratta di una alternativa che la riguarda interamente e poi è superata l'enfasi sull'autotrasparenza ed autofondazione del soggetto, proprio perché l'esistenza è obbedienza all'essere. Il comando etico altresì non è costringente in quanto universale ma in quanto incondizionato. L'esistenza cioè è rapporto all'essere e l'essere è incondizionato in quanto libertà. Che cosa c'è infatti di più incondizionato della libertà? La libertà è tale proprio perché fonda se stessa. L'essere non può avere la struttura modale della necessità – perché altrimenti si dovrebbe interrompere ad un certo punto la ricerca del fondamento¹⁶ –, ma deve essere libero e lo deve essere proprio rispetto alla sua essenza nel senso che liberamente si autopone. L'esistenza come essere finito non può così che derivare dall'essere infinito con un atto che è a sua volta libero, dal momento che alla libertà segue solo la libertà¹⁷. Anzi, l'esistenza stessa si costituisce proprio accettando o negando il dono della libertà fornitole dall'essere-libertà originaria. L'esistenza come libertà comincia quindi ad esistere con un atto di libertà. Si radica qui la scelta fondamentale che è alla base delle singole scelte etiche. E questa opzione per o contro l'essere è al di là della contrapposizione tra teoria e prassi, nel senso che precede ed è più originaria

14) Cfr. *ivi*, pp. 49–50.

15) Per un approfondimento della filosofia pareysoniana mi permetto di rinviare al mio *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003.

16) Ci si potrebbe chiedere infatti: "l'essere c'è, ma da dove viene?". A questo proposito cfr. I. Kant, tr. it. *Critica della ragion pura*, Tascabili Bompiani, Milano 1991, p. 635.

17) Cfr. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, pp. 26–27.

della loro distinzione¹⁸. Questo atto costitutivo originario è infatti teoretico, in quanto si tratta di rivelare la verità (attraverso una interpretazione personale di essa, proprio in quanto la verità nella sua ulteriorità e inesauribilità è inconfigurabile) ed è insieme pratico, dal momento che si tratta di decidersi per l'essere (testimoniando poi fedelmente la sua presenza). Questa scelta originaria è a fondamento dell'etica, intesa come il piano quotidiano delle singole opzioni tra alternative date¹⁹. Alla luce di ciò quindi l'etica non si basa sulla metafisica, nel senso che non si tratta di cogliere prima teoricamente l'essere e poi di porlo a fondamento della morale, in quanto in un'ottica ermeneutica ogni "metafisica oggettiva" (riducente l'essere ad oggetto di fronte ad un soggetto conoscente) è superata. Si tratta piuttosto di porre a fondamento dell'etica una scelta al di là dell'etica (metaetica), che per le caratteristiche descritte è alla base sia della filosofia (intesa appunto come conoscenza teoretica dell'essere) sia dell'etica (come indicazione dell'agire pratico). L'etica è quindi una ontologia della libertà, nel senso che rimanda al nesso fondamentale tra l'essere e la libertà dell'esistenza²⁰ e non può in alcun modo identificarsi con una assiologia, intesa come dottrina di valori già dati e metafisicamente fondantesi. Prima è l'ontologia, l'assiologia eventual-

mente ne deriva, è secondaria, anche se comunque l'ontologia coimplica l'assiologia. Il tentativo di Pareyson è cioè quello di evitare la priorità dell'assiologia, ma anche di non sfociare in una ontologia neutra, non coimplicante appunto l'etica. Bene e male, detto altrimenti, non sono valori già stabiliti, ma non sono altro che la scelta per (bene) o contro (il male) l'essere compiuta nell'atto originario della libertà dell'esistenza. Ed un approfondimento ulteriore su questa linea lo si nota nell'ultima riflessione pareysoniana (la cosiddetta "ermeneutica dell'esperienza religiosa cristiana") quando si afferma che Dio, libertà incondizionata, ha scelto di essere, mentre poteva anche non essere, ed è proprio in questa scelta per l'essere che risiede il bene²¹. Come si vede, assistiamo dunque in Pareyson ad un tentativo radicale di fondare l'etica, che tiene ben presente l'istanza nichilistica, proprio perché l'esistenzialismo ontologico come prospettiva filosofica si origina mediante una scelta teorico-pratica (quella per il senso del mondo e dell'esistenza) che ha come alternativa la possibilità contraria (quella per il non senso e il nulla).

Responsabilità e alterità. Levinas, conscio dell'istanza nichilistica riguardante anzitutto l'irriducibilità

18) Cfr. *idem*, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 106.

19) Cfr. *idem*, *Filosofia e verità* (intervista a cura di Marisa Serra), in "Studi cattolici" 193 (1977), p. 11.

20) Cfr. *idem*, *Essere e libertà*, Giappichelli, Torino 1970, p. 40.

21) Afferma Pareyson: "Dire 'Dio esiste' non significa se non dire 'È stato scelto il bene'" (L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 24).

A R G O M E N T I

del soggetto alla norma universale e lo svuotamento della sua identità, volge queste “due diverse modalità dell’io dall’interpretazione nichilistica al loro significato etico”²². Egli prospetta infatti una nuova identità relativa all’esteriorità e passata attraverso la dissoluzione dell’interiorità stessa. Come avviene tutto ciò? Si tratta di porsi nel contesto più ampio della dialettica tra totalità ed infinito (titolo dell’opera levinasiana più nota²³). La totalità è l’unità dell’essere e l’unificazione di esso da parte della ragione. Centro dell’unificazione è l’io, che tende ad eliminare ogni dipendenza da tutto ciò che è altro da sé ed a ricondurre ogni cosa a se stesso. L’infinito è invece ciò che si rivela con la rottura della totalità in quel movimento e trascendimento attraverso il quale il medesimo (cioè l’io separato e fissato nella sua unicità) accoglie l’altro uomo nella sua alterità più completa, priva di contesto (che permetterebbe di ricondurlo ancora nelle proprie categorie), e proprio per questo infinitamente distante da me. Levinas radica la sua etica in questo passaggio dalla totalità all’infinito, dal medesimo all’altro. La sua prospettiva si scandisce in un imperativo categorico che non ha kantianamente le caratteristiche della for-

malità, ma che proviene direttamente dalla concretezza del volto sofferente altrui²⁴. Questo volto nudo, indifeso ed oppresso sfugge ad ogni mio tentativo di possederlo proprio perchè mi comanda in maniera incondizionata di non ucciderlo²⁵. L’incondizionatezza del principio etico sta allora proprio nel volto altrui che – essendo privo, nella sua irriducibilità, originarietà e trascendenza, di qualsiasi rapporto di partecipazione e di qualsiasi fondamento – provoca in me una responsabilità illimitata nei suoi confronti. E questa responsabilità non deriva dalla mia libertà come se fosse frutto di una mia decisione particolare (la responsabilità per altri è più originaria quindi della nostra stessa libertà), ma rimanda alla costituzione stessa della soggettività, che si costituisce proprio attraverso questo aprirsi all’esteriorità come identità responsabile. L’io è contemporaneamente assoggettato all’altro – e quindi non si autofonda – ed identico a sé in quanto non c’è nulla di meno alienabile della propria responsabilità. L’etica è allora “filosofia prima”, nel senso che per Levinas la metafisica stessa (aristotelicamente ‘filosofia prima’) finisce con l’identificarsi con l’etica, in quanto l’idea di infinito nasce nel passaggio dal medesimo ad

22) C. Ciancio, *Crisi e rifondazione dell’etica*, cit., p. 55.

23) Cfr. E. Levinas, tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaka Book, Milano 1990.

24) Cfr. *ivi*, p. 64.

25) Commentando tutto ciò così si esprime Ferretti: “La prima parola che il volto indigente altrui mi rivolge è [...], secondo Levinas, un comando etico: il comando ‘non uccidere’; in positivo, il comando ‘fammi vivere’ ” (G. Ferretti, *Da Kant a Levinas: il nuovo rapporto tra etica e ontologia*, in AA.VV. (a cura di G. Cacciatore), *Libertà ed etica della responsabilità*, Cittadella, Assisi 1997, p. 42). Non dobbiamo peraltro dimenticare che a questo proposito “sullo sfondo del pensiero di Levinas stanno due esperienze pre-filosofiche fondamentali. La prima è l’esperienza della religiosità ebraica [...] La seconda esperienza pre-filosofica fondamentale è l’esperienza dell’olocausto” (*ivi*, p. 39).

altri. E, sulla scia di Kant, l'etica apre alla religione, perché secondo Levinas nel comando etico vi è la traccia di Dio. Fonte di questo atteggiamento è l'ebraismo, inteso come religione fondamentalmente etica, per la quale è il "prossimo" a dischiudere l'accesso al divino. Il comando di Dio e il senso della sua parola si fanno presenti solo nel volto altrui, in cui è possibile scorgere nell'illimitata responsabilità alla base del comando etico la fonte infinita e trascendente di esso che è poi la scelta del Bene nei miei confronti, l'opzione compiuta dal Bene che mi fa oggetto della sua originaria elezione. Il Bene cioè mi ha scelto ponendomi in una situazione di responsabilità. In questa prospettiva quindi la fecondità levinasiana sembra consistere (parallelamente a Pareyson anche se i due non coincidono in tutto²⁶) nel prevedere al proprio interno – superandola – l'istanza nichilista, proprio perché in un simile orizzonte quest'ultima non sembra poter coincidere se non nel "volgere lo sguardo altrove", venendo meno però in questo modo alla responsabilità nei confronti dell'altro e di conseguenza anche alla nostra essenza più profonda.

Il male e la resistenza ad esso.

Uno dei problemi al centro della questione etica è da sempre quello del male, ma il male è anche il grande rimosso di tutta la storia della cultura occidentale nelle sue diverse espressioni (arte, religione, filosofia) e anche nel corso del Novecento, nonostante atti dalla malvagità insuperabile quali l'olocausto²⁷, la filosofia in particolare ha neutralizzato il problema. Le modalità di tale neutralizzazione sono state particolarmente due, quella della sua naturalizzazione e quella della sua riduzione²⁸. Il primo approccio è ripreso dal nichilismo contemporaneo (ed in particolare da quella sua forma particolare che è il "pensiero debole"), che considera il male come insito nella natura, come una malattia dalla quale si tratta di guarire, eliminando le cause della sua esistenza, tra cui la violenza della ragione metafisica forte²⁹. La seconda accezione sembra invece seguita dal neoilluminismo (anche quello di Apel e Habermas), che riduce il male alla ragione nel senso che bisogna pur "farsi una ragione del male" (e anche qui se ne analizzano le cause soprattutto dal punto di vista sociologico). Ma il male non può essere né naturalizzato, perché

26) Levinas infatti sembra dare priorità assoluta nella fondazione dell'etica al momento pratico, mentre Pareyson considera tale fondazione come scaturente da un livello metaetico situato più originariamente al di là della separazione stessa tra momento pratico e momento teorico (cfr. C. Ciancio, *Crisi e rifondazione dell'etica*, cit., p. 56). Sul rapporto tra Levinas e Pareyson cfr., tra l'altro, L. Ghisleri-M. Tura, *Libertà e responsabilità. Pareyson e Levinas a confronto* in "Città e dintorni" 89 (2006), pp. 59–68.

27) Levinas in una dedica contenuta in un suo testo così si esprime: "Alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional socialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo" (tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka Book, Milano 1983, p. V).

28) Cfr. C. Ciancio, *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 7–33.

29) Cfr. AA.VV., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983 ed anche G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

A R G O M E N T I

non fa parte dell'essere ma è "ciò che non doveva essere" (questa è la colpa!), né può essere ridotto, in quanto nella sua infinità che aumenta su sé stessa non è del tutto comprensibile razionalmente. Se non possiamo accettare la sofferenza nella sua scandalosità, non possiamo che attribuirne la causa alla colpa, che a sua volta deriva dalla libertà, la libertà della scelta originaria in cui l'uomo, se nega il suo rapporto costitutivo con l'essere (Pareyson) o volge lo sguardo dal volto sofferente (Levinas), introduce il male nell'es-

sere stesso, lì dove esso non doveva essere. Non si tratta quindi di rimuovere il male (che non è puro non essere, ma forza negativa di distruzione), ma di opporgli resistenza, denunciando nella libertà e nella responsabilità della storia la sua presenza come quella "di un non senso del mondo che si palesa solo nel confronto con il suo senso vero originario e futuro, con l'opera divina della creazione (dove il male non era ancora) e con l'opera divina della redenzione (dove il male non sarà più)"³⁰.



30)C. Ciancio, *Il male nella cultura contemporanea dalla rimozione alla resistenza*, in "Servitium" 102 (1995), p. 36.